

**A IMPORTÂNCIA DO IDEAL DA AUTENTICIDADE E DA FUSÃO
DE HORIZONTES PARA OS FENÓMENOS DA
INTERCULTURALIDADE E MULTICULTURALIDADE**

**THE IMPORTANCE OF THE IDEAL OF AUTHENTICITY
AND FUSION OF HORIZONS FOR THE PHENOMENA OF
INTERCULTURALITY AND MULTICULTURALITY**

Filipe Abraão Martins do Couto

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e, Timor-Leste

Universidade do Minho, Portugal

filipeabraao27@hotmail.com

RESUMO: pretende-se, através deste artigo, determinar como é que o conceito de fusão de horizontes ou horizonte fundido de critérios, de Charles Taylor, se afigura revestido de importância na contemporaneidade para se abordar fenómenos ligados à multiculturalidade e interculturalidade. Para se compreender esta noção, torna-se necessário fazer uma incursão através do conceito de ideal moral que prevalece nas maleitas da modernidade, bem como o reconhecimento do ideal da autenticidade, as políticas de reconhecimento e o valor igual das diferentes culturas. Por fim, desenvolver-se-á uma distinção entre os conceitos de hermenêutica diatópica e de fusão de horizontes.

PALAVRAS-CHAVE: Ideal Moral; Autenticidade; Fusão de Horizontes; Multiculturalidade; Interculturalidade.

ABSTRACT: The aim of this article is to determine how Charles Taylor's concept of merging horizons or horizon of criteria becomes important in contemporary times to address phenomena related to multiculturalism and interculturality. To understand this notion, it is necessary to make an analysis of the concept of the moral ideal that prevails in the ailments of modernity, as well as the recognition of the ideal of authenticity, the recognition policies and the equal value of different cultures. Finally, it will be developed a distinction between the concepts of diatopic hermeneutics and the merging of horizons.

KEYWORDS: Ideal Moral; Authenticity; Multiculturalism; Merging Horizons; Interculturality.

Introdução: As Três Maleitas da Modernidade

Um aspecto muito importante para se compreender melhor o fenômeno da multiculturalidade, sobretudo nas sociedades ocidentais, é a referência que Charles Taylor faz a três maleitas da modernidade que se desenvolveram desde o século XVII até aos nossos dias, e que têm sido alvo de críticas e de inquietação social. Algumas destas preocupações convergem, sobretudo, por apontarem a idade moderna como um longo processo em decadência, apesar do aparente progresso civilizacional.

A primeira preocupação, na análise de Taylor, surge com o individualismo; a segunda preocupação está relacionada com a primazia da razão instrumental; a terceira inquietação são as consequências das duas primeiras preocupações para a vida política.

A primeira preocupação, o individualismo, surgiu a partir do momento em que as pessoas tiveram o direito “de escolher o seu modelo de vida” e de decidirem “em consciência as convicções que defendem” (Taylor, 2009, p. 18), ao contrário dos seus antepassados. No passado, as pessoas estavam confinadas a um papel social pré-determinado pelas hierarquias tradicionais e pela ordem cósmica religiosa. A “liberdade moderna” acabou por desvincular-se dessa configuração do mundo e dos “antigos horizontes morais”. A reivindicação pela liberdade individual e a perda consequente dos valores do “velho mundo” originou, segundo a opinião de muitos críticos, um desencantamento do mundo e a perda, para o indivíduo, de “horizontes mais amplos”, a “dimensão heroica da vida” e o sentido de “uma finalidade superior” (2009, p. 19).

O individualismo ou a “concentração no eu” tem sido alvo de imensas controvérsias devido à visão estreita que tem em relação à sociedade e em relação ao outro; o individualismo, experienciado no seu extremo, tem levado a formas abomináveis de “laxismo”, “narcisismo” e “egocentrismo”.

A segunda preocupação, a razão instrumental, aparece associada a este desencantamento do mundo e ao descrédito generalizado das “estruturas sagradas”, para ser reformulado “em função da felicidade e do bem-estar dos indivíduos” (2009, p. 20). A razão instrumental, entendido como um “tipo de racionalidade” a que se recorre quando se pondera a “aplicação dos meios mais simples para chegar a um dado fim” (2009, pp. 20-21), com a “máxima eficiência” e a melhor relação “custo-benefício”, proporcionou, segundo alguns críticos, uma transformação libertadora nos indivíduos, mas, simultaneamente, conduziu-os a um certo mal-estar na civilização, porque eles próprios têm sido as vítimas desta razão instrumental generalizada.

O critério da maximização da produtividade também se alastrou para as tecnologias, assistindo-se, na opinião de muitas vozes, a um estreitamento e trivialização da vida humana, à fabricação de produtos efêmeros e descartáveis – nocivos para o ambiente, e a uma gestão digital que vê apenas os indivíduos como meios e números para se atingir o lucro. Prevalece, neste sentido, um sentimento de impotência do indivíduo em relação à lógica instrumental do estado e do mercado.

Estas duas preocupações levam a uma terceira, que é precisamente as consequências que o individualismo e a razão instrumental trouxeram para a vida política. Por um lado, uma “sociedade estruturada em torno da razão instrumental implica uma perda considerável de liberdade, tanto individual, como coletiva” (2009, p. 24). É difícil contrariar o estilo de vida individual face à lógica da razão instrumental. Isto limita muito as opções de escolha e restringem a vida do indivíduo. Por outro lado, o individualismo convida ao atomismo dos indivíduos, que se centram cada vez mais em si mesmos, negligenciando a sua participação na vida política. Com a diminuição da sua participação na vida pública, o cidadão é “deixado só” face ao grande Estado centralizado e burocrático, que se sente refém e impotente, arriscando-se a perder o controlo político do seu destino, perdendo assim a sua liberdade.

Estas três preocupações, que Taylor considera como “perda de sentido”, ou o “esbatimento de horizontes morais”, o “eclipse dos fins face à desenfreada razão instrumental” e a “perda de liberdade”, são aquelas que mais tem merecido a atenção dos críticos que, ora louvam o entusiasmo da razão instrumental e os benefícios do mundo da

ciência, ora criticam a cultura da “permissividade” e do “narcisismo” a favor de uma sociedade conservadora e nostálgica.

O Ideal Moral

O que mais importa destacar nestas três maleitas é o posicionamento de Charles Taylor, que não está a favor dos adeptos da modernidade nem dos seus críticos. Com efeito, o autor considera que algo está a escapar aos adeptos e críticos e que se torna urgente identificar. Por detrás destas maleitas da modernidade, está em jogo um “ideal moral”,¹ uma força moral que procura a sua realização plena, um ideal em que o indivíduo procura a sua autorrealização e a veracidade para consigo mesmo, ou seja, o ideal de autenticidade. Como refere Taylor, os críticos “tendem a desacreditar a autenticidade como ideal, até mesmo a confundi-la com um desejo não-moral de fazer o que se quiser sem interferências”. Por outro lado, os “defensores desta cultura são levados, pela sua própria maneira de ver, a não formular este problema” (2009, p. 36). O autor não negligencia estas maleitas que assolam a sociedade, considerando que existe uma articulação profunda entre estas maleitas e o próprio ideal de autenticidade. O grande problema é que o ideal de autenticidade não está a ser levado a sério como ideal moral. Desta forma, não se reconhecendo este ideal moral como autêntico, a autenticidade tem se deparado com obstáculos para a sua concretização. É, por isso, necessário, na perceção de Taylor, um “trabalho de regeneração pelo qual este ideal possa contribuir para a renovação da nossa vida prática” (2009, p. 38).

O Discurso do Reconhecimento e da Identidade: o Ideal da Autenticidade

É no quadro dos fenómenos de individualismo, a perda de sentido e perda de liberdade, que Charles Taylor desenvolverá as premissas do ideal de autenticidade. Na sua proposta para uma política de reconhecimento, Taylor parte do princípio de que a nossa identidade é formada, em parte, “pela existência ou inexistência de

¹ Ideal moral é, segundo Taylor, “uma imagem do que seria um modo de vida melhor e mais elevado, em que melhor e mais elevado se definem, não em função do que desejamos ou necessitamos, mas relativamente a um padrão do que devemos desejar” (2009, p. 31).

reconhecimento” e, muitas vezes, “pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos” (Taylor, 1998, p. 45). O não reconhecimento pode afetar negativamente o outro, pode restringir e reduzir o outro “a uma maneira de ser falsa, distorcida” (1998, p. 45). Estas formas de agressão, projetadas pelo reconhecimento incorreto e indevido não são só, para Taylor, “uma falta de respeito devido”, mas também constitui uma subjugação “das vítimas de forma cruel”.² Assim, refere Taylor que “o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital” (1998, p. 46).

De certa forma, o discurso de reconhecimento e de identidade sempre fez parte das nossas vidas, com diferentes designações. No tempo do antigo regime das hierarquias sociais, Charles Taylor faz referência à noção de honra que existia, noção que só era aplicada a uma minoria que se distinguia das restantes pessoas. O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém colocava em causa. Esta noção de honra era uma conceção elitista, minoritária e que conduzia a grandes desigualdades sociais.

Contra esta noção de honra, temos a noção de dignidade, que surgiu com o “colapso das hierarquias sociais” (Taylor, 2000, p. 242), que hoje possui um sentido “universalista e igualitário”. Atualmente, nas sociedades democráticas, é muito comum falarmos em “dignidade dos seres humanos” ou “dignidade do cidadão”, que se estende a todas as pessoas. Na ótica de Taylor, foi a democracia que introduziu a “política de reconhecimento igualitário”,³ que tem a ver com a ideia de uma “identidade individualizada”, que é “aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim” (1998, p. 48). Ou seja, é a identidade que é verdadeira para consigo própria que vai de encontro à maneira própria de ser do indivíduo, ideal a que o autor dará o nome de

² Em relação ao feminismo e ao colonialismo, por exemplo, Taylor esclarece que sempre foram vítimas de uma posição de “auto depreciação” ao longo da história. Nas sociedades patriarcais, “as mulheres eram induzidas a adotar uma opinião depreciativa delas próprias”, interiorizando continuamente uma imagem da sua inferioridade, ao ponto de não conseguirem aproveitar as oportunidades para a sua emancipação. Esta debilitada autoestima também encontrou eco nos negros através da colonização. Os negros sempre foram vítimas da projeção que a sociedade branca fez deles: “inferiores”, “incivilizados”, bárbaros, “imagem essa que alguns dos seus membros acabaram por adotar”. Em relação às mulheres e negros, refere Taylor que “a sua auto depreciação torna-se um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão” (1998, p. 46).

³ Exemplo de como a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário: em vez dos conceitos de honra “Lord” ou “Lady”, passou-se ao tratamento generalizado de “Mr.” ou “Miss”, ou, mais informalmente, através dos nomes cristãos.

“autenticidade”. Partindo da premissa de que os seres humanos são providos de um “sentido intuitivo” sobre o “bem e o mal”, portanto, um sentido moral, Taylor considera que esta noção de autenticidade – ao contrário das perspectivas morais do passado, em que a fonte da moralidade era Deus ou a ideia de Bem, – provém da voz interior do indivíduo, ou seja, da atenção que prestamos aos nossos sentimentos “do fundo do nosso ser” (1998, p. 49).⁴

Neste sentido, o ideal da consciência moderna é “a conciliação entre importância moral e um tipo de contacto consigo mesmo” (1998, p. 49), isto é, é um autocontacto com o que existe de original em nós, com aquilo que a nossa voz tem algo de único para nos dizer. O princípio da singularidade significa “ser verdadeiro com a minha originalidade”, que tem a ver com a descoberta e articulação do “eu próprio” e a atualização desta potencialidade que é própria de mim (1998, p. 51). Assim, a forma original de ser não é o resultado da influência social e do estatuto social, mas a gestação do eu que se concebe no interior do ser. Desta forma, o entendimento da vida atual, de uma forma geral, tem a ver com o facto de cada indivíduo ter o seu próprio modo de “realizar a sua humanidade”, e isso é importante para encontrar o seu estilo de vida por si mesmo, sem se render à conformidade de um modelo imposto pela sociedade, pela geração anterior, ou pela autoridade religiosa ou política (Taylor, 2007, p. 475).

Importa referir que princípio da singularidade não pode ser compreendido monologicamente. Isto é, na perceção de Taylor, “as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição”.⁵ Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós – os “outros-importantes”.⁶ Desta forma, o pensador considera que a mente humana não é monológica, mas dialógica: a nossa identidade⁷ é sempre definida em diálogo sobre ou contra “as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós” (1998, p. 52). Neste enquadramento,

⁴ Charles Taylor refere que o filósofo que mais contribuiu para esta mudança foi Jean-Jacques Rousseau, uma vez que considerava a questão da moralidade como uma voz da natureza “dentro de nós”. A fonte de alegria e satisfação do homem é o “sentimento da existência”, isto é, a integridade ou a “salvação” do homem está na recuperação do contato moral autêntico consigo próprio. Da mesma forma, Taylor também se apoia na ideia de Herder da originalidade de cada ser humano, uma vez que cada pessoa “possui a sua própria medida”, premissa que “ganhou raízes profundas na consciência moderna” (1998, p. 50).

⁵ É importante referir que Charles Taylor considera a linguagem “no sentido lato”, ou seja, “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 outras do género” (Taylor, 1998, p. 52).

⁶ Na obra *Ética da Autenticidade*, Taylor refere-se aos “outros significativos” (Taylor, 2009, p. 47).

⁷ Charles Taylor considera a identidade como “aquilo que nós somos, de onde nós provimos. Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (Taylor, 1998, p. 54) e (Taylor, 2000, pp. 247-248).

a formação e a manutenção da nossa identidade são dialógicas ao longo da vida, porque pressupõe a sua constante negociação (aberta ou interior) com os outros.

Neste sentido, a importância do reconhecimento, como refere Taylor, é “universalmente admitida”, pois, no plano individual, a “identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os ‘outros-importantes’” (1998, p. 56), porque pode ir ou não ao encontro da nossa identidade, do que nós somos, do nosso ser mais profundo, da nossa autenticidade. Esta noção de identidade introduziu “uma nova dimensão na política de reconhecimento igualitário, que agora funciona como algo parecido a um conceito próprio de autenticidade” (1998, p. 57).

A Política de Reconhecimento Igualitário

No plano social, como já foi mencionado, a primeira mudança ocorreu do reconhecimento de honra para o reconhecimento da dignidade. Hoje em dia, a política de reconhecimento igualitário é uma política universalista que “dá ênfase à dignidade igual para todos os cidadãos”, visando a “igualdade de direitos e privilégios”.⁸ Assim, a política de igual dignidade tem como base a premissa universal de que todas as pessoas são “igualmente dignas de respeito”.⁹

Por outro lado, a “segunda mudança referente ao desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença”, compreendendo-se a política da diferença como a exigência do reconhecimento da “identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, de carácter singular de cada um”. Na percepção de Taylor, é precisamente esta “diferença” que tem sido “ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria” (1998, p. 58). Por outras palavras, só se reconhece aquilo que está estabelecido universalmente, porque todos possuem uma só “identidade”. Da mesma forma que a política de igual dignidade, a política da diferença também possui um “potencial universal”, na medida em que existe um potencial “para formar e definir a

⁸ Sublinha-se a polémica assente na política de reconhecimento igualitário, tal como nos indica Taylor: “Para algumas pessoas, a igualdade diz respeito só aos direitos civis e de voto; para outras, alarga-se à esfera socioeconómica”. No caso dos excluídos economicamente, têm necessitado de uma “ação de compensação através da igualdade” (1998, p. 58).

⁹ Recorrendo ao conceito de dignidade em Kant, refere Taylor que “o que provoca nos seres humanos o sentido de respeito era o nosso estatuto de agentes racionais, capaz de orientar as nossas vidas através de princípios”. Por outras palavras, o que importa aqui destacar, na percepção de Taylor, é um potencial humano universal, que garante a qualquer pessoa, *a priori*, o respeito universal (1998, p. 62).

própria identidade de cada pessoa, como indivíduo e como uma cultura” (1998, p. 62), potencialidade esta que deve ser respeitada de forma universal.

A controvérsia entre estes dois tipos de política, a política de igual dignidade, por um lado, e a política da diferença, pelo outro, tem a ver com o facto de ambos se excluírem mutuamente. Se o princípio de respeito igual (de igual dignidade) exige que todas as pessoas sejam tratadas à luz de critérios universais que ignoram a diferença, com base nos princípios da não-discriminação, os defensores da política da diferença criticam o princípio de respeito igual por lhes negar a identidade, fazendo com que as pessoas se tenham de ajustar a “um molde que não lhes é verdadeiro” (1998, p. 63). Assim, o princípio da política de igual dignidade, poderá ser, nas palavras de Taylor, “um reflexo de uma cultura hegemónica” que, com base na ideia de uma sociedade justa e “ignorante das diferenças”, poderão conduzir as minorias ou as culturas subjugadas à alienação, à subjugação de identidades e à discriminação, ainda que de forma inconsciente.

A este propósito, Taylor considera que “a combinação da liberdade igualitária e da ausência de diferenciação” continua a “ser um género tentador de pensamento” e que, por isso, a “margem para reconhecer a diferença é extremamente pequena” (1998, p. 71).

Assim, o tradicional modelo político liberal baseia-se no reconhecimento das capacidades universais, e na igualdade de direitos outorgados aos cidadãos, desconfiando, porém, de qualquer diferenciação dos papéis sociais.

A questão a saber é se uma política de igual dignidade, puramente liberalista e “processual”,¹⁰ que se baseia exclusivamente no reconhecimento das capacidades universais, tende a ser “homogeneizante”. Com recurso ao exemplo canadiano,¹¹ Charles Taylor considerará que não. É possível, com base num objetivo coletivo de sobrevivência, que uma sociedade se organize em torno de uma definição de vida boa, portanto,

¹⁰ Charles Taylor faz referência ao ensaio de Ronald Dworkin intitulado “Liberalismo” e à distinção que este faz entre dois tipos de “empenhamento moral”. Às opiniões que cada um de nós tem do “fim da vida”, “vida boa” e o sentido da vida, entre outros, Dworkin chama de “substantivo”. Mas ao esforço que todos nós temos de nos tratarmos de forma “igual e justa”, independentemente dos nossos objetivos, Dworkin chama de “processual”. Uma sociedade liberal, para este autor, é “aquela que não adota nenhuma visão substantiva em particular”, promovendo a “união à volta de um esforço processual forte, tratando as pessoas com igual respeito” (Taylor, 1998, p. 77).

¹¹ A Carta dos Direitos do Canadá, de 1982, ajustou o sistema político canadiano com um conjunto de exigências levantadas pelos canadianos franceses (quebequeses) e pelos povos indígenas. Segundo Taylor, o que estava em questão era o desejo de sobrevivência e de certas formas de autonomia por parte destes grupos, “bem como a capacidade de adaptar certos géneros de legislação considerados necessários à sobrevivência”. Assim, o Quebeque aprovou algumas leis no que concerne à língua, por exemplo: uma das leis regulamenta o acesso às escolas inglesas, que não permite a entrada de francófonos e imigrantes; outra lei pressupõe que “os negócios que envolvam mais de cinquenta empregados sejam realizados em francês”; a linguagem comercial também tem de ser realizada na língua francesa. Assim, em nome da “sobrevivência cultural”, o governo do Quebeque “impôs restrições” sobre os seus habitantes (Taylor, 1998, pp. 72-73).

“substantiva”, sem perder as referências dos direitos fundamentais próprias de uma sociedade liberal. Assim, contra o “liberalismo da neutralidade” (Taylor, 2009, p. 33), é possível assegurar um conjunto de objetivos coletivos de sobrevivência para as minorias, não para facilitar “as coisas às gerações de hoje”, mas para continuar a promover o reconhecimento e a identificação cultural às gerações futuras.

No caso dos quebequenses ou dos indígenas, trata-se da preservação de uma língua minoritária – a francesa, que, no caso de não ser preservada, poderia correr o risco de ser colocada à margem pela língua mais falada – a inglesa, bem como os seus usos e costumes.

Nesta senda, Taylor é apologista que “uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal” desde que “seja capaz de respeitar a diversidade” (Taylor, 1998, p. 80) de pessoas ou grupos que não partilham dos objetivos comuns, nunca deixando, porém, de consolidar as liberdades fundamentais que constituem a sua base. A oposição entre a “sociedade processual” e a “sociedade substantiva” nunca deixará de ser complexa e controversa, embora Taylor seja a favor da sua possível coexistência, contrariando, desta forma, as posições filosóficas de Dworkin e de Rawls. Contra o liberalismo que “ignora as diferenças”, Taylor relembra a tendência das sociedades atuais, cada vez mais multiculturais e “permeáveis” (receptivas à migração multinacional e à diáspora), situação que não permite, numa era secular,¹² uma “neutralidade cultural” radical do liberalismo. Neste sentido, Taylor é apologista de uma “variante hospitaleira” do liberalismo que tem como desafio o saber lidar com o sentido de marginalização multicultural, sem comprometer os seus princípios políticos básicos.

Na mesma linha de ideias, também Habermas refere, em relação à marginalização das classes sociais empobrecidas, e também em relação à “desigualdade de tratamento de mulheres e homens no local de trabalho” e à “discriminação de estrangeiros, minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais”, que as “experiências de exclusão, miséria e discriminação nos ensinam que os chamados direitos fundamentais clássicos só adquirem ‘valor igual’ para todos os cidadãos, quando acompanhados por direitos sociais e culturais” (Habermas, 2012, pp. 33-34).

¹² O significado de secularidade, ou era secular é, segundo Taylor, “um estágio decisivo no desenvolvimento da nossa situação moderna, em que crença e descrença podem coexistir como alternativas”. (2010, p. 179). As organizações políticas das sociedades pré-modernas eram, de alguma forma, garantidas pela fé, ligadas e baseadas em Deus; os Estados modernos (da civilização do Norte do Atlântico), por outro lado, estão livres desta conexão. A Igreja, por exemplo, está agora separada das estruturas políticas (com as devidas exceções). A religião ou a sua abstinência passou a ser um assunto privado.

O Valor Igual das Diferentes Culturas

Se, por um lado, a exigência que se tem estado a tratar diz respeito à possível legitimação jurídica da sobrevivência cultural, de um grupo ou grupos, admitido como objetivo coletivo num estado liberal, Taylor aborda uma outra exigência de reconhecimento por parte dos grupos excluídos ou marginalizados, que é, precisamente, o reconhecimento do valor igual das diferentes culturas. Na percepção de Taylor, a “possibilidade de rotura nas sociedades multinacionais existe, devido, em grande medida, à ausência, entre os grupos, de reconhecimento do igual valor” (1998, p. 84). Se o reconhecimento é essencial para a formação do indivíduo, como já foi referido, o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto são promovidos, atualmente, ao estatuto de ofensa.

Uma das causas para este reconhecimento incorreto, nos dias de hoje, deve-se, por um lado, ao passado colonial das sociedades liberais do ocidente, onde o colonizador conseguiu projetar no outro uma imagem depreciativa dele mesmo e, por outro lado, à imposição de algumas culturas sobre outras, que continuam a marginalizar “segmentos da sua população oriundos de outras culturas”.¹³ Tendo em conta que “os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia, inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados”, a defesa pela liberdade e pela igualdade deve, na ótica de Taylor, passar “por uma reformulação dessa imagem” (1998, p. 86).¹⁴

As exigências por parte dos grupos subjugados ou excluídos, de uma forma geral, assentam na premissa de que se deve pressupor um respeito igual para todas as culturas. As causas para a alegada falta de respeito igual para todas as culturas prendem-se com os juízos de valor corrompidos ou deturpados que só têm em conta um conjunto de critérios pré-definidos da cultura dominante e que, por isso, menosprezam ou excluem tudo o que seja diferente. Por outro lado, se não existir previamente este tipo de juízos de valor pré-concebidos, será um fator decisivo para “posicionar todas as culturas, mais ou menos, ao mesmo nível”. Neste sentido, considerando que todas as culturas têm algo a dizer “sobre

¹³ Entre os excluídos, Taylor também fala das mulheres e da luta feminista (1998, p. 84).

¹⁴ Com efeito, Taylor faz referência, por exemplo, à questão da exigência para se alterar o cânone dos “autores-referência” que é constituído, maioritariamente, por “homens brancos, falecidos”, de forma a incluir mulheres e autores de culturas não-europeias. Da mesma maneira, também menciona a exigência da criação de cursos centrados na cultura africana para escolas secundárias onde os estudantes sejam maioritariamente negros. A ideia não é só denunciar as tendências da educação da cultura dominante, que muitas vezes omite e exclui o outro, mas também a de proporcionar o devido reconhecimento àqueles que, até hoje, são vítimas de exclusão.

todos os seres humanos”, Taylor considera que esta é a premissa-chave, o “pressuposto” que poderá servir de ponto de partida para se abordar “o estudo de qualquer outra cultura” (1998, p. 87). No entanto, diante de culturas que são totalmente diferentes, “a noção do que deve ser valorizado” será desconhecido. Desta forma, Taylor propõe uma “fusão de horizontes” para se ultrapassar este problema.

O Horizonte Fundido de Critérios ou a Fusão de Horizontes

A fusão de horizontes ou horizonte fundido de critérios, termo que Taylor retomará de Gadamer,¹⁵ pode-se definir como uma movimentação “num horizonte mais alargado, dentro do qual se parte 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” (1998, p. 87). Por outras palavras, o horizonte fundido de critérios é a transformação dos nossos critérios através do “estudo sobre o outro, de forma que não estamos só a julgar através dos nossos critérios individuais” (1998, p. 87). Na perspectiva tayloriana, a fusão de horizontes impede, desta forma, as políticas homogeneizantes, valorizando, assim, todas as culturas com o pressuposto do seu igual valor.

Preocupado de que todos devem ter os mesmos direitos civis e de voto, independentemente da raça, sexo ou cultura, Taylor afirma que todos também merecem o pressuposto de que as culturas têm valor. Tal pressuposto não pode ser entendido como um ato de solidariedade ou de condescendência para com outras culturas, porque isso implicaria, para além de um “paternalismo intolerável”, um conjunto de critérios pré-

¹⁵ A fim de se adquirir uma melhor compreensão deste termo, Maria Luísa Silva explica a utilização hermenêutica de “fusão de horizontes”, de Gadamer: “todo aquele que quer compreender, por exemplo, um texto ou um documento do passado, parte já do efeito que, sobre a sua situação histórica concreta, exerce esse mesmo texto ou tradição e não de um ponto de partida neutro ou desinteressado. Na própria imediatidade aparente com que alguém se dirige para uma determinada obra ou tradição, atua já sempre, de uma forma sub-reptícia, o efeito da receção dessa mesma obra ou tradição. É verdadeira tarefa de uma hermenêutica tomar consciência do poder exercido por este efeito em toda a compreensão. O que significa que é necessário perceber, antes de mais, que não existe para a intérprete a possibilidade de uma compreensão pura, sem pressupostos (...). Assim, a fusão de horizontes “é um ideal crítico do modelo da consciência reflexiva moderna e do seu voto de uma compreensão neutra e exata. Procura devolver hoje ao sujeito compreensor a verdadeira dimensão da sua distância, indicando-lhe o caminho da relação ao outro como única via de superar a usura narcísica da verdade e, com ela, evitar a conversão ideológica do pensar. No consenso ou fusão alcançado, ou ainda sempre por alcançar, exprime-se então toda uma maneira de compreender, que não representa já a verdade de um ou de outro, mas, pelo contrário, uma síntese aberta a novas glosas e novos comentários. Isto quer dizer que a verdade hermenêutica não é subjetiva, mas intersubjetiva, sempre ligada à condição horizontal ou dialógico questionante do ser humano (Silva, 1992, pp. 128-129).

concebidos que influenciariam o estudo de outras culturas com base em categorias da civilização do Norte do Atlântico. Se todas as culturas exigem respeito, de maneira alguma se pode utilizar os nossos critérios para julgar as outras civilizações e culturas, porque, neste caso, estaríamos a aplicar uma política da diferença homogeneizante e etnocêntrica, tornando as pessoas e culturas todas iguais. Assim, este pressuposto exige, não um conjunto de juízos de valor distorcidos ou falsos, mas uma “disposição” para uma maneira nova de compreender as coisas, que nos obrigue a “deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes”, abrindo, desta forma, o caminho para a descoberta do valor intrínseco das culturas. Assim, o verdadeiro reconhecimento das diferenças significa o “reconhecimento do igual valor de diferentes maneiras de ser” (2009, p. 62). Ou seja, é necessário, para a obtenção de um horizonte fundido de critérios, ter a consciência da influência que a minha cultura tem em mim, e partir do pressuposto de que será muito difícil atingir os votos de uma compreensão neutra e exata de uma determinada cultura, embora seja este o objetivo ideal a atingir para o estudo de uma cultura.¹⁶

O reconhecimento mútuo da diferença, portanto, sobre o igual valor das diferentes maneiras de ser, implica mais do que uma adesão a este princípio, pois exige uma partilha de “padrões valorativos em função dos quais se verifique serem iguais as identidades em referência”. Neste sentido, Taylor apela a “uma concordância fundamental sobre o valor, sem o qual o princípio formal da igualdade é vazio e fictício” (2009, p. 63). A finalidade de um horizonte fundido de critérios não só pressupõe o estudo do outro, da sua cultura e do seu pensamento; não implica somente uma disposição moral íntegra por forma a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes, mas também exige um diálogo, uma negociação dos critérios valorativos a tratar. Para que diferentes culturas consigam compreender as contribuições que uma pode oferecer à outra, ou a interpretação que uma poderá ter em relação à outra, de qualquer norma ou valor, será necessário que se crie “novos vocabulários de compreensão”, que surge através do diálogo e da criação de uma linguagem comum e, conseqüentemente, de novos critérios valorativos.

Neste sentido, é possível desenvolver novos critérios valorativos através do estudo do outro, da sua cultura e do seu pensamento. Isto implica necessariamente uma disposição natural para uma maneira nova de compreender as coisas, que poderá pressupor uma eventual deslocação dos critérios pré-estabelecidos em função da fusão de

¹⁶ É importante sublinhar, de novo, aquilo que Charles Taylor referiu a propósito do horizonte fundido de critérios: é a transformação dos nossos critérios através do “estudo sobre o outro, de forma que não estamos só a julgar através dos nossos critérios individuais” (Taylor, 1998, p. 87).

horizontes que daí poderá advir. O que se pretende, sem dúvida, é a obtenção de um acordo sobre o valor de um determinado tópico/tema/ideia/conceito que, normalmente, possui diferentes interpretações numa perspetiva intercultural e multicultural e que, por isso, poderá originar conflitos sociais nacionais e internacionais. Desta forma, o valor atribuído a um determinado tópico só poderá surgir através de uma “negociação” dos critérios valorativos a tratar, podendo surgir a necessidade – para se atingir tal feito – de se criarem novos vocabulários de compreensão que poderão surgir através do diálogo e da criação de uma linguagem comum.

Considerações Finais: Diferenças entre Hermenêutica Diatópica e o Horizonte Fundido de Critérios

É importante referir que Boaventura de Sousa Santos propõe uma noção semelhante à fusão de horizontes de Charles Taylor, a que deu o nome de hermenêutica diatópica.¹⁷ Todavia, a nosso ver, tem prevalecido alguma confusão sobre estas noções. A hermenêutica diatópica é um conceito ligeiramente diferente do horizonte fundido de critérios, de Charles Taylor. A noção de Taylor vai beber a uma noção de Gadamer, que

¹⁷ Com efeito, a hermenêutica diatópica “baseia-se na ideia de que os *topoi* [*Topoi*: ponto comum de partida de uma argumentação. Consiste, segundo Boaventura de Sousa Santos, como “os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Quando os *topoi* são usados numa cultura distinta, os *topoi* podem-se tornar altamente vulneráveis e problemáticos”] de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem” (Santos, 1997, p. 23).

A proposta para uma hermenêutica diatópica não tem como objetivo colmatar a “insuficiência cultural” ou “completar a incompletude das culturas”, mas tem como função “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola” (1997, p. 23), para, desta forma, se tentar atingir consensos e pontes de entendimento intercultural que se podem concretizar através da identificação de preocupações isomórficas e as diferentes respostas que fornecem para elas. A hermenêutica diatópica pressupõe um diferente procedimento de “criação de conhecimento”, pois “exige uma produção de conhecimento coletiva, interativa, intersubjetiva e reticular” que, na opinião do Boaventura de Sousa Santos, oferece “um amplo campo de possibilidades para os debates” de assuntos atuais como multiculturalismo, pós-colonialismo, universalismo, relativismo, entre outros (1997, p. 28).

É importante realçar que a hermenêutica diatópica surge na sequência de uma noção que se opõe a uma visão essencialista dos direitos humanos ocidentais (que tende a aplicar os valores e direitos humanos como sendo universais). Com efeito, Boaventura de Sousa Santos considera que, enquanto se conceber os direitos humanos como universais, continuar-se-á a operar uma forma de globalização hegemónica (localismo globalizado), com impactos irreversíveis noutras civilizações e culturas. O autor critica severamente o discurso hegemónico de “marca ocidental-liberal” dos direitos humanos”, que pode ser encontrada, por exemplo, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, documento de 1948 – cuja elaboração não contou com a participação da maior parte dos países do mundo – onde, importa assinalar, é atribuída uma maior importância dos direitos cívicos e políticos em relação aos direitos sociais e culturais. Contra a perspetiva ocidental e “imperialista” dos direitos humanos e tendo consciência da importância do diálogo intercultural de direitos humanos, Boaventura de Sousa Santos propõe uma reconceptualização dos direitos humanos compreendidos como direitos humanos multiculturais.

propõe uma fusão de horizontes; a noção de Boaventura de Sousa Santos não propõe uma fusão, mas a capacidade de poder olhar uma mesma realidade, uma mesma tópica ou uma mesma temática a partir de perspectivas culturais diferentes, estabelecendo, a partir daí, o respetivo diálogo. No entanto, considera-se que a noção de fusão de horizontes de Charles Taylor pressupõe um caminho diferente, em termos interculturais e multiculturais, da hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos, por duas razões:

Em primeiro lugar, é importante referir que a hermenêutica diatópica tem a capacidade de ter um pé numa cultura e outro pé, noutra. Ou seja, a hermenêutica diatópica tenta vislumbrar uma mesma temática a partir de diferentes perspectivas culturais, desenrolando-se, de seguida, o diálogo intercultural/multicultural. Este aspeto talvez represente uma vantagem, dependendo do ponto de vista, se se pretender permanecer conectado aos valores culturais de origem sem ser perturbado por influências externas. Apesar de a hermenêutica diatópica pressupor uma compreensão do ponto de vista do outro e dos seus valores culturais, esta compreensão assenta, muitas vezes, numa compreensão meramente teórica e parcial, uma vez que não se desconecta das influências da cultura original, prevalecendo apenas uma compreensão demasiado racional (e talvez por vezes fragmentada) do outro e da cultura do outro.

Por outro lado, se a hermenêutica diatópica se efetiva através de uma compreensão mais racional e teórica da cultura do outro, um horizonte fundido de critérios (fusão de horizontes) implica uma transformação dos nossos critérios individuais através do estudo do outro e das suas culturas. Ou seja, a fusão de horizontes, muitas vezes, implica uma transformação cultural/espiritual profunda dos nossos critérios valorativos que ultrapassa a dimensão pragmática e racional da hermenêutica diatópica. Através dela, eu não só contemplo o outro, como também eu sou o outro que, simultaneamente, deixou de ser “outro”. Da mesma forma, a outra cultura, que me era estranha, deixou de ser “outra” e deixou de ser “estranha”. Deste ponto de chegada, surge, muitas vezes, a criatividade inesperada para a resolução séria de conflitos de ordem multicultural e intercultural.

Neste enquadramento, em segundo lugar, o horizonte fundido de critérios poderá pressupor a criação de novos vocabulários de compreensão e a criação de uma linguagem comum em torno do conceito/tópico a tratar, que a hermenêutica diatópica não prevê. Desta forma, por um lado, assumindo-se que se pretende contemplar uma mesma realidade e a mesma temática a partir de dimensões culturais diferentes – que vai ao encontro da proposta de Boaventura de Sousa Santos – considera-se, por outro lado, que a noção de fusão de horizontes de Taylor prevê a possibilidades de outros desfechos que

poderão dar origem a negociações inteiramente diferentes e mesmo a possibilidade de criação de novos conceitos, ampliando, com isto, as possibilidades de uma eventual negociação intercultural/multicultural.

Estas diferenças, no entanto, de maneira alguma retiram a importância da hermenêutica diatópica num mundo globalizado, multicultural e intercultural. A hermenêutica diatópica assenta nos princípios fundamentais da dignidade humana, no facto de todas as culturas possuírem igual valor e de acreditar que todos os países, culturas e pessoas, sobretudo as do Sul, têm o direito à voz e o direito de se pronunciarem. Considera-se que abraçar as premissas da hermenêutica diatópica é um compromisso sério e delicado, não só para se compreender melhor as várias nuances da multiculturalidade e interculturalidade dos tempos atuais, como também é um passo lógico e responsável para se resolver muitos conflitos de ordem nacional e internacional. Quando o conceito de tempo se tornou efémero em sociedades altamente tecnológicas, informatizadas, burocratizadas e industrializadas, a noção de hermenêutica diatópica assume uma renovada importância, uma vez que nunca perde a consideração e o valor por outra cultura, nem nunca se esquece, sobretudo, da importância da voz do outro e daquilo que ele tem para dizer.

A noção de fusão de horizontes ultrapassa o conceito de tempo cronológico e as barreiras da acumulação técnica e racional. Uma vez alcançada uma fusão de horizontes, jamais se perderá a consideração e o valor por outra cultura, porque também se é essa mesma cultura, nem nunca se esquecerá da voz do outro porque também se é essa mesma voz, sem nunca, contudo, perder a suas raízes culturais e voz originárias.

Referências bibliográficas

- Habermas, J. (2012). *Um Ensaio Sobre a Constituição da Europa*. Lisboa: Edições 70.
- Santos, B. de S. (1997). “Por uma conceção multicultural de direitos humanos”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 48.
- Silva, M. L. (1992). “Da fusão de horizontes ao conflito das interpretações: a hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur”. *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 1, nº 1.
- Taylor, C. (2000). *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola.
- . (2009). *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70.

- . (2007). *A Secular Age*. United States of America: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . (2010). *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto e Grafia.
- . (1998). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.