

# Charles Taylor e a política do reconhecimento. Uma tentativa de resolver o dilema entre a igualdade e a diferença

*Sérgio Baptista Dos Santos\**

Universidad del Estado de Río de Janeiro  
Brasil

Temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza. Temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. As pessoas querem ser iguais, mas querem respeitadas suas diferenças. Ou seja, querem participar, mas querem também que suas diferenças sejam reconhecidas e respeitadas.

*Boaventura de Souza Santos*

## Resumen

El objetivo de este artículo es demostrar el modelo de reconocimiento concebido por el filósofo Charles Taylor (1931). Para este filósofo, las luchas por reconocimiento, a diferencia de las luchas por «redistribución», no tienen como orientación normativa, en primer plano, la eliminación de las desigualdades económicas, sino el combate al prejuicio y la discriminación de determinados grupos e individuos. Para Taylor, la negación del reconocimiento causa daños subjetivos y, por eso, se constituye en una forma eficaz de opresión. Procuero mostrar cuál es la solución que este autor presenta para resolver el dilema entre el liberalismo y la política de la diferencia que emerge con el fin del Antiguo Régimen. Para ello, demuestro cómo el concepto de reconocimiento, utilizado por Taylor, va a ser importante para resolver este dilema a través del análisis de una situación concreta, las disputas policiales y culturales en Quebec, Canadá.

---

\* Doctor en Ciencias Sociales (2014) y Magíster en Ciencias Sociales (2007) por la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Graduado en Ciencias Sociales (2003) por el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH) de la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Correo electrónico: serbats@gmail.com

*Ideas*, IV, 4 (2018), pp. 1-22

© Universidad del Salvador. Escuela de Lenguas Modernas. Instituto de Investigación en Lenguas Modernas. ISSN 2469-0899

**Palabras clave:** Taylor, reconocimiento, identidad, liberalismo, multiculturalismo.

### **Abstract**

*The aim of this article is to demonstrate the model of recognition conceived by the philosopher Charles Taylor (1931). For this philosopher, the struggles for recognition, unlike the struggles for "redistribution," do not have as normative orientation, in the foreground, the elimination of economic inequalities, but the fight against prejudice and the discrimination of certain groups and individuals. For Taylor, the denial of recognition causes subjective harm and, therefore, constitutes an effective form of oppression. I intend to show the solution that this author presents to resolve the dilemma between liberalism and the politics of difference that emerge with the end of the Old Regime. To do so, I demonstrate how the concept of recognition, used by Taylor, will be important to solve this dilemma by means of analyzing a concrete situation, the police and cultural disputes in Quebec, Canada.*

**Keywords:** Taylor, recognition, identity, liberalism, multiculturalism.

### **Resumo**

*O objetivo deste artigo é demonstrar o modelo de reconhecimento concebido pelo filósofo Charles Taylor (1931). Para este filósofo, as lutas por reconhecimento, diferentemente das lutas por «redistribuição», não têm como orientação normativa, em primeiro plano, a eliminação das desigualdades econômicas, mas o combate ao preconceito e a discriminação de determinados grupos e indivíduos. Para Taylor, a negação do reconhecimento causa danos subjetivos e, por isso, constitui-se numa forma eficaz de opressão. Procuro mostrar qual a solução que este autor apresenta para resolver o dilema entre o liberalismo e a política da diferença que emergem com o fim do Antigo Regime. Para isso, demonstro como o conceito de reconhecimento, utilizado por Taylor, vai ser importante para resolver esse dilema por meio da análise de uma situação concreta, as disputas policiais e culturais em Quebec no Canadá.*

**Palavras chave:** Taylor, reconhecimento, identidade, liberalismo, multiculturalismo.

**Fecha de recepción:** 02-02-2018. **Fecha de aceptación:** 10-09-2018.

### **Introdução**

No final do século XX, mais especificamente a partir das décadas de 1960 e 1970, surgiram movimentos sociais como os movimentos negro, feminista e homossexual que não reivindicavam redistribuição de bens econômicos,

mas a dignidade e o respeito. Tal reivindicação passou a ser denominada pela Filosofia Política como luta por reconhecimento. A partir de então, a política do reconhecimento tem alcançado uma importância cada vez maior nas últimas décadas, seja na Filosofia Política, na Ciência Política, seja na Sociologia, na Antropologia, no Direito e na pauta política de vários governos pelo mundo.

Pretendo demonstrar neste artigo, o modelo de reconhecimento concebido pelo filósofo canadense, Charles Taylor (1931). E a seguir, discutirei como, para esse autor, o reconhecimento tem uma base universal. Isto porque, para Taylor, todos devem ter suas identidades reconhecidas, tendo em vista que isso se transformou numa necessidade vital. A política do reconhecimento, concebida por Taylor, é indissociável da nova noção que a identidade veio ter na modernidade. As identidades passam a ser formadas numa relação dialógica: elas podem ser bem ou mal formadas, dependendo do modo como a sociedade reflete a imagem de certos indivíduos e grupos. Quando estes indivíduos e grupos têm suas identidades refletidas num quadro depreciador, tal situação torna-se um elemento de sua opressão. Por isso, para Taylor (2000), o reconhecimento é uma necessidade humana vital para indivíduos e grupos.

Ainda mais, para Taylor (2000), o advento das sociedades democráticas dá origem a duas formas de reconhecimento: uma baseada no pressuposto da dignidade igual e outra que se desenvolve numa sociedade individualizada. A primeira tem como objetivo evitar que existam cidadãos de primeira e segunda classe. E a segunda está baseada no ideal de autenticidade que atribui a grupos ou indivíduos a responsabilidade de serem fiéis a si mesmos.

E, por fim, discuto como Taylor (2000) procura conciliar a política da diferença com a política da dignidade igual. Pois, em seu artigo, *A política do reconhecimento* (2000), ele não apenas define o que é reconhecimento. Na verdade, Taylor (2000), como pretendo demonstrar, usa essa noção como uma ferramenta teórica para tentar resolver o dilema entre igualdade e diferença. Para tal desafio teórico, ele se serve de uma situação empírica, a condição política e cultural de Quebec pela qual vai tentar mostrar que é possível conciliar o liberalismo com a política da diferença.

## 1. A política do reconhecimento

Segundo Taylor (2000), em nossos dias, majoritariamente, as demandas por reconhecimento têm sido o combustível que move várias lutas políticas: movimentos nacionalistas, étnicos, feministas, homoeróticos e multiculturais. A noção de reconhecimento é concebida por Taylor (1994)

como indissociável da moderna noção de identidade que designa «a compreensão de quem somos, de nossas características definidoras fundamentais como seres humanos» (Taylor, 1994, p. 241).

Na modernidade, de acordo com Taylor (2000), nossa identidade é uma construção dialógica que se molda pelo reconhecimento ou por sua falta. Dito de outra forma, a definição de «quem somos» depende da relação que estabelecemos com os membros de nossa sociedade ou com outra sociedade.

O corolário do caráter dialógico das identidades, tal qual concebida por Taylor (2000), é que um indivíduo ou grupo pode sofrer graves danos se as pessoas ou a sociedade os refletem num quadro depreciável. Por isso conclui que a falta de reconhecimento constitui uma forma de opressão que aprisiona indivíduos ou grupos em um modo de ser falso e deformado.

A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento *errôneo* podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora. (Taylor, 2000, p. 241)

O «não reconhecimento» ou o «reconhecimento negado» não é uma forma de opressão externa aos indivíduos e grupos. As imagens degradadas e estigmatizadas produzidas sobre certos grupos ou indivíduos são internalizadas de tal forma que a opressão se transforma em auto-opressão.

No âmbito dessas perspectivas, o reconhecimento *errôneo* não se limita a faltar ao devido respeito, podendo ainda infligir um terrível ferida, aprisionando suas vítimas num paralisador ódio por si mesmas. O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital. (Taylor, 2000, p. 242)

Segundo Taylor (2000), devido a esse «ódio paralisador por si mesmas», as vítimas do «reconhecimento *errôneo*», quando se extinguem os obstáculos objetivos à sua libertação, elas tendem a ser incapazes de aproveitar as novas chances devido à baixa autoestima provocada pela incorporação de imagens autodepreciativas que lhes foram atribuídas.

Para ilustrar que a eficácia da opressão causada pelo «reconhecimento negado» não é pura conjectura teórica, Taylor (2000) cita um exemplo empírico. De acordo com esse autor, o discurso de algumas feministas constata que as mulheres de sociedades patriarcais foram induzidas a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. A internalização dessas imagens provoca perda de autoestima e, por isso, fazem com que elas se sintam incapazes de aproveitar as oportunidades surgidas com a supressão dos obstáculos objetivos de sua exclusão social.

Com esse exemplo, Taylor (2000) procura mostrar que a dominação de um grupo sobre o outro tem uma base subjetiva e que políticas que visam promover a igualdade de *status* entre alguns segmentos da sociedade, através da redistribuição de direitos e recursos, são incapazes de removê-la automaticamente.

Na próxima seção discuto as causas que Taylor aponta como fundamentais para que o discurso do reconhecimento e da identidade se torne familiar em nossos dias.

## 2. A dignidade e a autenticidade

De acordo com Taylor (2000), pessoas de alguns séculos atrás não compreenderiam os termos reconhecimento e identidade no sentido que hoje apresentam. Ele aponta duas mudanças que foram fundamentais para que esse discurso tivesse sentido em nossos dias.

A primeira ocorreu com o fim do Antigo Regime e o conseqüente derrubamento das hierarquias sociais que tinham a noção de honra como sua expressão simbólica. Nas sociedades aristocráticas, a honra estava ligada às desigualdades estruturais; para que alguns a tivessem era preciso que outros carecessem dela. Portanto, a noção de honra era indissociável da ideia de desigualdade. Com a implosão do *Ancien Regime*, a honra, que marcava as distinções entre estratos sociais, foi substituída pela noção de dignidade com um sentido universal e igualitário.

A segunda mudança que intensificou a importância do reconhecimento refere-se à compreensão da identidade individual que se passou a ter a partir do século XVIII. Compreensão que consiste numa identidade particular que cada um deve descobrir em si mesmo. Taylor (1994) utiliza-se dos estudos do crítico literário americano Lionel Trilling (1905-1975) sobre o desenvolvimento da valorização da sinceridade e autenticidade nos séculos XVIII e XIX para denominar como «ideal de autenticidade» a característica fundamental dessa nova compreensão da identidade baseada no pressuposto de que os indivíduos devem ser fiéis a si mesmos.

Taylor (2011) afirma que essa forma de autorrealização tem sua gênese no ideal moral oitocentista, segundo o qual os seres humanos são dotados de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado. Essa concepção tinha como propósito combater a noção moral instrumental, segundo a qual compreender o que é certo e errado era uma forma de calcular as consequências relacionadas com as recompensas e castigos divinos.

Saber o certo e o errado, de acordo com o ideal moral oitocentista, não seria uma questão de cálculo, mas algo que estaria ancorado em nossos sentimentos: «a moralidade tem, em certo sentido, uma voz interna» (Taylor, 2012, p. 35). E, na contemporaneidade, voltar-se para si constitui-se em algo crucial para a autorrealização dos seres humanos.

Na visão de Taylor (1997), essa concepção moral, apesar de surgida no século XVIII, foi iniciada pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650). Para Descartes, as fontes da moralidade estão dentro de cada ser humano; não estão relacionadas com fontes morais exteriores como Ideia do Bem ou Deus.

A Ideia do Bem constitui um elemento fundamental para a doutrina moral de Platão. Segundo Taylor (1997), o filósofo grego entende que os homens são bons quando governados pela razão e maus quando guiados por seus desejos. Entretanto, de acordo com Taylor (2011), Platão considera que o processo pelo qual nos tornamos racionais não ocorre em nós, ele é resultado de nossa relação com a ordem maior, o Bem. A relação com o Bem se estabelece quando colocamos a visão da alma para o lugar certo; não no mundo material e mutável, mas no imaterial e eterno: «O que importa não é o que acontece dentro dela [alma], mas para onde ela está se voltando na paisagem metafísica» (Taylor, 1997, p. 166).

Quando Taylor (1997) descreve a Deus como uma fonte moral externa, está se referindo à filosofia de Santo Agostinho, segundo a qual Deus como Verdade impõe modelos morais corretos pela luz incorpórea que ilumina, de certa forma, a mente, para que os homens possam ter discernimento sobre o bem e o mal. E Deus deve ser encontrado na presença de si mesmo, dentro de cada ser humano.

Taylor (1997) considera Rousseau como o pensador que proporcionou uma grande contribuição para a virada subjetiva que passou a conceber o exercício de ouvir a voz interior como o acesso à fonte moral de todos os seres humanos. O mal praticado pelo ser humano não poderia ser compensado pela razão, tal qual postulavam os Iluministas; para Rousseau, ela é culpada pela depravação humana, pois ao se afastar da natureza que é, essencialmente boa, o homem fica se depravado.

Rousseau denomina a natureza como a voz interior e o ser humano pode restabelecer o contato com ela por meio de um modo de vida estóico: «A verdadeira força envolve ter poucas necessidades, contentar-se com o essencial» (Taylor, 1997, p 460). Com isso, Rousseau condena o consumo, a ganância, o desejo de ter. Para este filósofo, é dessa vontade que surge a dependência dos homens das opiniões e avaliações dos outros, é a austeridade que torna os homens livres para o retorno à natureza. Deste modo, o Bem é identificado com as ações livres de opiniões alheias, e seus motivos buscados dentro de cada ser humano, pois a felicidade é encontrada quando os homens se voltam para seu interior, onde podem ser eles mesmos sem as expectativas e opiniões externas sobre como devem agir, sentir e pensar. Portanto, ouvir essa voz interior é estar em contato consigo mesmo e, dessa forma, serão autênticos (Taylor,1997).

As reflexões críticas de Rousseau sobre o processo civilizatório, passagem da humanidade do estado de natureza para o da vida consorciada, para Taylor (1997), contribuíram de modo fundamental para o subjetivismo moderno.

Segundo Taylor (1997), se o contato do homem com a natureza ocorre quando se ouve a sua voz interior, só é possível conhecê-la completamente por meio da articulação do que é encontrado dentro de cada ser humano. Isso está relacionado com outra característica fundamental dessa filosofia da natureza, a ideia de que sua realização em todos os homens é também uma forma de expressão. É o que Taylor (1997) chama de «expressivismo». Ou seja, expressar algo é torná-lo manifesto por algum meio: «expresso meu sentimento no rosto, expresso meus sentimentos nas palavras que falo e escrevo» (Taylor, 1997, p. 480).

Portanto, de acordo com Taylor (2011), Rousseau entende que a voz da natureza caminha, de forma inseparável, com a visão expressiva da vida humana. E, por isso, o ser humano precisa expressar para si mesmo e para os outros o que está oculto dentro dele. Ao fazê-lo, as pessoas dão às suas vidas uma forma definitiva.

O expressivismo do século XVII foi fundamental para o desenvolvimento de uma individuação nova e mais completa, pois, de acordo com Taylor (2011), cada indivíduo passou a se considerar como diferente e autêntico: «Cada um de nós tem um caminho original que temos que percorrer» (Taylor, 1997, p. 481).

É dessa noção de autenticidade que, para Taylor (2000), surge uma concepção de vida individual relativista baseada no princípio de que cada um tem um modelo de viver bem, que não é universal. Taylor (2000) aponta

do filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744-1803) como responsável pelo desenvolvimento mais consequente do ideal de autenticidade.

Segundo a filosofia normativa de Herder, cada ser humano tem sua maneira própria de «ser humano» e o sentido de cada existência consiste em ser fiel a si mesmo. O que implica que não devemos moldar nossa vida segundo pressões externas e também não devemos encontrar o modelo fora de nós. Assim procedendo, cada indivíduo realiza uma potencialidade pré-existente que o faz singular e, com isso, tem a tarefa de buscar ser ele mesmo (Taylor, 1997).

Esse imperativo ontológico que o indivíduo deve realizar vale, também, para os povos. Portanto, o Brasil, por exemplo, não deve procurar ser os Estados Unidos, ele deve procurar percorrer seu caminho e ser fiel a si mesmo. Taylor (2000) vê nessa prescrição de Herder as sementes do nacionalismo<sup>1</sup>.

O filósofo canadense entende que essa transformação no pensamento ocidental acerca do *self* não poderia ocorrer sem transformações na estrutura da sociedade. Assim como a noção de dignidade, esse ideal de autenticidade foi resultado do declínio das sociedades aristocráticas. Nelas, as características definitórias eram derivadas da posição que cada indivíduo ocupava na hierarquia social. Enquanto isso nas sociedades democráticas o ideal de autenticidade atribui a cada ser humano, não mais uma identidade derivada da estrutura social, mas a responsabilidade de descobri-la consigo mesmo. O que antes era atribuição externa passa a ser gerado internamente.

O «ideal de autenticidade», segundo Taylor (2000), parte de um pressuposto equivocado. Ele observa que a ideia de uma identidade gerada internamente é própria de uma concepção monológica, pois não leva em conta um pressuposto básico da sociologia: as formas de agir, sentir e pensar de todo ser humano são constituídas nas relações sociais. E, por isso, só é possível compreender a relação entre identidade e reconhecimento por meio do entendimento de que a autodefinição do ser humano ocorre nas relações que ele trava com os demais ao seu redor.

---

1. A escolha desses dois países não foi aleatória e há possibilidade de remissão a suas realidades em considerações posteriores. O modelo do movimento negro americano tem sido alvo de críticas severas, fundamentadas na concepção de que temos uma formação cultural diferente dos norte-americanos e que a implantação de políticas de discriminação positiva pode trazer a linguagem do ódio entre «raças».

Na seção a seguir procuro demonstrar, de forma mais detalhada, a crítica de Taylor ao ideal de autenticidade que concebe as identidades como criações monológicas.

### 3. A natureza dialógica da identidade e o reconhecimento

Estou aqui, inteiramente só; todos os outros estão lá, fora de mim; e cada um deles segue seu caminho, tal como eu, com um eu interior que é seu eu verdadeiro, seu puro «eu», e uma roupagem externa, suas relações com as outras pessoas.

*Norbert Elias*

A epígrafe acima é um trecho do livro *A sociedade dos indivíduos*, do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), que reproduz de forma hipotética como uma pessoa nas sociedades modernas concebe seu *self*. Segundo Elias (1994), nas sociedades desenvolvidas e altamente individualizadas, as pessoas tendem a conceber suas autoimagens como isoladas e possuidoras de um «mundo interno» cuja formação independe das relações sociais, bem como suas características e seu desenvolvimento. Consideram-se sujeitos isolados, e, assim, o mundo inteiro, incluindo as outras pessoas, representa um «mundo externo».

Elias (1994) afirma que tal forma de se conceber baseia-se no erro em acreditar que haja um hiato entre «quem somos» e a sociedade, e que as relações sociais estabelecidas desde a mais tenra infância são superficiais e jamais entrariam ou alterariam o «verdadeiro eu» que teria um desenvolvimento independente e, portanto, imune ao processo de socialização pelo qual passa todo indivíduo. A crítica de Elias (1994) ao ideal monológico também é comungada por Taylor (2000). Segundo Taylor (2000), a procura de um eu gerado internamente é um ideal monológico que não contribui para a compreensão entre reconhecimento e identidade. Tal vínculo só pode ser compreendido se levarmos em conta a natureza dialógica da construção das identidades. Taylor (2000) afirma que o ser humano só se torna agente pleno, capaz de definir suas identidades a partir das linguagens humanas.

O termo linguagem é usado por esse autor num sentido mais amplo que a língua, engloba as linguagens da arte, gesto, amor etc. As pessoas, afirma, contrariando o ideal monológico, não adquirem as linguagens para sua autodefinição a partir de um desenvolvimento interno e independente das relações sociais. A formação da mente humana não é «monológica», pois não se origina de potencialidades pré-existentes, não é alguma coisa que cada um conquista sozinho, mas nas relações sociais, portanto, o processo de formação da autodefinição dos seres humanos é dialógico.

Para Taylor (2000), a prova de que a nossa autodefinição é um constructo social, é que só temos acesso a essas linguagens por meio do contato com as pessoas significativas para nós. Taylor (2000) define essas pessoas utilizando um conceito do filósofo americano Georg Herbert Mead (1863-1923): «outros significativos».

... defino *linguagem* no sentido lato, abarcando 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 gênero. As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias a autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação; com aqueles que são importantes para nós - os «outros-importantes», como George Herbert Mead lhes chamou. A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinho, mas dialógica. (Taylor, 1994, p. 52-53)

Esse conceito, «outro significativo» não se refere a qualquer outro, mas a pessoas que partilham do mesmo universo de valores e sentidos. À medida que o indivíduo não é um *homo clausus*, cujo *self* surge a partir de um desenvolvimento interno, como órgãos do corpo, constituído independente do mundo à sua volta, as tentativas de descobrir um sentido na vida não podem ser independentes do que essa vida significa para as outras pessoas. O «sentido» é construído coletivamente por pessoas mutuamente dependentes e que podem se comunicar entre si. Em suas relações, os símbolos que os integrantes dos grupos partilham assumem um sentido coletivo como a língua de uma mesma comunidade, por exemplo. Na comunicação por meio da língua, os padrões sonoros produzidos por uma pessoa só podem ter um «sentido» para as outras porque os interlocutores aprenderam a associá-los a imagens memorizadas. Os sons só têm sentido para as pessoas que participam do mesmo contexto social onde aprenderam a usar, desde muito cedo, para se comunicarem, um código de símbolos específicos do grupo: a língua.

A relação com os «outros significativos» não é um processo finito. De acordo com Taylor (2000), a construção da identidade é um trabalho continuado, por isso, não aprendemos essas linguagens no diálogo com os «outros significativos» e depois passamos a usá-las simplesmente como nos interessa, dispensando-o. Definimo-las no diálogo com os aspectos que nossos «outros significativos» desejem ver em nós e, em certos casos, contra tais aspectos. E esse diálogo é um processo continuado, ele não cessa nem quando «os outros significativos» não estão mais em nossas vidas. Contudo, a influência dos «outros significativos» é maior no começo de nossas vidas.

Um exemplo disso é o diálogo com os pais que continua ocorrendo mesmo após sua morte.

Não é que simplesmente aprendamos as linguagens no diálogo e passemos depois a usá-las para nossos próprios propósitos. Claro que se espera que desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, atitudes com relação às coisas e, em considerável medida, pela reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam no caso de questões importantes como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós — e por vezes em luta contra essas coisas. Mesmo depois que ultrapassamos alguns desses outros — nossos pais, por exemplo — e de eles desaparecerem de nossa vida, a conversação com eles continua dentro de nós enquanto vivermos. Assim, a contribuição dos outros significativos, ainda quando proporcionada no começo de nossa vida, continua indefinidamente. (Taylor, 2000, pp. 246-247)

Contrariando o ideal monológico, Taylor (2000) afirma que a voz da natureza para o ideal dialógico é a voz de todos os indivíduos que são e foram significativos para nós; a voz da natureza é a voz da sociedade. O que leva a conclusão de que não há um hiato entre «quem somos» e a sociedade; o mundo social não está lá fora, mas está dentro de nós.

Portanto, a construção da identidade individual não pode ser realizada no isolamento, mas negociada por meio do diálogo com os outros significantes. A compreensão dessa natureza dialógica de nossa identidade pessoal define a importância crucial que o reconhecimento tem para esse processo.

Taylor (2000) observa que algumas pessoas tentam se apegar, de alguma forma, ao ideal monológico. Elas reconhecem que é impossível apagar completamente aqueles que nos moldaram no começo da vida, mas defendem que devemos nos esforçar ao máximo para nos definirmos a nós mesmos a partir de nós no maior grau possível. Essas pessoas afirmam que «precisamos de relacionamentos que nos preencham, mas não que nos definam» (Taylor, 2000, p. 246). Taylor (2000) observa que a busca de uma autodefinição monológica desconhece a dimensão do dialogismo em nossas vidas:

... esquece que nossa compreensão das boas coisas da vida pode ser transformada por nossa fruição delas em

comum com pessoas a quem amamos, que alguns bens só se tornam acessíveis a nós mediante essa fruição comum. Por causa disso, seria necessário um imenso esforço, e provavelmente muitas rupturas terríveis, para *evitar* que nossa identidade seja formada pelas pessoas a quem amamos. Consideremos o que queremos dizer com identidade. Trata-se de quem somos, «de onde viemos». Como tal, ela é o pano de fundo contra o qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas que valorizo mais me são acessíveis só em relação com a pessoa a quem amo, essa pessoa se torna parte de minha identidade. (Taylor, 2000, pp. 246-247)

Para corroborar sua tese, Taylor (2000) demonstra que mesmo o eremita e o artista solitário, têm suas autodefinições construídas pelo diálogo com todos aqueles que não estão fisicamente presentes. Para o primeiro, o interlocutor é Deus e para o segundo, um público futuro para o qual a obra é endereçada.

Essa dependência com relação aos outros não surgiu com a era da autenticidade, Taylor (2000) afirma que alguma forma de dependência sempre existiu. Nas sociedades aristocráticas, a identidade era derivada da estrutura social. Em épocas pré-modernas, a «identidade» e o «reconhecimento» não faziam parte do vocabulário das pessoas, mas isso não significava que elas não tivessem o que chamamos de identidade ou que não dependessem de reconhecimento; o fato é que essas questões não eram um problema ontológico. Por isso, escreve Taylor:

É óbvio que a questão não reside no facto de essa dependência dos outros ter surgido na era da autenticidade. Existiu sempre uma forma de dependência. A identidade de origem social dependia, pela sua própria natureza, da sociedade. Mas, antigamente, a reconhecimento nunca havia constituído num problema. O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social precisamente pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém punha em causa. (Taylor, 1994, p. 45)

Portanto, não foi com a era moderna que surgiu a necessidade de reconhecimento. Taylor (2000) explica que o que surgiu na modernidade, foi a incerteza quanto à conquista do reconhecimento, dito de outra forma, surgiram condições para que a tentativa de obtenção de reconhecido pudesse fracassar. Entretanto, na «Era da Autenticidade», a identidade subjetivamente percebida como interiormente derivada, mas dialogicamente

construída, não tem esse reconhecimento *a priori*. O indivíduo precisa construí-la por meio do diálogo com seus «outros significativos», e nada garante que sua tentativa terá êxito, pois ela poderá se malograr. Esse é o motivo pelo qual a busca de reconhecimento, para Taylor (2000), se dá por uma luta política e simbólica.

O corolário do desdobramento da argumentação de Taylor (2000) é que hoje, a necessidade de reconhecimento é universalmente compreendida como fundamental para a construção de identidades.

Na esfera íntima, a construção da autoidentidade pode ser bem ou mal sucedida de acordo com os nossos contatos com os «outros significativos». Na esfera pública, a compreensão de que o devido reconhecimento é fundamental para a construção da identidade de determinados grupos sociais fez com que a busca normativa por reconhecimento tenha se tornado elemento mobilizador de uma série de movimentos sociais para os quais justiça social não se realiza apenas na redistribuição de riquezas, mas por meio do devido e apropriado reconhecimento.

#### 4. Reconhecimento e esfera pública

Taylor (2000) faz uma distinção entre os significados que a política do reconhecimento assumiu nas sociedades modernas. Com a passagem da honra à dignidade, surgiu a política de caráter universal de dignidade igual e que tem como conteúdo a promoção equânime de direitos. Essa política deve procurar eliminar a existência de cidadãos de primeira e segunda classe.

Da mudança da honra para a dignidade surgiu uma política do universalismo, que dá ênfase a dignidade igual para todos os cidadãos. E o conteúdo desta política visa à igualdade dos direitos e privilégios. O que se deve evitar a todo o custo é a existência de cidadãos de «primeira classe» e de «segunda classe». ... Pessoas sistematicamente impedidas pela pobreza de fruir o máximo de seus direitos de cidadania são consideradas, dessa perspectiva, relegadas a um *status* de segunda classe, o que requer uma ação corretiva pela via da equalização. (Taylor, 2000, p. 250)

Por outro lado, a noção de identidade ensejou a política da diferença, que também se baseia em um princípio universalista: «Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar» (Taylor, 2000, p. 250). Nesse sentido, enquanto a política da dignidade pretende estabelecer um conjunto de direitos e privilégios a todos os cidadãos indiscriminadamente, a política da identidade reclama o reconhecimento da diferença de indivíduos e grupos.

Em contraposição, a segunda mudança referente ao desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença. É claro que esta política também tem uma base universalista, o que contribui para a confusão ou coincidência entre as duas políticas. *Todas as pessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa à igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um. (Taylor, 1994, p. 58)

Os proponentes da política da diferença, de acordo com Taylor (2000), denunciam que a política da dignidade tende a ignorar e assimilar a peculiaridade de certos grupos e indivíduos a uma identidade majoritária o que constitui um ataque ao seu ideal de autenticidade. No entanto, o não reconhecimento das diferenças tem produzido indivíduos e grupos de segunda classe, o que confere à política da diferença uma porta de entrada na política da dignidade. Mas Taylor (1994) afirma que a relação da política da diferença dentro da política da dignidade universal não é harmônica. Isto porque a política da dignidade propõe o reconhecimento equânime, Taylor (2000), por sua vez, observa que há algo que não é universal para certos indivíduos e grupos que reclamam o reconhecimento de suas peculiaridades. Portanto, o espaço de desenvolvimento da política da diferença só pode ocorrer fora da esfera da política da dignidade universal.

Assim como a nova noção de cidadania compreendeu que a pobreza produz indivíduos de segunda classe, segundo Taylor (2000), há o entendimento de que as identidades que se constroem nas relações intersubjetivas, por serem mal construídas, produzem cidadãos de segunda classe.

Para eliminar a pobreza, de acordo com Taylor (2000), os proponentes da dignidade universal criaram políticas públicas que geraram polêmicas; programas redistributivos e oportunidades especiais a certas populações, o que se configurou para alguns como favoritismo indevido, mas, para outros, esse favoritismo é mais do defensível. Por outro lado, Taylor (2000) observa que problemas semelhantes ocorrem com a política da diferença, mas de forma peculiar: enquanto a política da dignidade luta por formas de não discriminação, a política da diferença acredita que certos grupos e indivíduos requerem um tratamento diferenciado.

Por outro lado, observa Taylor (2000), para os proponentes da política da dignidade, esse tratamento diferenciado a grupos e indivíduos fere seu princípio fundamental que é tratar a todos de forma igual. No entanto, tentam aceitar medidas para incluir minorias justificando-as com base na dignidade. Mas Taylor (1994) entende que tais medidas têm sua limitação. A discriminação reversa, como oferecer vantagens a grupos antes desfavorecidos, por exemplo, para os defensores da dignidade igual, constitui uma política temporária. Pois deve durar até que esses grupos estejam em pé de igualdade com os demais membros da sociedade.

Todavia, Taylor (2000) reconhece que essas medidas têm sua coerência; não dão conta de algumas metas reivindicadas pelos defensores das políticas da identidade. Esses não querem apenas um espaço «cego às diferenças», mas a garantia de se manterem diferentes, «afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que ela não se perder?» (Taylor, 2000, p. 252).

A política da dignidade igual, portanto, funda-se no princípio de que todos os seres humanos são iguais e dignos de respeito. «Assim o que é destacado como de valor aqui é um potencial humano universal, algo que partilham todos os seres humanos» (Taylor, 2000, p. 253). Entretanto, a política da diferença também se sustenta por uma base universal. Tal política defende que todos os indivíduos ou grupos têm o direito de formar sua própria identidade, não se submetendo a uma cultura majoritária<sup>2</sup>.

Embora as duas políticas estejam baseadas no respeito igual, segundo Taylor (2000), tanto no mundo da vida quanto na teoria social, elas são conflitantes. Para uma, respeito igual quer dizer tratamento digno a todos, «cego às diferenças». Para outra, é preciso reconhecer e garantir a diferença. A política inspirada na igualdade reprova a política da identidade, pois afirma que ela viola o princípio da não-discriminação. Os defensores da política da diferença, por sua vez, acusam os defensores da política igualitária de impor a grupos e indivíduos uma identidade homogeneizante que os impede de realizarem o seu ideal de autenticidade, ou seja, de serem fiéis a si mesmos. Por sua vez, descreve Taylor (2000) que os defensores da política da diferença afirmam que a imposição dessa identidade homogeneizante, que os partidários da dignidade igual tentam impor aos defensores da política da diferença, não é «cega às diferenças», ela, na verdade, é uma construção da cultura dominante. As acusações dos defensores da política da diferença são que as culturas de menor capital

---

2. Por isso, qualquer pessoa merece respeito. Taylor (1994) observa que esse potencial faz com que estendamos nossa proteção a pessoas que, devido a alguma circunstância, são incapazes de realizar sua potencialidade como deficientes físicos e pessoas em coma.

econômico e/ou simbólico são obrigadas a aceitarem uma identidade homogeneizante que lhes é estranha. Nas palavras de Taylor:

...só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades), mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória. (Taylor, 2000, p. 254)

As críticas feitas pelos partidários da política da diferença aos defensores da política da dignidade igual, segundo Taylor (2000), baseia-se na acusação de que o próprio liberalismo, que prega um tratamento universal, «cego às diferenças», seja ele mesmo cego de sua condição, pois tem uma origem e natureza particulares e, por isso, constitui-se como uma forma de particularismo disfarçado de universal.

Taylor (2000) entende que conciliar essas duas políticas não parece ser tarefa simples. Apesar da complexa empreitada, ele tenta resolver essa questão por meio de um exemplo empírico: a relação da província francófona de Quebec com a maioria anglo-saxã do Canadá, conforme abordo na seção seguinte.

## 5. Liberalismo e política da diferença

Segundo Taylor (2000), o liberalismo de direitos igualitários concebidos como «cego às diferenças» deixa pouco espaço para identidades culturais diferentes. No entanto, procura mostrar, por meio da análise da situação de Quebec, que há outras concepções de liberalismo não incompatíveis com as diferenças culturais:

A questão é, pois, saber se essa visão restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível. Se for, parece-me que a acusação de homogeneização é bem fundada. Mas talvez não seja. Creio que não é, e talvez a melhor maneira de resolver o assunto seja vê-lo no contexto do caso canadense, em que isso teve um papel na quase ruptura do país. Na realidade, confrontaram-se duas concepções de liberalismo dos direitos, se bem que de maneira confusa, ao longo dos demorados e inconclusivos debates constitucionais de anos recentes. (Taylor, 2000, p. 260)

Taylor (2000) afirma que a relação dessa província com o restante do Canadá quase colocou a unidade do país em risco devido às disputas que envolveram os canadenses aborígenes, à província de fala francesa, Quebec, e os concidadãos de origem anglo-saxã. Na província de Quebec, de maioria

francófona, foram aprovadas medidas políticas com o objetivo de preservar o seu modo de vida:

... leis referentes à língua: uma delas regulamenta sobre quem pode mandar os seus filhos para escolas inglesas (não permitido a francófonos, nem a imigrantes); outra exige que os negócios que envolvam mais de cinquenta empregados sejam realizados em francês; uma terceira proíbe a linguagem comercial numa outra língua que não seja o francês. (Taylor, 1994, p. 73)

Portanto, foram impostas pelo governo aos habitantes de Quebec restrições em nome de sua meta coletiva de sobrevivência de uma minoria francófona. A questão fundamental para Taylor (2000) é saber se essa variação é aceitável ou não.

Taylor (2000) relata que a emenda constitucional que propunha que Quebec fosse uma sociedade distinta foi considerada para muitos como inaceitável, pois deixaria aberta a possibilidade de variação da interpretação da constituição em diferentes partes do Canadá. A Carta Canadense oferece uma base para a revisão judicial em dois pontos: primeiro, ela define um conjunto de direitos individuais como em outras constituições democráticas ocidentais; segundo, garante igual tratamento aos cidadãos, ou seja, ela os protege de qualquer forma de tratamento discriminatório.

Contudo, de acordo com Taylor (2000), para os canadenses ingleses, o fato de uma sociedade política aceitar determinados objetivos coletivos ameaça colidir com ambas as disposições fundamentais da Carta de seu país. Pois:

1) Os objetivos coletivos podem implicar restrições ao comportamento dos indivíduos e, por consequência, violam os seus direitos;

2) Mesmo que não fosse possível anular os direitos individuais, abraçar objetivos coletivos em nome de um grupo pode ser visto como inerentemente discriminatório.

Na visão de Taylor (2000), a oposição a Quebec como comunidade distinta baseia-se num liberalismo que parte do pressuposto de que os direitos individuais têm sempre que «vir antes, e ao lado» de dispositivos antidiscriminatórios, e devem ter precedência sobre metas coletivas.

Taylor (1994) acredita no filósofo americano Ronald Dworkin (1931-2003) quem melhor formulou esse modelo de liberalismo em seu ensaio intitulado *Liberalism*. Nessa obra, Dworkin distingue dois tipos de compromisso moral. O primeiro pressupõe que todos os indivíduos têm sua

concepção do que seria uma «vida boa», pela qual ele deve lutar. O segundo é constituído pelo compromisso de agir de forma igual e justa. Taylor (2000) chama ao primeiro compromisso de «substantivo» e ao segundo de «procedimental». A sociedade liberal definida por Dworkin é aquela que não adota nenhum compromisso «substantivo» em detrimento de uma forte valorização dos compromissos «procedimentais».

De acordo com Dworkin, a desvalorização do empenho «substantivo» por essa forma de liberalismo ocorre porque na sociedade moderna é praticamente impossível a existência de um consenso acerca do que seja uma «vida boa» para todos. Mesmo que a maioria de uma sociedade determine as características do que seria uma «vida boa», sempre haverá uma minoria que estará em desacordo sobre essa definição.

O liberalismo procedimental, afirma Taylor (2000), defende a ideia de que cada pessoa tem a capacidade de definir por si mesma uma concepção da «boa vida». Portanto, uma meta coletiva que proponha uma concepção de «boa vida» viola a dignidade dos indivíduos, pois restringe seu poder de considerar por si mesmo uma ou outra visão:

Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à «boa vida» e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualmente com todos. (Taylor, 2000, p. 263)

O atomismo desta concepção liberal, ou seja, conceber o agente humano como primariamente sujeito de uma escolha autodeterminadora explica sua popularidade, afirma Taylor (2000). Entretanto, observa que este modelo de liberalismo, que concebe os direitos dos indivíduos e a oposição a toda forma de discriminação deve ter prioridade sobre os objetivos coletivos, não é o único. E ele demonstra como uma sociedade como a de Quebec se opõe a esse modelo de liberalismo.

Os governos de Quebec reconhecem que a prosperidade da cultura francesa constitui um «bem». As políticas defendidas por Quebec, quanto à língua, por exemplo, vão além de garantir que no futuro existam pessoas que queiram aproveitar a oportunidade de falar francês. A lei sobre o ensino do francês, na verdade, constitui uma meta coletiva que tem por finalidade «criar membros da comunidade» que falem francês:

Não é só uma questão de ter a língua francesa à disposição dos que possam preferi-la. Isso poderia ser considerado a meta de algumas das medidas de bilinguismo federal tomadas nos últimos vinte anos. Mas também envolve o assegurar-se de que haja uma

comunidade de pessoas no futuro que deseje aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa. Políticas voltadas para a sobrevivência buscam ativamente criar membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar que futuras gerações continuem a identificar-se como falantes do francês. (Taylor, 2000, p. 264)

Todos que consideram importante esse tipo de meta coletiva, afirma Taylor (2000), tendem a optar por um modelo de liberalismo diferente do procedimental, pois essas pessoas acreditam que uma sociedade não pode existir em torno de uma definição da «vida boa» sem violar os direitos daqueles que não partilham dessa definição.

Dessa maneira, as pessoas de Quebec, bem como aqueles que atribuem importância similar a esse tipo de meta coletiva, tendem a optar por um modelo de sociedade liberal sobremodo diferente. A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública. (Taylor, 2000, p. 264)

Para essa concepção, uma sociedade liberal é constituída pela forma como trata as minorias, inclusive aquelas que divergem das definições públicas do bem e pelos direitos que atribui a seus membros. Por isso, Taylor (2000) acredita que uma sociedade pode combinar metas coletivas com liberalismo, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, principalmente em relação aos cidadãos que não partilham dessas metas. Para isso, é vital oferecer salvaguardas aos direitos fundamentais:

... os direitos em questão são considerados fundamentais e cruciais, direitos que têm sido reconhecidos como tais desde os próprios primórdios da tradição liberal: direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão, à livre prática da religião etc. (Taylor, 2000, p. 264-265)

Na avaliação de Taylor (2000), a polêmica sobre Quebec ocorreu porque seus habitantes e o restante dos cidadãos canadenses se fecharam ao diálogo por conta da adoção de visões axiomáticas. A oposição dos canadenses «anglo-saxões» à «sociedade distinta» tem origem em uma visão disseminada de liberalismo procedimental fortemente presente no Canadá inglês. Portanto, segundo esse ponto de vista, aceitar uma sociedade distinta como Quebec seria reconhecer uma meta coletiva que vai de encontro à

Carta. Por outro lado, da perspectiva de Quebec, a imposição de um liberalismo procedimental:

A resistência à «sociedade distinta» que se pedia que tivesse precedência na Carta veio em parte de uma disseminada perspectiva procedimental presente no Canadá inglês. Desse ponto de vista, atribuir a um governo a meta de promover a sociedade distinta de Quebec é reconhecer uma meta coletiva, movimento que tem de ser neutralizado por sua subordinação à Carta existente. Da perspectiva do Quebec, essa tentativa de impor um modelo procedimental de não só privaria a cláusula da sociedade distinta de parte de sua força como regra de interpretação, mas trairia uma rejeição do modelo de liberalismo com base no qual foi fundada essa sociedade (Taylor, 2000, p. 265)

O restante do Canadá percebia a existência de uma sociedade distinta com uma meta coletiva, enquanto Quebec via a precedência à Carta como uma sociedade liberal alheia a sua condição de sociedade distinta, o que não poderia aceitar sem renunciar à sua própria identidade.

Para Taylor (2000), a discussão da «sociedade distinta» é importante para ilustrar questões fundamentais sobre a relação entre liberalismo e diferença. Existe um modelo de política de respeito igual, tal como concebida num liberalismo de direitos, que é refratária à diferença, pois insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e suspeita de metas coletivas. Por isso, esse liberalismo é resistente ao que desejam os membros de uma sociedade distinta, sua sobrevivência, isto porque ele não aceita uma meta coletiva que, inevitavelmente, demanda variação de leis dentro de um mesmo país.

Por sua vez, Taylor (2000) defende outra forma de liberalismo de direitos que são flexíveis na aplicação das regras que definem esses direitos, ou seja, aceitam exceção e não se opõem a metas coletivas. Não são modelos procedimentais de liberalismo, obviamente. As sociedades que se organizam de acordo com esse modelo defendem de forma inflexível certos direitos fundamentais, mas «dispõem-se a sopesar a importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à importância da sobrevivência cultural» (Taylor, 2000, p. 266). Esse modelo de liberalismo, defendido por Taylor (2000), não seria neutro em relação às formas culturais e aos objetivos coletivos de vida, mas seria «um credo em luta», em disputa com outros.

Por fim, Taylor (2000) acrescenta que, com a propensão de as sociedades se tornarem cada vez mais multiculturais no sentido de abrigarem mais de

uma comunidade que deseja sua sobrevivência cultural, a rigidez do liberalismo procedimental tende a se tornar impraticável.

### **Considerações finais**

Como procurei discutir, para Charles Taylor, a categoria de reconhecimento está intrinsecamente baseado na formação da autoidentidade. Para Taylor, as identidades são formadas numa relação dialógica: elas podem ser bem ou mal formadas dependendo do modo como a sociedade reflete a imagem de certos indivíduos e grupos. Quando eles têm suas identidades refletidas num quadro depreciador, tal situação torna-se um elemento de sua opressão. Por isso, para Taylor (2000), o reconhecimento é uma necessidade vital para indivíduos e grupos.

Como procurei demonstrar, para esse autor a política do reconhecimento tem seu início no fim do Antigo Regime e o conseqüente surgimento de sociedades democráticas que deram origem a duas formas de reconhecimento. Uma baseada no pressuposto da dignidade igual que tem como objetivo evitar que existam cidadãos de primeira e segunda classe. E, outra, que se desenvolve na concepção de uma sociedade individualizada, cujo ideal de autenticidade atribui a grupos ou indivíduos a responsabilidade de serem fiéis a si mesmos.

E, por último, procurei mostrar que Taylor (2000), ao analisar o contexto sócio político de Quebec por meio da política do reconhecimento, contrapõe-se às políticas universalistas, defendendo uma política da diferença, considerada como uma reação ao liberalismo insensível às identidades minoritárias.

Como demonstrei, a posição teórica assumida por Taylor (2000) baseia-se na defesa do reconhecimento da diversidade cultural de Quebec. Entretanto, como foi discutido, Taylor (2000) observa que o modelo de liberalismo procedimental, que concebe os direitos dos indivíduos e a posição de que toda forma de discriminação não deve ter prioridade sobre os objetivos coletivos, não é o único. E ele demonstra que uma sociedade como a de Quebec se opõe a esse modelo de liberalismo. Por isso, como foi discutido, Taylor (2000) acredita que uma sociedade pode combinar a política da diferença com liberalismo, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, principalmente, em relação aos cidadãos que não partilham dessas metas.

Por fim, demonstrei que Taylor (2000) conclui que o liberalismo que não se flexibiliza em torno de metas coletivas tende a tornar-se cada vez mais incompatível com um mundo cada vez mais globalizado e multicultural.

**Referências**

- Elias, N. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Taylor, C. (1994). «A política do reconhecimento». In *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Taylor, C. (1997). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola.
- Taylor, C. (2000). A política do reconhecimento. In *Argumentos filosóficos*, São Paulo: Edições Loyola.
- Taylor, C. (2000). Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário In *Argumentos filosóficos*, São Paulo: Edições Loyola.
- Taylor, C. (2011). *A ética de da autenticidade*. São Paulo. Realizações Editora.