http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-78092

O reconhecimento da diversidade: a educação e a ética da autenticidade no multiculturalismo de Charles Taylor

Marcos Rohling[*]

Resumo: O presente artigo tem por finalidade discutir a educação na ética da autenticidade de Charles Taylor, particularmente, no que se refere às suas discussões concernentes ao reconhecimento da diversidade e da diferença. Assim, o presente texto será composto de três etapas: (i) na primeira, buscar-se-á compreender a antropologia filosófica de Taylor, especialmente no que tange à sua visão da modernidade liberal, à crítica ao atomismo e à discussão sobre a identidade moderna e as fontes do *self*, tendo em vista o entrelaçamento entre individualidade e bem; (ii) na segunda, aprofundar-se-á a análise da ética da autenticidade e do multiculturalismo, compreendendo-a como uma ética de fidelidade a si mesmo; e, (iii) por fim, na terceira parte, propor-se-á situar a educação no contexto mais amplo da obra do autor, bem como sustentar que a concepção ética de Taylor é indispensável para a valorização da singularidade individual e do reconhecimento das diferenças culturais.

Palavras-chave: Diversidade; Reconhecimento; Educação; Autenticidade; Charles Taylor.

[*] Doutor em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor em Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Catarinense (IFC). E-mail: marcos_roh@yahoo.com.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/1426156565430729. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8379-3581.

The Recognition of Diversity: The Education and the Ethics of Authenticity in Charles Taylor's Multiculturalism

Abstract: This article aims to discuss education in Charles Taylor's ethics of authenticity, particularly with regard to his discussions on the recognition of diversity and difference. Thus, this text will be composed of three stages: (i) in the first, it seeks to understand Taylor's philosophical anthropology, especially with regard to his vision of liberal modernity, the critique of atomism and the discussion on modern identity and the sources of the self, considering the intertwining between individuality and good; (ii) in the second, it delves deeper into the analysis of the ethics of authenticity and multiculturalism, understanding it as an ethics of fidelity to oneself; and, (iii) finally, in the third part, it proposes to situate education in the broader context of the author's work, as well as to argue that Taylor's ethical conception is indispensable for the valorization of individual singularity and the recognition of cultural differences.

Keywords: Diversity; Recognition; Education; Authenticity; Charles Taylor.

El Reconocimiento de la Diversidad: la Educación y la Ética de la Autenticidad en el Multiculturalismo de Charles Taylor

Resumen: El propósito de este artículo es discutir la educación en la ética de la autenticidad de Charles Taylor, particularmente en lo que respecta a sus discusiones sobre el reconocimiento de la diversidad y la diferencia. Así, el presente texto estará compuesto por tres etapas: (i) en la primera, se buscará comprender la antropología filosófica de Taylor, especialmente en lo que respecta a su visión de la modernidad liberal, la crítica al atomismo y la discusión sobre la identidad moderna y las fuentes del *self*, considerando el entrelazamiento entre la individualidad y el bien; (ii) en el segundo se profundizará en el análisis de la ética de la autenticidad y del multiculturalismo, entendiéndola como una ética de la fidelidad a si mismo; y, (iii) finalmente, en la tercera parte, se propondrá ubicar la educación en el contexto más amplio de la obra del autor, así como sostener que la concepción ética de Taylor es indispensable para la valorización de la unicidad individual y el reconocimiento de las diferencias culturales.

Palabras clave: Diversidad; Reconocimiento; Educación; Autenticidad; Charles Taylor.

Introdução

Charles Taylor (1931-) é considerado um dos mais importantes e ativos pensadores da atualidade, desenvolvendo uma filosofia bastante ampla, trilhada desde a filosofia analítica, passando por diferentes matrizes até chegar à hermenêutica filosófica, no âmbito das quais se tem dedicado a escrever, principalmente, sobre psicologia, epistemologia, filosofia da ciência, filosofia da linguagem, filosofia e sociologia da religião, história das ideias, filosofia moral e teoria política e social. De fato, a sua produção filosófica traz a marca de elementos de diferentes tradições filosóficas. Por isso, referindo-se ao respeito e ao prestígio do filósofo canadense, Tully dirá que, numa era de especialização, Taylor é um dos poucos pensadores que tem desenvolvido uma filosofia compreensiva que fala a respeito das condições da idade contemporânea de uma forma que é atraente aos especialistas de várias disciplinas, ao mesmo tempo em que é compreensível para o leitor em geral (Tully, 1994, p. xiii).

No âmbito da filosofia política, a discussão levantada pelo filósofo está voltada à noção de que a sociedade moderna negligencia o modo pelo qual os indivíduos surgem dentro de contextos sociais, o que se projeta na sua defesa da ética da autenticidade e na política do reconhecimento[1]. Ainda

[1] Por valorizar a ideia de que a identidade dos indivíduos surge de elementos sociais que a modernidade negligenciou, boa parte da literatura filosófica recente tem identificado a sua obra como pertencendo ao comunitarismo, ainda que exista um certo protesto do autor quanto a esse tipo de enclausuramento teórico e de classificação. De fato, Taylor rejeita a identificação comunitarista, como ocorre com outros pensadores desse debate, mas é inegável que se coloca no lastro dos mais importantes críticos do liberalismo moderno e da sociedade que enviesa, sobretudo, aquela que surge de visões como as de Rawls. No texto *Propósitos Entrelaçados: o Debate Liberal-Comunitário*, o autor explica que há uma confusão latente ao debate e que, desse ponto de vista, não há uma oposição abrupta entre as posições, dadas nos termos de questões ontológicas, que se referem àqueles elementos que se aceitam como últimos na ordem de explicação, e questões de defesa, que tangem à posição moral ou política que são adotadas (Taylor, 2000, p. 197-202). Nesse sentido, Taylor afirma que a relação entre essas questões é complexa: de um lado, elas são distintas no sentido de que se se tomar uma posição com relação a outra, disso não se segue que se incline para a outra; de outro lado, elas não são "[...] independentes por completo, já que a posição que se toma no nível ontológico pode ser parte do pano de fundo essencial da concepção que se defende. Ambas as relações, a de distinção e a de vinculação, são avaliadas inadequadamente, o que instala a confusão no debate" (Taylor,

que o autor não tenha tomado a educação como uma temática de relevo em seu trabalho, ela aparece em referências ocasionais e secundárias, mas com grande envergadura e contribuição em termos de desdobramentos para a relação entre educação e justiça nos termos da valorização da diversidade e do reconhecimento – especialmente a partir da sua concepção de ética da autenticidade. De fato, desde a ética da autenticidade, a educação assume um papel central no reconhecimento da singularidade de cada indivíduo e no respeito à diversidade cultural. Taylor argumenta que, em uma sociedade marcada pelo pluralismo e pelo multiculturalismo, a autenticidade não deve ser vista como um simples ato de expressão pessoal, mas como um processo ético de autorrealização que se dá em diálogo com o outro e com a sociedade. Assim, a educação torna-se um processo essencial para o desenvolvimento das pessoas em sociedades diversas, estabelecendo uma articulação entre a singularidade individual e o reconhecimento numa sociedade multicultural.

Em vista disso, o presente artigo tem por finalidade discutir a educação desde a ética da autenticidade de Taylor, particularmente no que se refere às suas discussões concernentes ao reconhecimento da diversidade e da diferença. Assim arquitetado, o presente texto será composto de três etapas: (i) uma primeira voltada à compreensão da antropologia filosófica, especialmente no que tange a sua compreensão da modernidade liberal e da crítica ao atomismo, bem como a sua discussão sobre a identidade moderna e as fontes do *self*, nos termos do entrelaçamento da individualidade e do bem; (ii) num segundo momento, aprofunda-se a discussão da visão da ética da autenticidade e do multiculturalismo; e, (iii) na terceira etapa, finalmente, tem-se o intento, de um lado, de localizar a educação no quadro maior da

2000, p. 198). Também, no mesmo sentido, no prefácio de *As Fontes do Self*, o autor se posiciona de forma intermediária, pois, de um lado, reconhece que a identidade moderna é muito mais rica em fontes morais do que concedem seus detratores e, de outro, advoga que essa riqueza se torna invisível em virtude de uma linguagem filosófica empobrecida dos seus zelosos defensores (Taylor, 2011a, p. 11). Em vista disso, posiciona-se como crítico do liberalismo, muito embora não pretenda a sua supressão. Por isso, Taylor é um defensor dos valores liberais, mas não suprime que esses valores, que constituem a identidade do indivíduo autônomo e autodeterminante, requerem uma matriz social (Kerr, 2004, p. 89).

obra do autor e, de outro, de defender que a concepção ética de Taylor não apenas é consistente com a educação, de forma mais significativa, como é necessária. Espera-se, assim, afirmar que a concepção ética de Taylor aponta para a necessidade de que a educação reconheça que cada ator do processo educacional traz em si a marca da autenticidade, que deve ser preservada, protegida e estimulada como expressão de sua singularidade.

As bases da antropologia e a modernidade liberal: a crítica ao atomismo

A obra de Taylor é decisivamente vinculada à antropologia filosófica (Taylor, 1985, p. 1; Costa, 2001), de forma a se predicar que todas as suas discussões no campo da moral, da política, da epistemologia, da religião e da ontologia, entre outras tantas a que deu causa, encontram-se na encruzilhada do fenômeno humano[2]. Por isso,

> O retorno à antropologia como base para as ciências humanas, a crítica ao liberalismo procedimental, bem como as advertências em relação a alguns equívocos do multiculturalismo, as expressões humanas e o problema da linguagem designativa, o significado dos sentimentos morais, o homem como animal que se auto-interpreta, a reformulação do pensamento político-liberal são alguns exemplos das várias posições que Taylor desenvolve ao longo dos seus textos, os quais têm como eixo metodológico a leitura hermenêutica-antropológica do fenômeno humano em sua expressividade histórico-cultural na esfera da ação. Desse modo, o objeto de

[2] É relevante fazer-se, aqui, um breve apontamento: Taylor é frequentemente associado ao comunitarismo e, como já se indicou, não se trata de um rótulo com o qual o autor se sinta tão confortável, tendo em vista dizer que, muito embora existam diferenças genuínas, há também uma grande variedade de propósitos entrelaçados e confusão entre os autores que participam desse debate. Vê-se que é preciso certo cuidado sobre a questão da filiação de Taylor ao comunitarismo, pois ele pode ser considerado um pensador comunitarista do ponto de vista da ontologia, através da qual se concebe que a referência à comunidade é indispensável a toda explicação da subjetividade, da ação e do raciocínio prático, por meio da qual a identidade do *self* é vinculada a uma ontologia moral.

> Taylor é o homem como animal que se auto-interpreta para dar sentido a si mesmo em sua vivência mundana (Araújo, 2004, p. 14).

Dessa feita, os seus escritos revelam, como pano de fundo, a ideia básica de que o homem é um ser ao qual o mundo se apresenta, não do nada, mas já carregado de significado, de diferentes qualidades intrínsecas diante das quais articula o senso moral. Dessa perspectiva, o homem, é, assim, ação, corpo, relação, ético-moral, político, situado num espaço dialógico (Foschiera, 2008, p. 41-42). Com isso, como sugere Costa (2001), num capítulo em que sumariza a antropologia filosófica tayloriana, entende-se que esta é constitutivamente interpretativa e comparativa, pois que não pretende alcançar um ponto de vista absoluto e objetivo, mas, de forma diversa, limita-se a oferecer os melhores relatos (*best accounts*) daquilo que existe de articulável na experiência moral dos indivíduos que submete às interrogações. E, nesse sentido, as ideias principais do autor são aquelas de avaliações fortes e fracas, quadros de referência indubitáveis, articulações, *self* – isto é, o agente humano enquanto portador de uma identidade, de um determinado tipo de orientação no espaço moral. Diante da questão "que é o homem?", de um ponto de vista histórico e cultural, Taylor apresenta outra: "que coisa somos nós?", ou, de outro modo, "que coisa é o *self*?". Segundo Costa (2001, p. 111-113), o filósofo está convicto de poder retornar a pensar, de modo adequado, a unidade e a variedade do homem, objetivo último que representa o verdadeiro motor da sua pesquisa pessoal.

É nesse quadro referencial que radica a sua pesquisa sobre a modernidade e as perspectivas moral e política que enseja. E, como afirmam Mulhall e Swift (1996, p. 147), a obra de Taylor, no campo da teoria política, constitui uma interpretação fundamentalmente analítica da cultura moral e política Ocidental, dentro da qual o liberalismo desempenha um importante papel, tendo-se em vista ser a principal corrente da cultura moderna. Assim, não pretendendo rechaçar o liberalismo em si mesmo, o filósofo pensa que algumas de suas teses fundamentais merecem ser atendidas com muita seriedade, desde que sejam separadas das várias explicações ou defesas equivocadas que sobre elas se tem feito.

Taylor não pretende a substituição da modernidade, mas, para ser justo, pretende um afastamento daqueles elementos que a tornam não apenas confusa, mas separada dos contextos que a sustentam. Assim, o principal problema que observa nas teorias liberais é a defesa que fazem do *atomismo*. O atomismo consiste naqueles aspectos que caracterizam as:

> [...] doutrinas do contrato social que floresceram no século XVII, e também as doutrinas posteriores que, sem necessariamente fazer uso da noção de contrato social, delas herdaram a ideia de que a sociedade é constituída, em algum sentido, pelos indivíduos, para realizar seus fins que são primeiramente individuais. [...] O termo igualmente se aplica às doutrinas contemporâneas voltadas à teoria do contrato social, ou àquelas que tentam defender, em algum sentido, a prioridade do indivíduo e dos seus direitos sobre a sociedade, ou àquelas que apresentam uma concepção puramente instrumental da sociedade (Taylor, 1985, p. 190-191, tradução minha).

O atomismo volta-se àquela defesa, tão fortemente formulada, da primazia dos interesses dos indivíduos que os encoraja a negligenciar as obrigações que têm de sustentar a comunidade a qual pertencem e devem a sua identidade, como o revela o individualismo liberal moderno[3]. Este retira sua força social principalmente da doutrina iluminista da autonomia e da autossuficiência do indivíduo. Dessa perspectiva, a sociedade é a composição de indivíduos desconectados, os quais são portadores de direitos inalienáveis (Kerr, 2004, p. 88-89). Nesse quadro, a ideia central do atomismo, como Taylor o entende, é a pressuposição de muitas teorias políticas, bem como de políticas e práticas sociais, que tomam como fundamental e inquestionável a primazia dos interesses e dos direitos do

[3] Parte da visão antropológica de Taylor é dada na aceitação da concepção de Aristóteles de animais sociais e políticos, pois que o ser humano não é autossuficiente fora de uma *polis*. Isto é, como agentes morais livres e autônomos, o ser humano alcança e mantém sua identidade somente quando se sujeita voluntariamente ao bem comum dentro de um certo tipo de cultura compartilhada (Kerr, 2004, p. 88-89).

indivíduo, ao mesmo tempo que negligencia e, até mesmo nega, pressupostos pré-modernos no sentido da primazia da obrigação, como seres humanos, para com a sociedade (Taylor, 1985, p. 188).

De fato, *As Fontes do Self*, de Taylor (2011a), é uma obra devotada à análise da gênese da estrutura da identidade do homem moderno, na qual o liberalismo aparece como a principal corrente nos domínios da política e da moral. Para Taylor, essa visão de sujeito é oriunda de uma tradição epistemológica, a saber, a do dualismo cartesiano[4]. Essa perspectiva conduziu ao entendimento de um indivíduo separado do mundo dos objetos, de tal modo a implicar mudanças não apenas na seara da epistemologia, mas também na política e na moral. Assim, a consequência básica é a de que o sujeito é anterior à própria sociedade a qual, no quadro maior das experiências modernas, passa a ser compreendida como fruto das vontades e dos direitos individuais. No entanto, essa é uma imagem equivocada do ser humano e da sociedade, pois, na opinião do filósofo canadense, a sociedade é anterior ao indivíduo; isso sugere que o indivíduo se constitua de fins que não sejam escolhidos por ele, mas dados em função da sua existência em contextos culturais compartilhados no convívio social[5].

A identidade moderna e as fontes do *Self*: o entrelaçamento da individualidade e do bem

Em *As Fontes do Self*, Taylor (2011a) afirma que pretende examinar as várias facetas da identidade moderna e, nesse sentido, tem a necessidade de se fazer o rastreamento de várias vertentes modernas do que é ser um agente

[4] Importa ter presente que, para Taylor, a filosofia da mente, a teoria do conhecimento e a filosofia moral são entrelaçadas com a teoria social e política. Desse ponto de vista, políticas e práticas sociais são afetadas por teorias filosóficas, mesmo que estas possam ser justificativas elaboradas após os eventos (Kerr, 2004, p. 88-89).

[5] É importante ressaltar, uma vez mais, que Taylor não pretende rejeitar a modernidade ou apresentá-la como a inevitável realização de um caminho de emancipação. Para o autor, a modernidade traz consigo possibilidades que ainda não foram expressas, isto é, que precisam ainda ser formuladas.

humano, uma pessoa ou um *self*, o que conduz à irrenunciável discussão sobre como as representações do bem evoluíram. Por isso, individualidade e bem ou, nos seus sinônimos, identidade e moralidade, mostram-se intrinsecamente entrelaçados (Taylor, 2011a, p. 15). Essa tarefa, todavia, não se mostra muito simples porque, para Taylor, a filosofia moral contemporânea tem abordado tais questões de forma tão estreita que as relações que o autor pretende elucidar se aparentam incompreensíveis em seus termos.

Entendida desse modo, segundo a explicação de Miranda, a empreitada filosófica do autor é, de certo modo, recuperar as descrições morais sobre as quais se sustentam as crenças e intuições morais compartilhadas dos indivíduos, que têm duas facetas: por um lado, elas se parecem muito com os instintos; por outro, parece que implicam uma pretensão a respeito da natureza e da condição dos seres humanos. Desde essa segunda perspectiva, as crenças morais são provocadas por uma certa ontologia do ser humano e constituem uma *avaliação forte*: implicam distinções entre o correto e o errado, que não recebem a sua validade dos desejos individuais, inclinações ou opções concretas, mas que se mantêm independentes delas e oferecem critérios para avaliar o seu valor (Miranda, 2014, p. 76). Dessa feita,

> Todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos "viscerais", mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos. As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados (Taylor, 2011a, p. 20).

Assim, são as ontologias morais que articulam as diversas intuições humanas. De fato, Taylor reconhece que o exame dessas ontologias morais, ainda que possa ser difícil, é uma empreitada irrenunciável[6], porque há uma

[6] Sobre isso, Taylor acrescenta que "[...] alguns naturalistas propõem que se tratem todas as ontologias morais como histórias irrelevantes, sem validade, enquanto eles mesmos continuam a discutir como todos nós sobre que objetos são adequados e que reações são

conexão entre a expressão das crenças morais e uma determinada ontologia, não se pode prescindir da análise dessa última na tarefa da compreensão da identidade moderna. Uma vez que tenha ficado clara essa vinculação, deve-se ter presente quais são as bases do mundo moderno para o autor canadense. Segundo Taylor (2011a, p. 24-28), são quatro as suas bases, a saber: (i) a cultura moderna é marcada pelo reconhecimento do respeito ao ser humano em termos de direitos; (ii) esses direitos não são, nesse aspecto, expressão de uma lei natural, mas, ao contrário, de um poder que deve ser realizado, chegando ao ponto mesmo de renunciá-lo, ligando, assim, o gozo dos direitos à autonomia; (iii) a importância que se atribui ao fato de se evitar o sofrimento como parte do que integra a noção de respeito; e (iv) a afirmação da vida cotidiana na direção da elevação da atividade produtiva e da vida familiar como os fatos centrais do bem-estar individual (Miranda, 2014, p. 77).

Na sequência da sua argumentação, Taylor amplia a sua discussão de modo a abarcar os eixos do pensamento moral. Sobre isso, o autor crê que as intuições morais e o próprio pensamento moral se erigem em torno de três eixos fundamentais, notadamente: (i) as relações dos indivíduos com outros seres humanos, marcadas pelo sentido de respeito e de obrigação quanto a eles; (ii) a ideia de que se tem do que se deve conceber como uma vida boa e plena; e (iii) o sentimento das próprias dignidade ou condição humanas (Taylor, 2011a, p. 29). Mulhall e Swift (1996) sublinham que, para Taylor, esses três eixos pressupõem uma determinada concepção da natureza ou da condição humana e, dessa feita, a forma de articular as intuições e crenças morais estabelece uma explicação ontológica. Nesse particular, a tese de Taylor é a de que todo sistema de pensamento moral deve se comprometer com algum tipo de avaliação forte, ainda que implicitamente, se pretende constituir-se como uma ética genuína. Dessa maneira, para esse filósofo, a avaliação forte é ineludível no mundo das respostas morais (Mulhall; Swift, 1996, p. 150-151). Mas há problemas, os quais, nos termos de Miranda (2014, p. 77), ficam claros:

apropriadas. O que, de modo geral, acontece neste caso é que a própria explicação redutiva, com frequência de cunho sociobiológico, que supostamente justifica essa exclusão assume ela mesma o papel de ontologia moral" (Taylor, 2011a, p. 23).

> [...] o problema enfrentado pelas mulheres e homens modernos é que aparentemente carecemos de marcos referenciais indiscutíveis, isto é, não há horizontes inquestionáveis que ajudem a definir os requisitos pelos quais julgamos e medimos nossas vidas. Ao contrário, estes são mostrados como irremediavelmente provisórios e problemáticos, de modo que os cidadãos da modernidade viveriam no meio de uma busca contingente de significado.

A semelhança com a empreitada de MacIntyre (2007), nesse ponto, é bastante significativa. Taylor refere-se, aqui, à perda de horizonte, ou, entre outros tantos, ao que Weber chamou de desencanto e Nietzsche a morte de Deus: "[...] o que há de comum a todas elas é o sentido de que nenhuma configuração é partilhada por todos [...]" (Taylor, 2011a, p. 32). Mas, apesar disso, é inegável que, na opinião do autor, qualquer alusão a essas configurações (marcos referenciais) pressupõe reconhecer que estabelecem o pano de fundo para os juízos, as crenças e as reações morais nos termos daqueles três eixos e, também, que incorporam distinções qualitativas entre vidas melhores e piores (Taylor, 2011a, p. 39-40). Assim,

> O sentido de que os seres humanos são capazes de algum tipo de vida superior é parte dos fundamentos de nossas crenças de que são objetos adequados de respeito, de que sua vida e integridade são sagradas ou gozam de imunidade e não devem ser atacadas. Em consequência, podemos ver a nossa concepção daquilo em que consiste essa imunidade evoluindo lado a lado com o desenvolvimento de novas configurações (Taylor, 2011a, p. 41).

Para Taylor (2011a, p. 494), os seres humanos estão orientados para determinados fins e bens, que surgem das intuições morais e moldam a identidade moral individual. Taylor rejeita o subjetivismo moral, que trata as intuições morais como meras preferências arbitrárias, defendendo que essas intuições são parte de um compromisso mais profundo com uma configuração moral específica, que se baseia em um horizonte de valores.

Dessa maneira, a orientação moral é essencial para a formação da identidade humana, e a escolha dessa orientação não é puramente voluntária, mas inerente à própria condição humana.

Taylor argumenta que a identidade do *self* está intrinsecamente ligada à orientação para o bem, de modo que a vida humana deve ser vista como uma narrativa em busca de sentido. O *self*, segundo Taylor, é construído em interação com uma comunidade linguística e não pode ser completamente autônomo, pois depende das relações com outros *selves*. Essa interdependência destaca que a identidade individual é moldada socialmente e moralmente, e o entendimento do bem é necessário para que os agentes morais avaliem e deem sentido às suas vidas. A metáfora do espaço moral de Taylor ilustra o caráter objetivo das configurações morais que orientam o *self* (Miranda, 2014, p. 78-79).

Além disso, Taylor introduz o conceito de hiperbens, bens superiores que proporcionam uma perspectiva a partir da qual outros bens são avaliados e hierarquizados. Ele reconhece que, na cultura moderna, certos hiperbens, como a justiça e a benevolência universal, orientam as noções de moralidade. Taylor distingue duas formas de lidar com os conflitos entre esses bens: a abordagem revisionista, que exclui qualquer bem que não esteja alinhado com o hiperbem, e a inclusiva, que busca combinar diferentes bens. Embora valorize a abordagem inclusiva, Taylor reconhece as dificuldades em aplicá-la completamente nas sociedades modernas, em que os bens intrínsecos às práticas sociais podem entrar em conflito (Mulhall; Swift, 1996, p. 164-167; Taylor, 2011a, p. 90-94). Mas em vista da necessidade de se determinar se é possível demonstrar a validade das pretensões críticas interculturais subjacentes à noção de hiperbens, Miranda (2014, p. 86) explica que, para Taylor,

> A única maneira de sair dessa confusão é descartar a epistemologia estreita das teorias naturalistas, para acessar uma forma de raciocínio prático superior. De fato, é preciso abandonar a pretensão de que a razão prática deve ser capaz de convencer aqueles que não compartilham de intuições morais básicas sobre o que é o justo, visão em que essa concepção da razão prática

> é sustentada. Esse seria o erro em que cairia, por exemplo, a justiça como equidade, e a saída não seria refazer suas reivindicações, mas entender que o erro está em tentar fazê-lo.

Com efeito, Taylor responde a essa indagação na afirmação de que o raciocínio prático opera em termos de transições, isto é, que mediante essa forma de proceder, não se pretende sustentar que um ponto de vista seja absolutamente correto, mas apenas que alguma posição seja superior a outra. Assim, esse modo de raciocinar, por meio de transições, opera de maneira comparativa, demonstrando que a transição de uma tese a outra constitui uma redução de erros (Taylor, 2011a, p. 101). Nesse aspecto, segundo Mulhall e Swift (1996, p. 165-166), essa tese equivale àquela de que todas as valorações do raciocínio prático têm de apelar a uma concepção de bem, de forma que a racionalidade do agente moral sempre será avaliada em termos substantivos.

É precisamente sobre esse ponto que Taylor estende a sua crítica àquelas teorias morais contemporâneas, oriundas daquelas teorias modernas, entre as quais se encontra a de Rawls (1999), por não definirem uma concepção substantiva. Ora, dessa rejeição surgem dois problemas, a saber: (i) essas doutrinas são obrigadas a negar oficialmente a existência de uma relação entre as valorizações da razão prática e a apelação aos bens; e (ii) como representam uma forma de elaborar tais juízos valorativos, isto é, de considerar racionais ou irracionais decisões e posturas morais, elas têm de apelar a determinados valores ou bens, apesar de seus compromissos oficiais. No final das contas, elas pressupõem os hiperbens, muito embora neguem uma concepção substantiva da razão prática (Mulhall; Swift, 1996, p. 164-167)[7].

[7] Para Taylor, trata-se de uma gritante incoerência que caracteriza as teorias deontológicas e procedimentais da justiça. No caso particular de Rawls (1999), Taylor até concorda que se deva dar prioridade ao justo em relação ao bem, mas discorda do modo como o filósofo de Harvard o faz, pois baseia-se exclusivamente numa teoria fraca do bem. A teoria de Rawls está pensada para não ter que repousar numa determinada concepção do bem, pois, se o fizesse, as instituições sociais que defende imporiam efetivamente essa concepção a todos que vivessem sobre seus desígnios, de forma a violarem, assim, a sua autonomia. Para evitar esse tipo de coisa, Rawls considera que a posição original dá conta de conduzir

Os mal-estares da modernidade: a ética da autenticidade

Taylor não se coloca, como se deu a entender anteriormente, entre aqueles que rejeitam completamente a cultura moderna. Mas, antes de se fazer referência ao modo pelo qual Taylor entende ser possível recuperar o ideal da cultura moderna, é preciso dizer quais são os três mal-estares que atormentam a modernidade[8]. Trata-se, aqui, daquelas características que as pessoas experimentam como uma perda ou um declínio, mesmo quando a civilização ocidental se desenvolve (Taylor, 2011b, p. 11). A primeira dessas características é o individualismo e as suas consequências sombrias. Com isso, Taylor se refere àqueles elementos que levam os agentes morais a se centrarem em si mesmos, de forma a se tornarem pobres em termos de significado e menos preocupados com os demais e com a sua sociedade. A liberdade moderna, que está na base desse fenômeno, conduziu à perda dos horizontes morais que os agentes possuíam com o passado, o qual, ainda que os limitasse, também dava sentido ao seu mundo e aos papéis que ocupavam na sociedade. Nesse sentido, Taylor afirma que o individualismo tem um lado obscuro, dado nos termos do "desencantamento do mundo", isto é, a perda de sentido, que desagua numa sociedade permissiva e narcisista (Taylor, 2011b, p. 12-14).

A segunda dessas características é a primazia da razão instrumental, isto é, o tipo de racionalidade em que os agentes morais se baseiam diretamente para calcular a relação mais econômica dos meios para determinado fim, eficiência máxima como medida de sucesso. Apesar de ser

adequadamente aos princípios de justiça. O problema é que, na opinião de Taylor, esse modo de operar, dado pelo equilíbrio reflexivo, lida com as intuições morais do agente e, se esse é o caso, deve basear-se não sobre uma teoria procedimental e neutra, mas numa que seja substantiva, pois que há referências às configurações e às intuições morais. Assim, na opinião de Taylor, não há como se furtar a uma teoria substancial do bem, o que Rawls não o faz (Mulhall; Swift, 1996, p. 168-169).

[8] Essas ideias são desenvolvidas em Taylor (2011b), que é, de algum modo, a continuação das pesquisas e das ideias contidas em Taylor (2011a). O livro foi originalmente publicado com o título *The Malaise of Modernity*, e foi baseado em sua *Massey Lecture*, de 1991, que leva o mesmo título. Posteriormente, foi republicado pela *Harvard University Press* com o título *The Ethics of Authenticity*.

uma experiência libertadora, ela também alargou demasiadamente o seu espaço, de modo a ameaçar outros domínios da vida, pois que

> [...] o medo é de que coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios serão decididas em termos de eficiência ou análise de 'custo-benefício', de que os fins independentes que deveriam guiar nossa vida serão eclipsados pela demanda para maximizar a produção (Taylor, 2011b, p. 15).

Vale destacar que a tecnologia também faz parte desses aspectos que envolvem a razão instrumental.

Finalmente, a terceira delas é a consequência do individualismo e da razão instrumental na esfera política e a possível perda de liberdade tanto no plano individual como social. A consequência dessa característica conduz à fragmentação das experiências, que consiste na decrescente capacidade de o povo formar um propósito comum e levá-lo adiante, assim como na dificuldade de identificação mútua entre os conviventes, particularmente na sociedade política, que se manifesta na instrumentalização da sociedade, com fortes traços atomistas (Taylor, 2011b, p. 18-21).

É preciso superar esses mal-estares se se quiser salvaguardar a modernidade nos termos da recuperação da prática da autenticidade. Para que esse seja o caso, Taylor advoga que é necessário que se acredite em três coisas, notadamente: (i) que a autenticidade é um ideal válido; (ii) que se pode discutir racionalmente acerca de ideais e da conformidade das ações a esses ideais; e (iii) que esses argumentos podem fazer a diferença (Taylor, 2011b, p. 33). Para o autor, a autenticidade está baseada na ideia de que, independentemente do sujeito, existe algo nobre, valioso e, nesse sentido, significativo na configuração da sua própria vida. Com base nisso, o filósofo se propõe a defender o ideal de autenticidade. Esse ideal, como esclarece, não existe desde sempre na cultura moderna. Na verdade, está associado às ideias do final do século XVIII, sendo caudatário, de um lado, do individualismo da racionalidade desengajada de Descartes e, de outro, do individualismo político de Locke. Mas ela também é produto do romantismo e, sob esse ponto de vista, está em conflito com as outras duas causas

anteriores, pois que é crítico da racionalidade desengajada e do atomismo que não reconhecia os laços com a comunidade (Taylor, 2011b, p. 35).

Taylor esclarece que o ideal de autenticidade está relacionado a Rousseau e à noção de liberdade autodeterminante que enseja – não que Rousseau traga algo novo, mas que há algo já presente em sua obra. Taylor (2011b, p. 37) define essa visão do seguinte modo:

> É a ideia de que sou livre quando decido por mim mesmo o que me diz respeito, em vez de ser moldado por influências externas. É um padrão de liberdade que obviamente vai além do que foi denominada liberdade negativa, na qual sou livre para fazer o que quero sem a interferência de outrem porque isso é compatível com meu ser moldado e influenciado pela sociedade e suas leis de conformidade. A liberdade autodeterminante exige que eu rompa a retenção de tais imposições externas e decida por mim mesmo [...] (Taylor, 2011b, p. 37).

Apesar disso, Taylor credita o aparecimento do ideal de autenticidade a Herder, pois que passa adiante, de forma a penetrar na consciência moderna, a visão de que cada agente tem um jeito original de ser humano, isto é, cada qual tem a sua própria medida. Isso sugere que há certo modo de existir que é particular de cada qual dos seres humanos, sem que precise imitar alguém: se alguém deixa de ser o que pode, perde o propósito da própria vida, ou seja, cada qual perde o que é ser humano para si. Dessa feita, "ser fiel a mim significa ser fiel à minha originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir" (Taylor, 2011b, p. 39). Nesse sentido, vale ter em conta a explicação de Nay, segundo a qual Taylor concebe que, para ser livre, todo ser humano deve poder realizar escolhas morais, isto é:

> [...] Deve poder viver de maneira "autêntica". A autenticidade designa, no filósofo canadense, a situação ideal na qual um indivíduo tem a capacidade de buscar uma verdade que lhe é própria. Assim, para ser livre, o homem deve ser capaz de identificar aquilo que faz a sua própria originalidade. Deve poder viver

> em “sinceridade” consigo mesmo. Deve estar em condições de adotar os critérios morais que correspondam ao que ele é e, assim, rejeitar todo conformismo social (a adoção de um modelo de vida exposto do exterior). [...] Para ele, a autenticidade supõe conceber um respeito idêntico a todos os indivíduos além de suas diferenças. O reconhecimento dessas diferenças é até uma condição prévia para a realização da liberdade de cada um (Nay, 2007, p. 521).

Para Taylor, todo ser humano tem uma identidade singular, forjada durante as experiências vividas numa comunidade de pertenças. Uma vez que seja assim, os homens estão conectados por uma noção intersubjetiva do bem, da qual parte a força normativa que caracteriza a autenticidade. Ora, desse ponto de vista, deve-se dizer que a autenticidade exige tão somente a manutenção dos laços com questões coletivas de valor que ultrapassam as próprias preferências, pois a autenticidade não pode ser defendida de maneiras que colapsem os horizontes de significado. Isso porque, Taylor (2011b, p. 45-53) quer mostrar, na cultura contemporânea, os modos que optam pela autorrealização sem levar em conta (i) as demandas de nossos laços com os outros e (ii) as exigências de qualquer tipo que emanam de algo mais ou diferente de desejos ou aspirações humanas são autodestrutivas, pois destroem as condições que permitem perceber a autenticidade em si.

Assim, para Taylor, os sujeitos não apenas necessitam do reconhecimento de outros concretos para formar as suas próprias identidades, mas, também, precisam envolver-se, de forma crítica, num vocabulário comum de orientações e valores compartilhados. Ou seja, Taylor defende que a autenticidade precisa da apropriação de valores que compõem nossos horizontes coletivos (Varga; Guignon, 2023). Justamente esse aspecto conduz ao reconhecimento, isto é, a cultura da autenticidade atribui precedência a dois modos de vida coletiva, a saber:

> (1) no nível social, o princípio crucial é o da equidade, que requer as mesmas chances para todos desenvolverem a própria identidade, que inclui – como

> agora podemos entender com maior clareza – o reconhecimento universal da diferença, em quaisquer que sejam os modos em que isso seja relevante para a identidade, seja de gênero, racial, cultural ou concernente à orientação sexual; e (2) na esfera privada, os relacionamentos amorosos formadores de identidade têm uma importância crucial (Taylor, 2011b, p. 58).

Vê-se que as discussões voltadas à autenticidade implicam o envolvimento num horizonte compartilhado intersubjetivamente de valores em torno do bem, envolvimento esse que, dialogicamente, forma o *self*. Como desdobramento, a autenticidade requer o reconhecimento, em termos de respeito às diferenças e, nesse sentido, a equidade é o único caminho possível para se assegurar uma tal pretensão. Esse ponto, ao qual Taylor dá seguimento noutros escritos, é abordado em *O Multiculturalismo e a Política do Reconhecimento* (1998).

O reconhecimento da diversidade: o multiculturalismo

As discussões que estão associadas a uma sociedade multicultural podem ser vistas como um prolongamento das suas reflexões a respeito da crise da sociedade moderna, isto é, trata-se da continuidade de uma visão ontologicamente holista das identidades coletivas e culturais subjacentes às sociedades, especialmente aquelas que são democráticas. Nesse particular, expressa uma profunda desconfiança em relação aos Estados-nação que abafam as identidades em nome de uma proteção da unidade nacional. Por isso, Taylor afirma que:

> Alguns aspectos da política actual estimulam a necessidade, ou, por vezes, a exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que a necessidade é, no âmbito da política, uma das forças motrizes dos movimentos nacionalistas. E a exigência faz-se sentir, na política de hoje, de determinadas formas, em nome dos grupos minoritários ou "subalternos", em algumas manifestações de feminismo e naquilo que agora, na

> política, se designa por "multiculturalismo" (Taylor, 1998, p. 45).

Taylor refere-se ao fato de que, nesse quadro, há uma relação entre reconhecimento e identidade, sendo essa última a maneira pela qual alguém se define e o modo através do qual as suas características fundamentais fazem dela um ser humano. Assim, parece claro que, sendo as identidades formadas dialogicamente, elas não podem ser constituídas sem o reconhecimento dos demais. Por isso, para o autor, a tese sobre a qual se sustenta a conexão entre os dois conceitos é a seguinte:

> A tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorrecto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto podem afectar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe (Taylor, 1998, p. 45).

A análise de Taylor reconstrói o aparecimento do reconhecimento e da dignidade no espaço público, aspecto ao qual atribui grande valor às obras de Rousseau, Kant, Herder e Hegel. Considerando que o pensamento político do autor, especialmente nessa questão do reconhecimento no interior das sociedades democráticas, revela um compromisso com um tipo de liberalismo de inspiração cívico-humanista, tem-se que a construção social da identidade torna evidente que o reconhecimento é uma necessidade humana vital, que pode ser, ou não, satisfeita de acordo com o tratamento que é dado aos indivíduos e aos diferentes grupos que compõem a sociedade. Desse ponto de vista, afirma que "a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos" (Taylor, 1998, p. 48).

Mas, a esse respeito, Taylor questiona se a democracia liberal oferece um contexto público no qual as diferenças (culturais, sexuais, entre outras) sejam tomadas seriamente em conta. Em vista disso, o autor distingue a política de reconhecimento dos liberais da política de igual respeito tradicionais, que é cega para a diferença, porque (i) insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e (ii) ele é suspeito de objetivos coletivos, e a política da diferença. Sobre isso, conforme explica Nay (2007), a vontade de impor uma neutralidade de *status* no espaço público parte de uma boa intenção, vale dizer, a de garantir que todos os cidadãos sejam protegidos pelos mesmos direitos e que estejam em perfeita situação de igualdade diante da lei, independentemente do que seja na vida privada. Mas essa exigência, que procura transcender às particularidades é, com efeito, enganosa, pois a recusa do reconhecimento político das identidades culturais, étnicas ou religiosas conduz a novas situações de desigualdades. Ao edificar Estados unitários e forjar valores universais, impondo-se a todos os grupos, Nay (2007, p. 521-522) explica que, para Taylor, a visão republicana apenas consolida a cultura dominante, o que, no entanto, leva ao esmagamento das culturas minoritárias e aceita, de forma ampla e inquestionável, a exclusão das mulheres.

Todavia, os problemas ilustrados só podem ser satisfatoriamente resolvidos, nos termos de uma luta pelo reconhecimento, através de um regime de reconhecimento recíproco entre iguais. Nesse sentido, Taylor argumentará na direção de uma política de reconhecimento que prime pela igual dignidade e pelo respeito às diferenças. Assim, a política da diferença não deixa de apresentar uma base universalista, mas, diferentemente de uma política da dignidade universal, que estabelece a universalização dos direitos e garantias para todos os sujeitos, a política da diferença se direciona para o reconhecimento universal da identidade singular do indivíduo ou dos grupos que são distintos dos demais, através da qual combate as discriminações que são realizadas com base numa política da dignidade universal. No entanto, para Taylor, a política do reconhecimento da igual dignidade e do respeito às diferenças empenha-se em reconhecer a singularidade dos diferentes

indivíduos e grupos que partilham os diferentes espaços sociais (Andrade, 2013, p. 72-78). Assim:

> Em primeiro lugar, o princípio do respeito exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende delas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação de que esta comete do princípio de não-discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo facto de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um molde que não lhes é verdadeiro (Taylor, 1998, p. 63).

A teoria do reconhecimento de Taylor, portanto, espraia-se numa política da diferença, que se baseia em atos de respeito às particularidades, sejam elas dos indivíduos, sejam elas de grupos e comunidades, a partir de estudos realizados sobre o valor das diferentes culturas. Nesse sentido, Taylor advoga em favor de um liberalismo que assume a política da diferença, de modo a não se manter neutro em relação a essas individualidades e diversidades cultural, respeitando significativamente as minorias – em oposição àqueles procedimentais pautados na neutralidade e do qual Rawls é partidário. De fato, Taylor defende um liberalismo pautado pela política da diferença, nos termos apontados anteriormente, sobretudo porque o Estado adota uma concepção substantiva do bem, mediante a qual não apenas rejeita a neutralidade, mas adota posições em relação a metas coletivas, à defesa da comunidade e da diversidade cultural. Por isso, a elaboração de uma teoria liberal que dê conta de permitir a sobrevivência dessas identidades culturais inclui a criação de um espaço democrático no qual possa haver práticas de reconhecimento de igual valor entre as diferentes culturas[9]. Tais objetivos conduzem Taylor a buscar uma estrutura

[9] É relevante ter em conta, aqui, que Taylor tem como referência, ainda que não fique tão claro, o caso da comunidade de Quebec, no Canadá, que requer tratamento distinto por parte do Estado, em vista da sobrevivência da cultura francesa. Desse ponto de vista, parece aceitável, inclusive, a realização de ações que se traduzam na preservação dos seus valores

interpretativa de avaliar o modo de ser do outro, de uma cultura diferente, o que levará o autor, inspirando-se em Gadamer, à *fusão de horizontes*[10].

Assim, Taylor defende algo como um comunitarismo liberal, que se apoia naqueles aspectos da ontologia social que conferem sentido e significado às identidades e ao *self*, mas, no âmbito do espaço público, arvora-se em termos de uma política do reconhecimento das diferenças, a qual dá grande importância aos predicados das minorias, mesmo aquelas que não compartilham a definição pública de bem e de direitos. Essa visão respeita o reconhecimento, no espaço público, do modo como as experiências humanas se constituem em expressões autênticas no mundo social, pois somente através do "[...] reconhecimento da diversidade expressiva é que pode haver a elaboração de novas práticas políticas para a realização da liberdade de todos os membros de uma sociedade" (Araujo, 2004, p. 195).

O reconhecimento e o horizonte formativo: a educação na ética da autenticidade

Em que pese o filósofo canadense não se ter dedicado à educação, exceto por algumas passagens, também não são muitos os trabalhos que

mais característicos como direitos legítimos. No caso em questão, entende-se mesmo como adequada a priorização do ensino da língua francesa (Taylor, 1998).

[10] O conceito de *fusão de horizontes* (em alemão, *Horizontverschmelzung*) é um conceito central na filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (2003), desenvolvido em sua obra *Verdade e Método* (*Wahrheit und Methode*). Em termos simples, para Gadamer, a *fusão de horizontes* refere-se ao processo pelo qual os intérpretes, ao tentarem compreender um objeto ou outro sujeito, trazem suas próprias experiências e pré-conceitos para a interpretação. Todavia, concomitantemente, abrem-se ao horizonte do outro, de forma a permitir que suas perspectivas se transformem mutuamente. Segundo Gadamer: "o horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validez vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicita e mutuamente" (Gadamer, 2003, p. 404).

exploram essa mesma temática no seu pensamento ou a partir das suas ideias. Ainda assim, aqueles que o fazem apontam para considerações muito interessantes (Binja, 2015; Foschiera, 2008, 2009; Palma, 2014; Roelens, 2022; Rohling, 2018, 2025; Saiz, 2020)[11]. Com efeito, pretende-se compreender aqueles elementos centrados no ideal de autenticidade em duas direções: de um lado, no âmbito ético, traduz-se na ideia de que o processo formativo deve permitir o próprio desenvolvimento de modo a preservar a fidelidade a si mesmo; de outro lado, no âmbito político, significa dizer que a autenticidade, ao longo da educação, reclama a defesa e a proteção da diferença como expressão diversa do fenômeno humano. Assim, pode-se dizer que, desde a ética da autenticidade, a educação tem um compromisso com o reconhecimento da diferença, incluindo a valorização daqueles elementos que tornam um sujeito moral um ser singular, bem como a dimensão política dessa singularidade[12].

[11] Vale ter em conta que, aqui, não se busca esgotar todo o pensamento educacional presente na obra de Taylor. Essa visão mais ampla se voltaria aos diferentes elementos em torno dos quais o pensamento do filósofo canadense se materializou, desde as discussões sobre a ciência e a epistemologia, até a política, passando pela ética. De fato, Palma (2014) sustenta que as questões educacionais, evidenciando o diálogo crítico e a influência de autores como Descartes, Kant, Herder e Hegel, permitem apontar alguns temas, entre os quais se encontram: (i) a racionalidade científica; (ii) o humanismo exclusivo; (iii) a ética da autenticidade; e (iv) a política de reconhecimento. Evidentemente, o escopo do trabalho está centrado na afirmação de que a educação, desde a ética da autenticidade, aponta para o reconhecimento da diversidade por parte das instituições educacionais, o que se projeta na defesa do multiculturalismo.

[12] Tendo em vista oferecer uma perspectiva em que as contribuições de Taylor à educação possam ser apresentadas, aponta-se para o trabalho de Palma (2014, p. 292-299), que as sumariza do seguinte modo: 1) a primeira contribuição se refere, centrada na educação e na antropologia filosófica, ao aprendizado que é oriundo da própria experiência da modernidade ocidental e, assim, é uma tarefa essencial de qualquer processo educativo e formativo em geral, e de qualquer instituição educativa em particular; 2) a segunda se refere à educação no cenário das questões epistemológicas, especialmente, numa crítica do naturalismo em nome de uma lógica hermenêutica, consistente com a sua compreensão do humano como um animal que se autointerpreta; 3) a terceira é atinente à releitura crítica da herança do iluminismo e à sua influência nas concepções educacionais modernas, nos termos de uma desconfiança do cientificismo e do aplicacionismo estreito da educação, especialmente na ascensão do secularismo moderno; 4) a quarta diz respeito ao papel político e social das instituições educativas nas sociedades modernas, mais especificamente no que diz respeito à criação e à

O papel da educação, nesse cenário, como se busca defender, é significativo. A esse respeito, Foschiera (2009, p. 373) argumenta que, ao aplicar a noção de autenticidade à educação escolar, o problema não estaria nas diferentes visões históricas, como a teísta da Idade Média ou a subjetivação moderna, mas no risco de essas perspectivas se tornarem tirânicas. Para que a educação seja autêntica, isto é, voltada para a autenticidade, ela deve promover autonomia e liberdade em sintonia com os horizontes de significado e identidade dos indivíduos. A escola, portanto, precisa abandonar verdades absolutas e dogmas e se basear na experiência e na vivência, valorizando o processo de criação e descoberta. Cada nova situação cultural ou social requer originalidade, e as padronizações não favorecem a autenticidade, sendo necessário equilibrar originalidade e diferença.

Após essas discussões, ainda levando em conta a interpretação de Foschiera, pergunta-se sobre o papel da crítica, entendida como fomento à capacidade de oposição a tudo o que está estabelecido. A sua resposta, no lastro de Taylor, afirma que a crítica, nesse sentido, é um processo humano necessário e imprescindível, pois, sem ela, o ser humano não pode se constituir na autonomia e muito menos na autenticidade. Além disso, é "[...] importante abrir-se a horizontes de significado que sejam institucionais, que façam parte da cultura organizacional e que possam ser compartilhados com

manutenção das condições de possibilidade para uma sociedade de diálogo, pois Taylor acredita que as instituições educacionais devem buscar incentivar esse diálogo, promovendo uma educação que favoreça o intercâmbio de ideias e o engajamento comunitário; 5) a quinta, concernente à educação e à importância da linguagem, é relativa à correta consideração sobre a importância decisiva da linguagem para a emergência e implantação do sujeito humano na e através da educação e na inserção em redes complexas de intersubjetividade – nesse cenário, Taylor defende a criação de uma sociedade de diálogo, na qual as oportunidades de comunicação entre cidadãos sejam ampliadas com um papel ativo das instituições educacionais; 6) a sexta se volta às contribuições que as instituições educacionais podem dar para colmatar a lacuna entre os universos secular e religioso nas sociedades modernas – a educação deve reconhecer essa diversidade cultural e religiosa, e, nesse particular, Taylor sugere que o ambiente acadêmico deve acomodar e respeitar a pluralidade de compromissos espirituais e não espirituais dos estudantes; e 7) a sétima, finalmente, centrada na educação e na diversidade cultural, volta-se ao confronto da educação e da formação com os novos desafios da diversidade cultural e do multiculturalismo da maioria das sociedades ocidentais hodiernas, tendo em vista que as instituições educacionais moldem a sua formação de acordo com a política de reconhecimento.

as famílias" (Foschiera, 2009, p. 374). Com efeito, a identidade não pode ser fechada, pois, se assim fosse o caso, correr-se-ia o risco de que as instituições perdessem a capacidade de dialogar com o seu próprio tempo. Em vista disso, traça um programa para as práticas educativas, num panorama plural, o qual é dado nestes termos:

> [...] a proposta de Taylor não é buscar uma unidade que anule todas as diferenças, mas de realizar uma recomposição/reconciliação das divisões da modernidade que a preservem dos riscos de um desvio ou de um colocar de cabeça para baixo os ideais humanísticos soltos no seu seio (Foschiera, 2009, p. 374).

Na educação, a proposta de Taylor destaca a necessidade de uma perspectiva que considere as alternativas dos ideais humanísticos e promova um processo de correção gradual dos erros e unilateralidades presentes nas críticas a esses ideais. Taylor acredita que o humanismo moderno é parte constitutiva da nossa identidade, e não algo do qual devemos nos libertar. A educação deve se concentrar em aprimorar esse humanismo, articulando seus pressupostos e ajudando os indivíduos a se orientarem nos dilemas da modernidade. A educação, portanto, busca resgatar os ideais de autenticidade, permitindo que os sujeitos morais se tornem plenamente eles mesmos (Foschiera, 2009, p. 374).

Dessa feita, a educação é concebida dentro de um programa ontológico de realização da autenticidade individual em correspondência com seus laços intersubjetivos com a comunidade. Nesse aspecto, preparar ou dar as condições para que alguém se realize, em termos éticos e comunitários, é uma empreitada que somente se apresenta viável no caso de a comunidade adquirir um estado de autocompreensão sobre si mesma que não se traduz unicamente de modo formal. Isso sugere que deve haver um prolongamento entre a cultura local e a comunidade escolar. Por isso, Binja (2015, p. 118) afirmará o seguinte:

> Reconhecendo que a autenticidade é resultado de um processo de formação educativa, então é próprio da educação garantir a formação do sujeito autêntico.

> Assim, a educação que instrumentaliza os agentes em formação, não só nega a formação humana autêntica, como também, propicia a perda da capacidade escutar a voz interior, própria de cada ser humano. A educação para a autenticidade deve, ao mesmo tempo, criar condições na formação do sujeito, para que esse desenvolva força para resistir às exigências de ter que se dobrar em função das adequações do mundo exterior, uma vez que não se encontrar fora o modelo para viver, mas unicamente em si mesmo.

Pode-se dizer que na concepção de educação de Taylor, sustentada na ética da autenticidade e voltada a uma democracia pluralista, conforme a interpretação de Saiz (2020, p. 362-368), a escola deve promover uma integração cultural, nos termos do contato e do conhecimento de outras culturas, cultivando uma atitude de abertura e respeito pelos diferentes pontos de vista que cada cultura encerra em si. É daí que os estudantes devem ser formados no sentido de adquirirem certa familiaridade e capacidade de interação respeitosa com aqueles que professam valores ou modos de vida parcialmente diferentes[13]. Em vista disso, desde a perspectiva multicultural, uma vez que as instituições educacionais pertencem a uma comunidade multicultural mais ampla, geralmente identificada com o Estado, a escola:

(a) não pode ser orientada para a função econômica e produtiva, pois a educação deve permitir, em nível individual, o desenvolvimento das suas capacidades de reflexão crítica e, em nível coletivo, possibilitar a contestação do *status quo*;

[13] Saiz (2020, p. 364) explica algo importante: embora sua preferência repouse numa maior inclusão e expansão do sistema público de educação, Taylor não rejeita a existência de instituições privadas, confessionais ou específicas de cada grupo cultural – as quais priorizam o objetivo de preservação da identidade através da integração. No entanto, o que parece certo é que, para Taylor, a educação pública deve ser encorajada voluntariamente por todas as famílias de quaisquer minorias, como forma de se evitar o confinamento e o isolamento.

(b) não pode ser neutra, tendo em vista que não se pode suprimir e silenciar os horizontes morais das pessoas[14]; e
(c) expressa uma pluralidade de posições culturais, permitindo o reconhecimento das diferenças, nos termos da diversidade cultural e pessoal, uma tarefa que é concebida na *fusão de horizontes*[15].

Entender a tarefa da educação voltada à autenticidade, envolvida no âmbito das relações comunitárias, pressupõe conceber o universo escolar como uma comunidade plural. Considerando que a educação é algo que só faz sentido se interpretada por valores, culturas e instituições da comunidade a que se refere, a educação tem de ser pensada desde o ponto de vista da identidade e da comunidade. Assim, no plano pedagógico, a escola deve reconhecer os diferentes sujeitos culturais, nos termos de realizar o que podem realizar na direção de serem autênticos.

O que parece certo é que Taylor defende que, em sociedades plurais, nas quais diversas culturas coexistem, a educação deve ser um espaço que não apenas transmite conhecimentos tradicionais, mas também reconhece e valoriza a diversidade cultural e a individualidade de cada pessoa. Trata-se, assim, do reconhecimento do direito de cada indivíduo ser fiel a si mesmo, suas raízes e suas experiências únicas, sem se submeter a padrões externos

[14] Sobre essa questão, deve-se dizer que há algo mais, a escola deve prover os elementos que levem ao florescimento das habilidades imprescindíveis para a compreensão da diversidade cultural. As escolas devem criar ambientes que conduzam a uma educação multicultural a qual possibilite o reconhecimento da diversidade e da realidade na qual a autenticidade individual seja revelada. Nesse sentido, a escola, pensada nos termos e nas ideias de Taylor, não pode ser concebida como uma instituição neutra: uma tal escola educaria para a autenticidade e para o multiculturalismo que resulta do reconhecimento das identidades particulares.

[15] Inspirando-se em Gadamer, Taylor (1998, p. 88) entende a *fusão de horizontes* do seguinte modo: "aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do *background* da cultura que antes nos era desconhecida. A 'fusão de horizontes' funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais poderemos articular estes contrastes. A tal ponto que, se e quando acabarmos por encontrar uma base firme para a nossa pressuposição, será em termos de uma noção do que constitui o valor que jamais poderíamos ter no início. Atingimos o juízo de valor, em parte, porque transformamos os nossos critérios".

que o forcem a abandonar sua identidade. Nesse sentido, a educação tem um papel crucial na formação de cidadãos que respeitem e reconheçam a pluralidade de vozes e culturas, promovendo o entendimento mútuo e o respeito às diferentes formas de viver e pensar. Para Taylor, o reconhecimento da autenticidade individual é essencial para que cada pessoa possa expressar sua própria identidade cultural e a educação pode possibilitar essa expressão de forma democrática e inclusiva, uma vez que, para Taylor, como se pensa o conceito de autenticidade tem um efeito importante sobre como alguém põe a autenticidade em prática, especialmente num ambiente educacional (Palma, 2014, p. 145).

À luz dessas considerações, observa-se, pois, que a diferença, pessoal e em grupo, é uma manifestação da autenticidade. Dessa feita, reconhecer e respeitar a diferença é uma prática necessária e um desdobramento da afirmação do ideal de autenticidade. No multiculturalismo defendido por Taylor, a educação torna-se uma prática de diálogo entre culturas, permitindo que as diferenças não sejam vistas como divisoras, mas como componentes enriquecedores da sociedade. Assim, a ética da autenticidade, promovida por uma educação sensível à diversidade, é vista como um caminho para uma sociedade na qual o reconhecimento das diferentes culturas fortalece o respeito entre todos os seus participantes.

Considerações finais

Para fins de conclusão, pretendeu-se apresentar, neste trabalho, que, ainda que Taylor não se concentre na educação como temática essencial, o desenvolvimento da sua concepção de ética da autenticidade oferece uma perspectiva relevante para a educação contemporânea, especialmente no contexto de sociedades plurais, marcadas pelo multiculturalismo e pela diversidade. A ética da autenticidade, como desenvolvida por Taylor, não é meramente uma expressão individual, mas um processo que se desenvolve na relação intersubjetiva com os outros e com a sociedade. É daí que a educação se torna um espaço privilegiado para o reconhecimento da

singularidade de cada indivíduo e, através dela, da diversidade que surge da singularidade humana, proporcionando uma base para o diálogo e para o respeito à pluralidade.

Para atingir esse propósito, o artigo foi dividido em três partes distintas, mas que buscavam se articular. Na primeira delas, buscou-se apresentar as bases da antropologia filosófica de Taylor, especialmente no que se refere ao desenvolvimento da modernidade liberal e da crítica ao atomismo. Centrando-se, inicialmente, na discussão realizada em *As Fontes do Self*, apresentou-se a ideia segundo a qual o ser humano é, para Taylor, um animal que se autointerpreta, e em cujo processo é moldado por contextos culturais e sociais, de modo que sua identidade está intimamente ligada à busca do bem. Além disso, nessa primeira parte, buscou-se discutir a constituição da identidade moderna, apontando para o fato de que a moralidade e a individualidade estão entrelaçadas nessa identidade, no horizonte do qual se concebe que o ser humano é orientado por bens superiores, os hiperbens, que guiam suas escolhas e avaliações. É nesse cenário que aparece a crítica às teorias liberais, como a de Rawls, por negligenciarem a necessidade de uma concepção substantiva do bem, ao tentar separar justiça e moralidade.

Na segunda parte do trabalho, intentou-se apresentar articuladamente a ética da autenticidade e a política de reconhecimento. Assim, sustentou-se que a ética da autenticidade se ampara no resgate dos valores individuais em meio aos mal-estares da modernidade, como o individualismo, a razão instrumental e a fragmentação política, os quais, apesar de promoverem liberdade, levam à perda de sentido coletivo e da empatia social. Em vista disso, apontou-se que Taylor defende a autenticidade como um ideal nobre, vinculado à liberdade autodeterminante, em que os indivíduos devem buscar a verdade própria sem serem moldados por imposições externas. Além disso, ele relaciona autenticidade ao reconhecimento mútuo, no multiculturalismo, argumentando que a construção de uma identidade individual depende de um envolvimento intersubjetivo com valores coletivos. Isso se estende à política do reconhecimento, que, no contexto do multiculturalismo, exige equidade e

respeito às diferenças individuais e culturais, propondo uma sociedade que acolha a diversidade de forma significativa e democrática, defendendo um liberalismo comunitarista que valoriza as identidades culturais sem impor uma neutralidade que perpetua desigualdades.

E, finalmente, na terceira parte do trabalho, tratou-se propriamente da educação desde o horizonte da ética da autenticidade, sustentando, assim, o reconhecimento da diferença e destacando a importância de um processo formativo que valorize a singularidade individual e o reconhecimento das diferenças culturais. Nesse contexto, defendeu-se que a autenticidade envolve tanto o desenvolvimento pessoal quanto a proteção da diversidade humana. A educação deve promover autonomia e liberdade, baseando-se na vivência e na experiência para que os indivíduos possam expressar suas identidades genuínas. Apontou-se que a educação deve articular os ideais humanísticos, permitindo que as instituições dialoguem com o presente e se abram a diferentes horizontes de significado. Além disso, defendeu-se que, em sociedades multiculturais, de um lado, a escola precisa promover o respeito e a interação com outras culturas, e, de outro lado, deve preparar os estudantes para viverem em uma sociedade pluralista. Assim sendo, o reconhecimento das diferenças, calcado na ética da autenticidade, é a grande tarefa da educação nos termos da valorização da autenticidade individual.

Referências

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro. *Charles Taylor*: para uma Ética do Reconhecimento. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

ANDRADE. Alysson Assunção. *A Política de Reconhecimento em Charles Taylor*. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, 2013. Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/280813-3G2QiLB92fKF9.pdf. Acesso em: 3 jun. 2024.

BINJA, Elias. *Multiculturalismo*: a Identidade do Sujeito nas Tensões Sociais Contemporâneas em Charles Taylor. São Paulo: LiberArs, 2015.

COSTA, Paolo. *Verso un'Ontologia dell'Umano*. *Antropologia Filosófica e Filosofia Política in Charles Taylor*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001.

FOSCHIERA, Rogério. Educar na Autenticidade em Charles Taylor. *Educação*, Porto Alegre, v. 32, n. 3, p. 365-374, 2009.

FOSCHIERA, Rogério. *Autenticidade e Educação em Charles Taylor*. 2008. 277 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-graduação da Faculdade EST, São Leopoldo, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

KERR, Fergus. The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology. *In*: ABBEY, Ruth (Org.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 84-104. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511610837.004.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. Essay in Moral Theory*. 3. ed. Indiana: Notre Dame Press, 2007.

MIRANDA, Luis V. *Las Críticas Comunitaristas al Liberalismo Igualitario. Un Balance*. Madrid: Dikson, 2014.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. *El Individuo frente a la Comunidad*: el Debate entre Liberales y Comunitaristas. Madrid: Temas de Hoy, 1996.

NAY, Olivier. *História das Ideias Políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PALMA, Anthony. *Recognition of Diversity*: Charles Taylor's Educational Thought. 2014. 303 f. Tese (Doutorado) – Ontario Institute For Studies in Education, Department of Humanities, Social Sciences, and Social Justice Education, University of Toronto, Toronto, 2014.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. DOI: https://doi.org/10.4159/9780674042582.

ROELENS, Camille. La Philosophie de l'Éducation de Charles Taylor. *Penser l'Éducation*, v. 51, p. 93-118, 2022. DOI: https://doi.org/10.4000/pensereduc.1043. Disponível em: http://journals.openedition.org/pensereduc/1043. Acesso em: 7 set. 2024.

ROHLING, Marcos. *Direito à Educação e Princípios de Justiça*: o Governo da Educação e a Justiça Educacional na Constituição Federal de 1988 e na LDBEN de 1996. Curitiba: CRV, 2025.

ROHLING, Marcos. *O Governo da Educação e a Justiça Educacional*: uma Análise das Bases da Legislação Educacional Brasileira à luz da Controvérsia Liberal-comunitarista. 2018. 388 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação do Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarine, Florianópolis, 2018. Disponível em: https://tede.ufsc.br/teses/PEED1337-T.pdf. Acesso em: 24 jul. 2024.

SAIZ, Mauro Javier. *El Diálogo entre Tradiciones y Culturas*: el Pensamiento de Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. DOI: https://doi.org/10.55778/ts877232530.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*: a Construção da Identidade Moderna. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011a.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011b.

TAYLOR, Charles. *O Multiculturalismo e a Política do Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TAYLOR, Charles. *Philosophy and the Human Sciences*: Philosophical Papers 2. New York: Cambridge University Press, 1985. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781139173490.

TULLY, James (Org.). *Philosophy in an Age of Pluralism*: The Philosophy of Charles Taylor in Question. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511621970.

VARGA, Somogy; GUIGNON, Charles. Authenticity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, September, 11, 2014, summer 2023 edition. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/authenticity/. Acesso em: 15 set. 2024.

Data de registro: 12/05/2025

Data de aceite: 20/08/2025