

Impresso no Brasil, junho de 2011

Título original: *The Ethics of Authenticity*  
Copyright © 2010 by Charles Taylor.  
Todos os direitos reservados.

Os direitos desta edição pertencem a  
É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.  
Caixa Postal: 45321 · 04010 970 · São Paulo SP  
Telefax: (5511) 5572 5363  
e@erealizacoes.com.br · www.erealizacoes.com.br

*Editor*  
Edson Manoel de Oliveira Filho

*Gerente editorial*  
Bete Abreu

*Preparação de texto*  
Paula B. P. Mendes

*Revisão*  
Ana Tavares  
Luciane Helena Gomide

*Capa e projeto gráfico*  
Mauricio Nisi Gonçalves / Estúdio É

*Diagramação*  
André Cavalcante Gimenez / Estúdio É

*Pré-impressão e impressão*  
Cromosete Gráfica e Editora

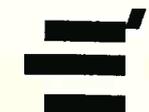
Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer  
reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela  
eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro  
meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

# A ÉTICA DA AUTENTICIDADE

---

Charles Taylor

TRADUÇÃO DE TALYTA CARVALHO

 **Realizações**  
Editora

## Capítulo 1 | Três Mal-estares

Quero escrever aqui sobre alguns dos mal-estares da modernidade. Quero dizer com isso características de nossa cultura e sociedade contemporâneas que as pessoas experimentam como uma perda ou um declínio, mesmo enquanto nossa civilização “se desenvolve”. Às vezes, as pessoas sentem que algum declínio importante ocorreu durante os últimos anos ou décadas – desde a Segunda Guerra Mundial, ou desde os anos 1950, por exemplo. E, por vezes, a perda é sentida ao longo de um período histórico muito maior: a era moderna de todo o século XVII é frequentemente vista como marco inicial do declínio. No entanto, embora a escala temporal possa variar enormemente, há certa convergência sobre os temas do declínio. Eles são, em geral, variações de poucas melodias centrais. Quero escolher aqui dois desses temas centrais, e então lançar um terceiro que, em grande parte, deriva destes dois. De maneira alguma esses três esgotam o tópico, mas eles alcançam boa parte do que nos preocupa e nos deixa perplexos a respeito da sociedade moderna.

As preocupações de que falarei são bastante familiares. Ninguém precisa ser lembrado delas; elas são discutidas, lamentadas, desafiadas e debatidas o tempo todo nos mais variados meios. Isso soa como uma razão para não falar mais ainda delas. Mas acredito que essa grande familiaridade esconda o espanto, que nós não entendamos de fato essas mudanças que nos preocupam, que a maneira

pela qual o debate normalmente é conduzido a deturpa – e, assim, faz-nos compreender mal o que podemos fazer a respeito delas. As mudanças que definem a modernidade são tanto bem conhecidas quanto muito desconcertantes, e é por isso que ainda vale a pena falar delas um pouco mais.

(1) A primeira fonte de preocupação é o individualismo. É claro que individualismo também denomina o que muita gente considera a maior conquista da civilização moderna. Nós vivemos em um mundo no qual as pessoas possuem o direito de escolher por si mesmas o próprio modo de vida, de decidir conscientemente quais convicções abraçar, de determinar o formato de sua vida em uma série de maneiras que seus antepassados não podiam controlar. E esses direitos geralmente são defendidos por nossos sistemas legais. Em princípio, as pessoas não são mais sacrificadas às demandas de ordens supostamente sagradas que as transcendem.

Pouquíssimas pessoas querem retroceder nessa conquista. Na realidade, muitas acham que ela ainda está incompleta, que arranjos econômicos ou padrões da vida em família, ou as noções tradicionais de hierarquia, ainda restringem muito a liberdade de sermos nós mesmos. Mas muitos de nós também somos ambivalentes. A liberdade moderna foi ganha por nossa fuga dos antigos horizontes morais. As pessoas costumavam se ver como parte de uma ordem maior. Em alguns casos, esta era uma ordem cósmica, “a grande cadeia do Ser”, na qual os homens figuravam em lugar determinado, assim como os anjos, corpos celestiais, e as criaturas terrenas, nossos pares. Essa ordem hierárquica no universo se refletia nas hierarquias da sociedade humana. As pessoas eram frequentemente fixadas em determinado lugar, papel e estrato que eram propriamente delas e dos quais era quase impensável se desviar. A liberdade moderna surgiu pelo descrédito de tais ordens.

Mas, ao mesmo tempo que nos limitavam, essas ordens davam significado ao mundo e às atividades da vida social. As coisas que nos

circundavam não eram apenas matéria-prima ou instrumentos potenciais para nossos projetos, mas tinham o significado dado a elas por seu lugar na cadeia do ser. A águia não era apenas mais um pássaro, mas a líder de todo um domínio da vida animal. Da mesma forma, os rituais e normas da sociedade tinham mais do que um significado meramente instrumental. O descrédito dessas ordens é o que tem sido chamado de “desencantamento” do mundo. Com ele, as coisas perderam parte de seu encanto.

Um forte debate acerca de isso ter sido uma coisa boa inequivocamente vem ocorrendo há dois séculos. Mas não é o que eu quero focar aqui. Prefiro olhar para o que alguns viram serem as consequências para a vida humana e seu significado.

A preocupação de que o indivíduo perdeu algo importante com os horizontes sociais e cósmicos maiores de ação tem sido expressa de maneira repetida. Alguns têm escrito sobre isso como a perda da dimensão heroica da vida. As pessoas não possuem mais a sensação de um propósito maior, de algo pelo qual vale a pena morrer. Alexis de Tocqueville por vezes falou desse modo no século passado, referindo-se aos “prazeres pequenos e vulgares” que as pessoas tendem a buscar na era democrática.<sup>1</sup> Articulado de outra forma, nós sofremos de falta de paixão. Kierkegaard viu o “tempo presente” nesses termos. E os “últimos homens” nietzschianos estão no limiar final desse declínio; eles não possuem mais nenhuma aspiração na vida a não ser um “lamentável conforto”.<sup>2</sup>

Tal perda de propósito estava ligada a um estreitamento. As pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual. A igualdade democrática, diz Tocqueville, orienta o indivíduo para si mesmo, “*et menace de le renfermer enfin tout entier dans*

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, v. 2. Paris, Carnier-Flammarion, 1981, p. 385.

<sup>2</sup> “Erbärmliches Behagen”. In: *Also Sprach Zarathustra*. Prefácio de Zarathustra, parte 3.

*la solitude de son propre coeur*".<sup>3</sup> Em outras palavras, o lado sombrio do individualismo é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade.

Recentemente, essa preocupação veio à tona novamente no que diz respeito aos frutos de uma "sociedade permissiva", os feitos da "geração eu", ou a prevalência do "narcisismo", para tomar apenas três das mais conhecidas formulações contemporâneas. O sentido de que vidas foram niveladas e estreitadas, e de que isso está ligado a uma autoabsorção anormal e lamentável, voltou em formas específicas à cultura contemporânea. Isto define o primeiro tema do qual quero tratar.

(2) O desencantamento do mundo está ligado a outro fenômeno massivamente importante da Idade Moderna, que também perturbava bastante muitas pessoas. Nós podemos chamá-lo de primazia da razão instrumental. Por "razão instrumental" quero dizer o tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é sua medida de sucesso.

Não há dúvida de que o solapar das velhas ordens alargou imensamente o âmbito da razão instrumental. Uma vez que a sociedade não possui mais uma estrutura sagrada, que os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão, em certo sentido, "disponíveis". Podem ser redefinidos tendo suas conseqüências voltadas para a felicidade e o bem-estar dos indivíduos como nossa meta. O critério que doravante se aplica é o da razão instrumental. De maneira similar, uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas podem ser tratadas como matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos.

<sup>3</sup> Tocqueville, op. cit., p. 127.

Por um lado, essa mudança foi libertadora. Por outro, há também um mal-estar generalizado de que a razão instrumental não só ampliou seu âmbito como também ameaça dominar nossa vida. O medo é de que coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios serão decididas em termos de eficiência ou análises de "custo-benefício", de que os fins independentes que deveriam guiar nossa vida serão eclipsados pela demanda para maximizar a produção. Há diversas coisas que se pode indicar que dão substância a essa preocupação: por exemplo, os modos com que as demandas do crescimento econômico são usadas para justificar distribuições bastante desiguais de riqueza e renda, ou a maneira pela qual essas mesmas demandas nos tornam insensíveis às necessidades do meio ambiente, até mesmo a ponto de um desastre potencial. Ou, então, podemos pensar no modo em que boa parte de nosso planejamento social, em áreas cruciais como avaliação de riscos, é dominada por formas de análises de custo-benefício que envolvem cálculos grotescos, colocando valores tributáveis em vidas humanas.<sup>4</sup>

A primazia da razão instrumental também é evidente no prestígio e na aura que envolvem a tecnologia e nos faz acreditar que deveríamos buscar soluções tecnológicas mesmo quando se faz necessário algo muito diferente. Vemos isso com frequência na esfera política, como Bellah e seus colegas forçosamente argumentam em seu novo livro.<sup>5</sup> Entretanto, também invade outros domínios, como a medicina. Patricia Benner argumentou em diversos trabalhos importantes que a abordagem tecnológica na medicina frequentemente deixou de lado o tipo de cuidado que envolve tratar o paciente como uma pessoa completa com uma história de vida, e não como lócus de um problema técnico. A sociedade e a comunidade médica não raro subestimam a contribuição das enfermeiras, que, com mais frequência do que os

<sup>4</sup> Para os absurdos desses cálculos, ver R. Bellah et. al., *The Good Society*. Nova York, Knopf, 1991, p. 114-19.

<sup>5</sup> *Ibidem*, capítulo 4.

especialistas com conhecimento *high-tech*, oferecerem esse cuidado sensível de maneira mais humana.<sup>6</sup>

O lugar predominante da tecnologia também é pensado como tendo contribuído para o estreitamento e nivelamento da vida, que acabei de discutir em relação ao primeiro tema. As pessoas falaram de uma perda de ressonância, profundidade ou riqueza nos nossos arredores. Há quase 150 anos, Marx, no *Manifesto Comunista*, destacou que um dos resultados do desenvolvimento capitalista era que “tudo o que é sólido desmancha no ar”. A afirmação é de que os objetos sólidos, duradouros, muitas vezes expressivos, que nos serviram no passado estão sendo postos de lado pelas *commodities* substituíveis, rápidas e malfeitas com as quais agora nos cercamos. Albert Borgman fala do “paradigma do dispositivo” pelo qual removemos mais e mais de “comprometimento diverso” com nosso ambiente e, em vez disso, pedimos e adquirimos produtos desenvolvidos para entregar algum benefício específico restrito. Ele compara o que está envolvido em aquecer nossos lares, o contemporâneo aquecedor central, com o que essa mesma função implicava em tempos pioneiros, quando toda família tinha de estar envolvida em cortar e empilhar a madeira e alimentar o forno ou a lareira.<sup>7</sup> Hannah Arendt se concentrou na qualidade cada vez mais efêmera dos objetos modernos de uso e argumentou que “a fatuidade e a fidedignidade do mundo humano se encontram primeiro no fato de que somos cercados por coisas mais permanentes do que as atividades pelas

<sup>6</sup> Ver especialmente Patricia Benner e Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*. Menlo Park, CA, Addison-Wesley, 1989.

<sup>7</sup> Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 41-42. Borgman parece mesmo ecoar a figura do “último homem” de Nietzsche quando afirma que a promessa libertadora original da tecnologia pode degenerar na “busca de conforto frívolo” (p. 39).

quais foram produzidas”.<sup>8</sup> Essa permanência fica sob ameaça em um mundo de *commodities* modernas.

Essa sensação de ameaça é aumentada pelo conhecimento de que tal primazia não é apenas uma questão de uma orientação talvez inconsciente para a qual somos estimulados e atraídos pela era moderna. Como tal, seria difícil o bastante combatê-la, mas pelo menos talvez cedesse à persuasão. No entanto, também é claro que mecanismos poderosos da vida social nos pressionam nessa direção. Uma gerente independente, apesar da própria orientação, pode ser forçada pelas condições do mercado a adotar uma estratégia maximizadora que acha destrutiva. Um burocrata, apesar de sua visão pessoal, pode ser forçado pelas regras sob as quais opera a tomar uma decisão que ele sabe ser contra a humanidade e o bom-senso.

Marx, Weber e outros grandes teóricos exploraram esses mecanismos impessoais, que Weber designou com a expressão “jaula de ferro”. Algumas pessoas quiseram tirar dessa análise a conclusão de que estamos totalmente desamparados diante de tais forças, ou no mínimo desamparados a menos que desmantelemos as estruturas institucionais sob as quais temos operado nos últimos séculos – isto é, o mercado e o Estado. Essa ambição parece tão irrealizável hoje que equivale a dizer que estamos desamparados.

Quero voltar a isso depois, mas acredito que essas teorias sólidas de fatalidade sejam abstratas e equivocadas. Nossos graus de liberdade não são zero. Há um momento de deliberar o que devem ser nossos fins, e se a razão instrumental deve desempenhar um papel menor em nossa vida. Mas a verdade nessas análises é que não se trata apenas de uma mudança de perspectiva dos indivíduos, não é apenas uma questão de conflito entre “corações e espíritos”, ainda que seja importante. A mudança nesse domínio terá de ser também institucional, muito

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*. Garden City, NJ, Doubleday, Anchor Edition, 1959, p. 83.

embora não possa ser tão radical e total quanto os grandes teóricos da revolução propunham.

(3) Isso nos leva ao nível político e às temidas consequências do individualismo e da razão instrumental para a vida política. Uma delas eu já introduzi. É a de que as estruturas e instituições da sociedade industrial tecnológicas restringem severamente nossas escolhas, que elas forcem tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuir um peso à razão instrumental que, em uma deliberação moral séria, nós jamais atribuiríamos, e que pode até ser altamente destrutiva. Um caso em questão é a nossa dificuldade em enfrentar até mesmo ameaças vitais oriundas de desastres ambientais à nossa vida, como a diminuição da camada de ozônio. A sociedade estruturada em torno da razão instrumental pode ser vista como impondo uma grande perda de liberdade, no indivíduo e no grupo – porque não são somente nossas decisões sociais que são moldadas por essas forças. Um estilo de vida individual também é difícil de sustentar contra a inclinação natural. Por exemplo, o design de algumas cidades modernas torna difícil seu funcionamento sem um carro, especialmente onde o transporte público foi gradualmente destruído em favor do veículo privado.

Mas há outro tipo de perda de liberdade, que também foi amplamente discutido, mais memoravelmente por Alexis de Tocqueville. Uma sociedade em que as pessoas acabam sendo o tipo de indivíduo que é “fechado em seu próprio coração” é aquela em que poucos vão querer participar ativamente no autogoverno. Eles preferirão ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, contanto que o governo vigente produza os meios para tais satisfações e os distribua abertamente.

Isso expõe o perigo de uma nova, especificamente moderna, forma de despotismo, que Tocqueville chama de despotismo “suave”. Não será uma tirania do terror e da opressão como antigamente. O governo será moderado e paternalista. Pode até manter formas democráticas, com eleições periódicas. Mas, na realidade, tudo será

governado por um “enorme poder tutelar” sobre o qual o povo terá pouco controle. A única defesa contra isso, pensa Tocqueville, é uma vigorosa cultura política na qual a participação é valorizada, em muitos níveis do governo e nas associações voluntárias também. Mas o atomismo individual autoabsorto luta contra isso. Uma vez que a participação diminui, que as associações periféricas que eram seus veículos murcham, o cidadão individual é abandonado sozinho perante um estado burocrático vasto e se sente, corretamente, impotente. Isso desmotiva o cidadão ainda mais, e o ciclo vicioso do despotismo suave está posto.

Talvez algo como essa alienação da esfera pública e a consequente perda do controle político estejam acontecendo em nosso mundo altamente centralizado e politizado. Muitos pensadores contemporâneos viram a obra de Tocqueville como profética.<sup>10</sup> Se é assim, o que corremos o risco de perder é o controle político sobre nosso destino, algo que poderíamos exercer em comum como cidadãos. É isso que Tocqueville chama de “liberdade política”. O que está ameaçada aqui é a nossa dignidade como cidadãos. Os mecanismos impessoais mencionados podem reduzir nossos graus de liberdade como uma sociedade, mas a perda de liberdade política significaria que até mesmo as escolhas restantes não seriam mais feitas por nós, mas sim pelo irresponsável poder tutelar.

Este, então, são os três mal-estares modernos de que quero tratar neste livro. O primeiro medo é sobre o que poderíamos chamar de perda do significado, o enfraquecimento dos horizontes morais. O segundo diz respeito ao eclipse dos propósitos diante da disseminação da razão instrumental. E o terceiro é sobre a perda da liberdade.

Evidentemente, eles não são incontroversos. Eu falei de preocupações que são disseminadas e mencionei autores influentes, mas

<sup>9</sup> Tocqueville, op. cit., p. 385.

<sup>10</sup> Veja, por exemplo, R. Bellah et al., *Habits of the Heart*. Berkeley, University of California Press, 1985.

nada aqui é reconhecido. Mesmo aqueles que compartilham alguma forma dessas preocupações disputam vigorosamente sobre como deveriam ser formuladas. E há muitas pessoas que querem dispensá-las sem pensar duas vezes. Aqueles que estão profundamente no que os críticos denominaram “cultura do narcisismo” pensam que seus opositores anseiam por uma era passada, mais opressiva. Adeptos da razão tecnológica moderna acham que os críticos da primazia da razão instrumental são reacionários e obscurantistas, que planejam negar ao mundo os benefícios da ciência. E existem defensores da mera liberdade negativa que acreditam que o valor da liberdade política é exagerado, e que uma sociedade em que a administração científica se combina com a máxima independência para cada indivíduo é o que deveríamos visar. A modernidade tem seus incentivadores assim como seus críticos.<sup>11</sup>

Não há concordância aqui e o debate continua. Mas, no decorrer desse debate, a natureza essencial dos desenvolvimentos, que estão sendo desprezados aqui e louvados lá, é frequentemente mal compreendida. E, como resultado, a verdadeira natureza das escolhas morais a serem feitas está obscurecida. Em particular, reivindicarei que o caminho correto a ser tomado não é nem o recomendado por incentivadores convictos nem o favorecido pelos totalmente críticos. Tampouco será um mero balanço entre vantagens e custos do, digamos, individualismo, da tecnologia e da administração burocrática que oferecerá a resposta. A natureza da cultura moderna é mais sutil e complexa que isso. Quero reivindicar que tanto os incentivadores quanto os críticos estão corretos, mas de uma maneira que não pode fazer justiça por meio de um simples equilíbrio entre vantagens e custos. Na realidade, há tanto muito que se admirar quanto muito que se depreciar e se assustar em todos os desenvolvimentos que tenho descrito, mas entender a relação entre essas duas coisas é perceber

<sup>11</sup> No original: *boosters e knockers*. (N. T.)

que a questão não é quanto você terá de pagar, em matéria de consequências ruins, por frutos positivos, mas, antes, como direcionar tais desenvolvimentos para sua melhor promessa e evitar o deslize para as formas degradadas.

Agora eu não tenho nada parecido com o espaço de que precisaria para tratar de todos esses três temas como eles merecem, por isso proponho um atalho. Vou me lançar a uma discussão do primeiro tema, a respeito dos perigos do individualismo e da perda do significado. Vou prosseguir nessa discussão em larga medida. Após ter alguma ideia de como tal questão deve ser tratada, irei sugerir como um tratamento similar dos outros dois temas pode ocorrer. A maior parte da discussão, portanto, concentrar-se-á no primeiro eixo de preocupação. Vamos examinar em mais detalhes sob qual forma ela se coloca hoje.

## Capítulo 2 | O Debate Desarticulado

Nós podemos entendê-lo através de um livro recente e muito influente nos Estados Unidos: *The Closing of the American Mind*, de Allan Bloom. O livro em si foi um fenômeno notável: uma obra de um acadêmico teórico da política sobre o clima de opinião entre os estudantes da atualidade manteve-se por meses na lista dos *best-sellers* do *New York Times*, para grande surpresa do autor. E tocou num ponto fraco.

Ele tomou uma posição crítica severa em relação à juventude instruída de hoje. O principal aspecto que notou em sua perspectiva a respeito da vida foi a aceitação um tanto quanto fácil do relativismo. Todos possuem os próprios “valores”, e sobre eles é impossível discutir. Mas, como Bloom notou, esta não era apenas uma posição epistemológica, uma visão acerca dos limites do que a razão pode estabelecer; também era o sustentar de uma posição moral: não se deve contestar os valores dos outros. Isso é problema deles, a escolha de vida deles, e deve ser respeitado. O relativismo estava parcialmente fundamentado em um princípio de respeito mútuo.

Em outras palavras, o relativismo é em si uma ramificação de uma forma de individualismo, cujo princípio é algo assim: todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor. As pessoas são convocadas a serem verdadeiras consigo

mesmas e a buscar a própria autorrealização. Em que isso consiste, cada um deve, em última instância, determinar por si mesmo. Nenhum outro pode ou deve tentar ditar seu conteúdo.

Essa posição é bastante comum hoje. Reflete o que poderíamos chamar de individualismo da autorrealização, o qual é amplamente disseminado em nossos dias e adquiriu força especialmente nas sociedades ocidentais a partir dos anos 1960. Ele foi selecionado e discutido em outros livros influentes: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, de Daniel Bell; *The Culture of Narcissism* e *The Minimal Self*, de Christopher Lasch; e *A Era do Vazio*, de Gilles Lipovetsky.

O tom de preocupação é audível em todos eles, embora talvez de forma menos marcante em Lipovetsky. Segue, grosso modo, as linhas que já destaquei sobre o tema 1. Esse individualismo envolve um centramento no self<sup>1</sup> e um desligamento concomitante, ou mesmo ignorância, de questões e preocupações mais importantes que transcendem o self, sejam elas religiosas, políticas ou históricas. Como consequência, a vida é estreitada ou nivelada.<sup>2</sup> E a preocupação caracteristicamente transborda para a terceira área que descrevi: esses autores estão preocupados com as consequências políticas possivelmente desastrosas dessa mudança na cultura.

Agora há muito com o que concordo nas críticas que tais autores fazem da cultura contemporânea. Como explicarei logo mais, penso que o relativismo defendido abertamente hoje é um engano profundo,

<sup>1</sup> Optamos por deixar o termo *self* no original sem traduzi-lo, seguindo as traduções anteriores de Charles Taylor. (N. T.)

<sup>2</sup> Essa imagem ocorre em Bloom, *The Closing of the American Mind*, Nova York, Simon and Schuster, 1987: "A perda dos livros os fez mais nivelados e estreitos. Mais estreitos, pois não possuem o que é mais necessário, uma base real para insatisfação com o presente e consciência de que há alternativas a isto. Eles estão tanto satisfeitos com o que é e desesperançosos por jamais escapar disto (...) Nivelados, porque sem as interpretações das coisas, sem a poesia ou a atividade da imaginação, suas almas são como espelhos, não da natureza, mas do que está ao redor" (p. 61).

mesmo em alguns aspectos autoestultificantes. Parece verdadeiro que a cultura da autorrealização levou muitas pessoas a perderem de vista as preocupações que as transcendem. E parece óbvio que adquiriu formas triviais e autoindulgentes. Isso até pode resultar em um tipo de absurdo, enquanto novos modos de conformidade surgem entre pessoas que estão esforçando-se para serem elas mesmas, e, além disso, novas formas de dependência, uma vez que pessoas inseguras sobre suas identidades voltam-se para todo tipo de guias e autoproclamados especialistas, envolvidos no prestígio da ciência ou de alguma espiritualidade exótica.

Mas há algo que não obstante quero me opor no impulso dos argumentos que esses autores apresentam. Isso aparece claramente em Bloom, talvez de maneira mais forte em seu tom de desprezo pela cultura que descreve. Ele parece não reconhecer que há um ideal moral poderoso em trabalho aqui, não importa quão degradada e travestida possa ser sua expressão. O ideal moral por trás da autorrealização é o de ser fiel a si mesmo, em um entendimento especificamente moderno do termo. Décadas atrás, isso foi definido brilhantemente por Lionel Trilling em um livro influente, no qual ele capturava essa forma moderna e a distinguia das anteriores. A distinção é expressa no título do livro, *Sincerity and Authenticity*,<sup>3</sup> e seguindo seus passos usarei o termo "autenticidade" para o ideal contemporâneo.

O que quero dizer com ideal moral? Quero dizer um quadro de como seria um modo de vida melhor ou mais elevado, onde "melhor" e "mais elevado" são definidos não em relação ao que possamos desejar ou precisar, mas sim oferecer um padrão do que devemos desejar.

A força de termos como "narcisismo" (no vocabulário de Lasch), ou "hedonismo" (na descrição de Bell), é implicar que não há ideal moral algum em curso aqui, ou, se há, na superfície, que deve ser visto como uma película de autoindulgência. Como Bloom coloca,

<sup>3</sup> Este livro também será publicado pela Editora É. (N. E.)

a grande maioria dos estudantes, embora eles queiram tanto quanto qualquer outro ter boa opinião de si mesmos, está ciente de que está ocupada com a própria carreira e seus relacionamentos. Há certa retórica da autorrealização que dá um revestimento de *glamour* a essa vida, no entanto eles podem ver que não há nada particularmente nobre a respeito dela. “Sobrevivencialismo” tomou o lugar do heroísmo como a qualidade admirada.<sup>4</sup>

Não tenho dúvidas de que isso descreve algumas, talvez várias, pessoas, mas é um grande equívoco achar que nos concede um *insight* para a mudança em nossa cultura, para o poder desse ideal moral – o qual precisamos entender se quisermos explicar até mesmo a razão pela qual é usado como um revestimento hipócrita pelo autoindulgente.

O que precisamos entender aqui é a força moral por trás de noções como a autorrealização. Uma que vez que tentamos explicar isso simplesmente como um tipo de egoísmo, ou uma espécie de relaxamento moral, uma autoindulgência no que diz respeito a uma época anterior mais exigente e mais dura, nós já estamos no caminho errado. Falar de “permissividade” não é suficiente. A frouxidão moral existe, e nossa época não está sozinha nisso. O que precisamos explicar é o que é peculiar ao nosso tempo. Não se trata apenas de as pessoas sacrificarem seus relacionamentos amorosos, e o cuidado de seus filhos, na busca de sua carreira. Algo nesse sentido talvez sempre tenha existido. A questão é que hoje muitas pessoas sentem-se convocadas a fazer isso, acham que devem fazer isso, pensam que sua vida seria de algum modo desperdiçada ou incompleta caso não fizessem isso.

Portanto, o que se perde nessa crítica é a força moral do ideal de autenticidade. Ele está, de alguma maneira, sendo implicitamente descreditado junto com suas formas contemporâneas. Isso não seria tão ruim caso pudéssemos nos voltar para a oposição em busca de uma defesa. No entanto, ficaremos decepcionados. Que a defesa da autenticidade assuma a forma de um tipo de relativismo suave significa que

<sup>4</sup> Bloom, op. cit., p. 84.

a defesa enfática de qualquer ideal moral está de algum modo fora de cogitação. Pois as implicações, como eu acabei de descrever, são de que algumas formas de vida de fato são *mais elevadas* que outras, e a cultura da tolerância para com a autorrealização individual se esquivava dessas reivindicações. Isso significa, como tem sido apontado com frequência, que há algo contraditório e autodestrutivo nessa posição, já que o próprio relativismo é alimentado (pelo menos em parte) por um ideal moral. Contudo, de maneira consistente ou não, essa é a posição geralmente adotada. O ideal se reduz ao nível de um axioma, algo que não se desafia e também nunca se expõe.

Ao adotar o ideal, as pessoas na cultura da autenticidade, como quero denominar isso, dão apoio a certo tipo de liberalismo, que tem sido abraçado por muitos outros também. Trata-se do liberalismo da neutralidade. Um de seus princípios básicos é de que uma sociedade liberal precisa ser neutra a respeito de questões sobre o que constitui uma vida boa. A vida boa é o que cada indivíduo busca, à sua própria maneira, e o governo precisaria de imparcialidade, bem como no que diz respeito a todos os cidadãos, caso tomasse partido nessa questão.<sup>5</sup> Muito embora diversos dos escritores dessa escola sejam opositores apaixonados do relativismo suave (Dworkin e Kymlicka entre eles), o resultado de sua teoria é banir para a periferia do debate as discussões a respeito da vida boa.

O resultado é uma desarticulação extraordinária sobre um dos ideais constitutivos da cultura moderna.<sup>6</sup> Seus oponentes o apressam, e seus simpatizantes não conseguem falar a respeito. Todo o debate

<sup>5</sup> Ver John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, e “The Idea of an Overlapping Consensus”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977, e *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; também Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, The Clarendon Press, 1989.

<sup>6</sup> Escrevi sobre isso extensamente em *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, capítulo 3.

conspira para colocá-lo à sombra, para torná-lo Invisível. E tem consequências negativas. Mas, antes de prosseguir nisso, quero mencionar dois outros fatores que conspiram para intensificar o silêncio.

Um deles é a sustentação do subjetivismo moral em nossa cultura. Com isso quero dizer a visão de que as posições morais não estão de forma alguma baseadas na razão ou na natureza das coisas, mas são, em última instância, adotadas por cada um de nós porque nos encontramos atraídos por elas. Nessa visão, a razão não pode julgar disputas morais. Claro, você pode apontar a alguém certas consequências de tal posição sobre a qual ele pode não ter pensado. Assim, os críticos da autenticidade podem apontar para os possíveis resultados políticos e sociais de cada pessoa que busca a autorrealização. Contudo, se seu interlocutor ainda parece se ater à posição original, nada mais pode ser dito para contradizê-lo.

Os motivos para essa visão são complexos e vão muito além das razões morais para o relativismo suave, embora o subjetivismo forneça de maneira clara um suporte importante para esse relativismo. Obviamente, muitas pessoas inseridas na cultura contemporânea da autenticidade estão felizes por defender essa compreensão do papel (ou não papel) da razão. O que talvez seja mais surpreendente é que muitos dos seus grandes oponentes também o estão, os quais são, por isso, levados ao desespero ainda mais pela reforma da cultura contemporânea. Se a juventude realmente não se importa com as causas que transcendem o *self*, então, o que se pode dizer a ela?

É claro, há críticos que afirmam existir normas na razão.<sup>7</sup> Eles acham que existe uma coisa como a natureza humana, e que uma compreensão disso irá mostrar que alguns modos de vida são certos e outros, errados, e determinados modos são elevados ou melhores que outros. As raízes filosóficas dessa posição estão em Aristóteles.

<sup>7</sup> Ver em especial Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, e *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.

O subjetivismo moderno, pelo contrário, tende a ser muito crítico a Aristóteles, e reclama que sua “biologia metafísica” é ultrapassada e completamente inacreditável nos dias de hoje.

No entanto, filósofos que pensam assim normalmente têm sido opponentes do ideal de autenticidade; enxergam-no como parte de uma saída equivocada das normas enraizadas na natureza humana. Eles não tinham motivo algum para articular do que se trata; enquanto aqueles que o sustentaram têm sido desencorajados a fazê-lo com frequência por suas visões subjetivistas.

Um terceiro fator que obscureceu a importância da autenticidade como um ideal moral foi a maneira normativa de explicação pelas ciências sociais. Isso, em geral, tem esquivado de invocar ideais morais e tende a recorrer a fatores supostamente mais duros e realistas em suas explicações. E, assim, as características da modernidade que tenho focado aqui, o individualismo e a expansão da razão instrumental costumam ser contabilizados como subprodutos da mudança social: por exemplo, como avanços da industrialização, ou maior mobilidade ou urbanização. Certamente há relações causais importantes a serem delineadas aqui, mas as considerações que as invocam não raro marginalizam inteiramente a questão da possibilidade de essas mudanças na cultura e na perspectiva deverem alguma coisa ao próprio poder inerente como ideais morais. A resposta implícita é geralmente negativa.<sup>8</sup>

É claro que as mudanças sociais, que devem gerar a nova perspectiva, precisam elas mesmas ser explicadas, o que envolverá certa recorrência a motivações humanas, a menos que suponhamos que a

<sup>8</sup> Claro, para certo marxismo vulgar, a resposta negativa é bastante explícita. As ideias são o produto de mudanças econômicas. Mas diversas ciências sociais não marxistas operam implicitamente sobre premissas similares. E isto apesar da orientação de alguns dos grandes fundadores da ciência social, como Weber, o qual reconhecia o papel crucial das ideias morais e religiosas na história.

industrialização ou o crescimento das cidades tenham acontecido inteiramente em um ajuste de ausência de espírito. Precisamos de alguma noção do que impeliu as pessoas a mover-se firmemente em uma direção – por exemplo, em direção à melhor aplicação da tecnologia à produção, ou em direção a melhores concentrações de pessoas. Entretanto, o que costuma ser invocado são motivações não morais. Com isso quero dizer motivações que podem acionar as pessoas completamente sem conexão com qualquer ideal moral, como defini anteriormente. Portanto, não raro encontramos essas mudanças sociais explicadas em termos de desejo por uma maior riqueza, ou poder, ou por meios de sobrevivência ou de controle sobre os demais. Embora todas essas coisas possam ser tecidas na forma de ideal moral, elas necessitam não o ser, e, portanto, tal explicação é considerada suficientemente “dura” ou “científica”.

Mesmo onde a liberdade individual e a expansão da razão instrumental são vistas como ideias cuja atração intrínseca pode ajudar a explicar sua ascensão, essa atração é frequentemente entendida em termos não morais. Isto é, o poder dessas ideias é muitas vezes entendido não em relação à sua força moral, mas apenas por causa das vantagens que parecem conceder às pessoas, independentemente de sua perspectiva moral, ou mesmo se possuem uma perspectiva moral. A liberdade lhe permite fazer o que quer, e a maior aplicação da razão instrumental oferece mais do que você quer, o que quer que isso seja.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> O individualismo tem sido usado, de fato, em dois sentidos bem diferentes. Em um é um ideal moral, uma faceta do que venho discutindo. Em outro, é um fenômeno amoral, algo como o que queremos dizer com egoísmo. A ascensão do individualismo nesse sentido costuma ser um fenômeno de repartição, no qual a perda de um horizonte tradicional deixa mera anomia em seu despertar, e todos se afastam por si mesmos – por exemplo, em algumas favelas desmoralizadas e impulsionadas pelo crime formadas por camponeses recentemente urbanizados no Terceiro Mundo (ou na Manchester do século XIX). É, com certeza, catastrófico confundir esses dois tipos

O resultado de tudo isso foi o aumento da escuridão acerca do ideal moral da autenticidade. Críticos da cultura contemporânea tendem a menosprezá-lo como um ideal, até mesmo confundindo-o com um desejo não moral de fazer o que se quer sem interferência. Os defensores dessa cultura são forçados à desarticulação a esse respeito pela própria perspectiva. A força geral do subjetivismo no nosso mundo filosófico e o poder do liberalismo neutro intensificam a sensação de que esses problemas não podem e não devem ser discutidos. E então, para completar, as ciências sociais parecem estar dizendo a nós que, para entender tal fenômeno como a cultura contemporânea da autenticidade, não deveríamos recorrer a tais coisas como ideais morais em nossas explicações, mas perceber tudo em termos de, digamos, mudanças recentes nos modos de produção,<sup>10</sup> ou novos padrões de absorção da juventude, ou de segurança de afluência.

Isso importa? Acho que sim, e muito. Muitas das coisas que os críticos da cultura contemporânea atacam são formas degradadas ou desviantes desse ideal. Isto é, elas decorrem disso, e seus praticantes o invocam, mas na realidade não representam uma realização autêntica (!) disso. Relativismo suave é um caso em questão. Bloom vê que ele possui uma base moral: “A relatividade da verdade não é um insight teórico, mas sim um postulado moral, a condição de uma sociedade livre, ou assim [os estudantes] a enxergam”.<sup>11</sup> No entanto, na realidade, eu gostaria de afirmar, ela traveste e eventualmente trai esse insight moral. Logo, longe de ser uma razão para rejeitar o ideal moral da autenticidade, ele mesmo deve ser rejeitado em seu nome. Ou assim eu gostaria de argumentar.

de individualismo, que possuem causas e consequências fundamentalmente diferentes. Razão pela qual Tocqueville cuidadosamente distingue “individualismo” de “egoísmo”.

<sup>10</sup> Ver David Harvey, *The Condition of Post-modernity*. Oxford, Blackwell, 1989.

<sup>11</sup> Bloom, op. cit., p. 25.

Uma argumentação parecida pode ser feita para aqueles apelos à autenticidade que justificam ignorar tudo o que transcende o self; rejeitar o passado como irrelevante, ou negar as exigências da cidadania, ou as responsabilidades de solidariedade, ou as necessidades do meio ambiente. De igual modo, justificar em nome da autenticidade um conceito de relacionamentos como instrumental para a autorrealização individual também deve ser visto como uma autoestultificação travestida. A afirmação do poder de escolha como um bem em si mesmo a ser maximizado é um produto desviante do ideal.

Agora, se algo nesse sentido é verdadeiro, então importa poder dizê-lo. Pois, então, tem-se algo a ser dito, com toda a razão, para as pessoas que investem a vida nessas formas desviantes. E isso pode fazer diferença em sua vida. Algumas dessas coisas podem ser ouvidas. A articulação aqui tem um propósito moral, não apenas de corrigir o que podem ser visões erradas, mas também de tornar a força de um ideal, pelo qual as pessoas já vivem, mais palpável, mais vívida para elas; e, ao torná-la mais vívida, capacitá-las a viver de acordo com ela de uma maneira mais plena e integral.

O que estou sugerindo é uma posição distinta tanto dos incentivadores quanto dos críticos da cultura contemporânea. Ao contrário dos incentivadores, não acredito que todas as coisas são como deveriam ser nessa cultura. Nisto tendo a concordar com os críticos. Mas, ao contrário destes últimos, penso que a autenticidade deveria ser levada a sério como um ideal moral. Também discordo de diversas posições intermediárias, que afirmam haver algumas coisas boas nessa cultura (como maior liberdade para o indivíduo), mas que elas venham à custa de certos perigos (como um enfraquecimento do sentido de cidadania), de modo que a melhor política é encontrar o ponto de negociação ideal entre vantagens e custos.

O quadro que estou oferecendo é o de um ideal que se degradou, mas que é bastante válido em si, e, de fato, gostaria de dizer, inegável pelos modernos. Portanto, não precisamos de uma condenação radical

nem de uma adoração acrítica; nem de uma negociação cuidadosamente equilibrada. O que precisamos é de um trabalho de recuperação, através do qual esse ideal possa ajudar a restaurar nossa prática.

Para ir adiante, você tem que acreditar em três coisas, todas controversas: (1) que a autenticidade é um ideal válido; (2) que você pode discutir racionalmente acerca de ideais e da conformidade das ações a esses ideais; e (3) que esses argumentos podem fazer diferença. A primeira convicção choca-se com o maior impulso da crítica à cultura da autenticidade, a segunda envolve rejeitar o subjetivismo, e a terceira é incompatível com aquelas considerações da modernidade que nos veem presos numa cultura moderna pelo “sistema”, seja ele definido como capitalismo, sociedade industrial ou burocracia. Espero estar apto para tornar parte disso plausível no que vem a seguir. Deixe-me começar pelo ideal.

## Capítulo 3 | As Fontes da Autenticidade

A ética da autenticidade é algo relativamente novo e peculiar à cultura moderna. Nascida no final do século XVIII, desenvolveu-se de formas anteriores do individualismo, como o individualismo da racionalidade desengajada, iniciado por Descartes, no qual a exigência é de que cada pessoa pense de maneira autorresponsável por si mesma, ou o individualismo político de Locke, que pretendia tornar a pessoa e sua vontade anteriores às obrigações sociais. Mas a autenticidade também tem estado, sob alguns aspectos, em conflito com essas formas anteriores. É um produto do período romântico, que era crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade.

Uma maneira de descrever seu desenvolvimento é ver seu marco inicial na noção oriunda do século XVIII de que os seres humanos são dotados de um senso moral, um sentimento intuitivo do que é certo e errado. O propósito original dessa doutrina era combater uma visão rival de que saber o certo e o errado era uma questão de calcular as consequências, em particular aquelas relacionadas a recompensas ou castigos divinos. A noção era de que compreender certo e errado não era uma questão de puro cálculo, mas estava fincada em nossos sentimentos. A moralidade tem, em certo sentido, uma voz interna.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> O desenvolvimento dessa doutrina, inicialmente na obra de Francis Hutcheson, baseando-se nos escritos do conde de Shaftesbury, e sua relação adversa à teoria de Locke, eu discuti em larga medida em *Sources of the Self*, capítulo 15.

A noção de autenticidade se desenvolve com base em um deslocamento do acento moral nessa ideia. Na visão original, a voz interior é importante porque nos diz qual é a coisa certa a ser feita. Estar em contato com nossos sentimentos morais importaria aqui como um meio a fim de agir corretamente. O que estou denominando de deslocamento do acento moral vem à tona quando estar em contato assume um significado moral independente e crucial. Torna-se algo que temos de atingir para sermos seres humanos verdadeiros e completos.

Para entender o que há de novidade nisso, temos de ver a analogia com visões morais anteriores, em que estar em contato com alguma fonte – Deus, digamos, ou a Ideia do Bem – era considerado fundamental para ser plenamente. Apenas agora a fonte com a qual temos de nos conectar está no fundo de nós. Isso faz parte da virada subjetiva massiva da cultura moderna, uma nova maneira de interioridade, na qual chegamos a pensar em nós mesmos como seres com profundidade interior. De início, a ideia de que a fonte está no interior não exclui nosso ser relacionado a Deus ou às Ideias; pode ser considerado nosso próprio caminho para eles. Em um sentido, pode ser visto apenas como uma continuação e intensificação do desenvolvimento inaugurado por Santo Agostinho, que viu o caminho para Deus como passando através da própria consciência reflexiva de nós mesmos.

As primeiras variações dessa nova visão eram teístas ou, pelo menos, panteístas. Isso é ilustrado pelo escritor filosófico mais importante que ajudou a trazer essa mudança, Jean Jacques Rousseau. Penso que Rousseau é importante não porque ele inaugurou a mudança; eu argumentaria que essa grande popularidade é oriunda em parte por ele articular algo que já estava ocorrendo na cultura. Rousseau frequentemente apresenta o problema da moralidade como aquele em que nós seguimos uma voz da natureza dentro de nós. Essa voz costuma ser abafada pelas paixões induzidas

por nossa dependência das demais, das quais a paixão-chave é o “amor-próprio” ou orgulho. Nossa salvação moral advém da recuperação do contato moral autêntico com nós mesmos. Rousseau até dá um nome para o contato íntimo consigo mesmo, mais fundamental que qualquer visão moral, que é a fonte de alegria e contentamento: “*le sentiment de l’existence*”.<sup>2</sup>

Rousseau também articulou da maneira mais influente uma ideia estreitamente relacionada. Trata-se da noção do que quero denominar liberdade autodeterminante. 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 interferências 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 sozinho.

Eu menciono isso aqui não porque é fundamental para a autenticidade. Obviamente, os dois ideais são distintos. No entanto, desenvolveram-se em conjunto, por vezes nas obras dos mesmos autores, e sua relação tem sido complexa, às vezes em desacordo, às vezes estreitamente unida. Como resultado, foram frequentemente confundidas, e essa foi uma das fontes das formas desviantes da autenticidade, como argumentarei. Voltarei a isso posteriormente.

<sup>2</sup> “O sentimento da existência desprovido de qualquer outro afeto é por si só um sentimento precioso de contentamento e de paz que bastaria para tornar esta existência querida e doce para quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrestres que vêm sempre nos distrair e perturbar a sua doçura. Mas a maioria dos homens agitados por paixões contínuas conhece pouco esse estado, e como só o experimentou imperfeitamente durante alguns instantes, só guarda uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir o seu encanto.” *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, V<sup>me</sup> Promenade. In: *Oeuvres Complètes*, v. 1, Paris, Gallimard, 1959, p. 1047.

A liberdade autodeterminante tem sido uma ideia de enorme poder na nossa vida política. Na obra de Rousseau ela assume uma forma política, na noção de um contrato social declarado e fundado numa vontade geral, precisamente porque a forma de nossa liberdade comum não pode aceitar oposição nenhuma em nome da liberdade. Essa ideia foi uma das fontes intelectuais do totalitarismo moderno, começando, pode-se talvez argumentar, com os jacobinos. E, embora Kant tenha reinterpretado essa noção de liberdade em termos puramente morais, como autonomia, ela retorna à esfera política com uma vingança em Hegel e Marx.

Mas, voltando ao ideal de autenticidade: ele se torna crucialmente importante em razão de um desenvolvimento que ocorreu após Rousseau e que associa a Herder – uma vez mais seu maior e primeiro articulador em vez de seu criador. Herder passa adiante a ideia de que cada um de nós tem um jeito original de ser humano. Cada pessoa tem a própria “medida”, na sua maneira de dizer.<sup>3</sup> Tal ideia entrou profundamente na consciência moderna. E também é novidade. Antes do final do século XVIII ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse tipo de significado moral. Há certo modo de ser humano que é o meu modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém. Mas isso confere uma nova importância a ser verdadeiro para si mesmo. Se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que ser humano é para mim.

Essa é a poderosa ideia moral que chegou a nós. Ela concorda importância moral crucial com um tipo de contato comigo mesmo, com minha natureza interior, que é vista como em risco de ser perdida, em parte através de pressões em direção à conformidade externa, mas também porque, ao assumir uma posição instrumental em relação a

<sup>3</sup> “Jeder Mensch haat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.” Herder, *Ideen*, vii.I. In: *Herders Sämtliche Werke*, v. XIII. Ed. Bernard Suphan. Berlin, Weidmann, 1877-1913, p. 291. 15 v.

mim mesmo, posso ter perdido a capacidade de ouvir essa voz interior. E, assim, aumenta grandemente a importância desse autocontato ao introduzir o princípio da originalidade: cada uma de nossas vozes tem algo exclusivo a dizer. Não apenas não devo encaixar minha vida às demandas da conformidade externa; não posso sequer encontrar o modelo pelo qual viver fora de mim mesmo. Apenas posso encontrá-lo dentro de mim.

Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autorrealização e autossatisfação nos quais são usualmente expressos. Esse é o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de “fazer suas próprias coisas” ou “encontrar sua própria realização”.

## Capítulo 4 | Horizontes Inescapáveis

Este é um esboço bastante breve das origens da autenticidade. Fornecerei mais detalhes posteriormente. No entanto, por hora, basta vislumbrar o que está envolvido na discussão aqui. E, portanto, quero tomar a segunda afirmação controversa que fiz no final do último capítulo. Pode-se dizer qualquer coisa com razão para as pessoas que estão imersas na cultura contemporânea da autenticidade? Você pode falar com razão para as pessoas que estão profundamente inseridas no relativismo suave ou que parecem não aceitar aliança alguma maior que o próprio desenvolvimento – digamos, aquelas que parecem prontas para jogar fora o amor, filhos, solidariedade democrática, a favor de algum avanço na carreira?

Bem, como raciocinamos? Raciocinar sobre questões morais é sempre raciocinar com alguém. Você possui um interlocutor, e começa pelo lugar onde essa pessoa está ou pela diferença de fato entre vocês; you não raciocina a partir do zero como se estivesse falando com alguém que não reconhece qualquer exigência moral. Seria impossível discutir sobre o certo e o errado com uma pessoa que não aceitou exigências morais tanto como seria impossível debater a respeito de problemas empíricos com uma pessoa que se recusa a aceitar o mundo da percepção ao nosso redor.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Desenvolvi essa visão de debate moral amplamente em “Explanation and Practical Reason”. *Wider Working Paper WP72*, Helsinque, World Institute for Development Economics Research, 1989.

Mas estamos imaginando discutir com pessoas que estão na cultura contemporânea da autenticidade. E isso significa que elas estão tentando moldar sua vida em vista desse ideal. Não somos deixados somente com os fatos despidos de suas preferências. Entretanto, se partirmos do ideal, então podemos indagar: quais são as condições na vida humana de se realizar um ideal desse tipo? E o que o ideal propriamente compreendido requer? As duas ordens de questões entrelaçam-se, ou talvez lancem sombra em ambas. Em segundo lugar, estamos tentando definir melhor em que consiste o ideal. Com o primeiro, queremos trazer à tona certas características gerais da vida humana que condicionam a realização deste ou de qualquer outro ideal.

Na sequência, quero trabalhar duas linhas de argumento que podem ilustrar o que está envolvido nesse tipo de questionamento. O argumento será bastante incompleto, mais na natureza de uma sugestão do que uma demonstração convincente pode parecer. O objetivo será dar alguma plausibilidade a minha segunda afirmação, de que se pode discutir racionalmente sobre tais questões e, conseqüentemente, mostrar que há de fato um propósito na tentativa de entender melhor no que a autenticidade consiste.

A característica comum da vida humana que quero evocar é o seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes humanos completos, capazes de entender nós mesmos e, portanto, de definir uma identidade através de nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão. Para os propósitos dessa discussão, quero tomar “linguagem” em um sentido amplo, cobrindo não apenas as palavras que pronunciamos, mas também outros modos de expressão pelos quais definimos nós mesmos, inclusive as “linguagens” da arte, dos gestos, do amor e similares. Mas somos introduzidos nestas últimas pela troca com os outros. Ninguém adquire as linguagens necessárias para autodefinição por si mesmo. Somos apresentados a elas através das trocas com outros que importam para nós – o que

George Herbert Mead chamou de “outros significativos”.<sup>2</sup> A gênese da mente humana, neste sentido, não é “monológica”, não é alguma coisa que cada um conquista sozinho, mas dialógica.

Ademais, este não apenas é um fato sobre gênese, que pode ser ignorado posteriormente. Não se trata apenas de que aprendemos as linguagens pelo diálogo e depois podemos seguir usando-as para nossos interesses sozinhos. Isso descreve a situação até certo ponto em nossa cultura. Espera-se que nós desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, posições em relação às coisas, até um grau considerável através da reflexão solitária. No entanto, não é assim que as coisas funcionam com as questões importantes, tal como a definição de nossa identidade. Nós a definimos sempre em diálogo, por vezes em conflito, com as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós. E, mesmo quando superamos alguns dos últimos – nossos pais, por exemplo – e eles somem de nossa vida, a conversa com eles continua em nós pelo tempo que vivemos.<sup>3</sup>

Logo, a contribuição de outros significativos, mesmo quando acontece no início de nossa vida, continua considerável. Algumas pessoas podem estar me acompanhando até aqui, mas ainda querem se ater a alguma forma de ideal monológico. Verdade, nunca poderemos nos libertar completamente daqueles cujo amor e cuidado nos moldaram no começo da vida, mas deveríamos lutar para nos definirmos sozinhos ao grau mais pleno possível, vindo a entender da melhor forma possível e, assim, ganhar algum controle sobre a influência de nossos pais, e evitar cair ainda mais em

<sup>2</sup> George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*. Chicago, Chicago University Press, 1934.

<sup>3</sup> Essa dialogicidade interior foi explorada por M. M. Bakhtin e por aqueles que se basearam em sua obra. Ver de Bakhtin, especialmente, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1984; e também Michael Holquist e Katerina Clark, *Michail Bakhtin*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, e James Wertsch, *Voices of the Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

tais dependências. Precisaremos de relacionamentos para satisfazer, mas não para definir a nós mesmos.

Este é um ideal comum, mas acho que subestima seriamente o lugar do dialógico na vida humana. Ele quer se confinar tanto quanto possível à gênese. Esquece como nosso entendimento das coisas boas da vida pode ser transformado por desfrutarmos delas com pessoas que amamos, como alguns bens tornaram-se acessíveis a nós apenas através de tal deleite comum. Por causa disso, seria necessário um grande esforço e, provavelmente, muitos rompimentos bruscos, para impedir que nossa identidade seja formada pelas pessoas que amamos. Considere o que queremos dizer com “identidade”. Isto é, “quem” somos, “de onde viemos”. Como tal, é o pano de fundo contra o qual nossos gostos e desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas que mais valorizo são acessíveis a mim apenas em relação à pessoa que amo, então ela se torna interna a minha identidade.

Para algumas pessoas isso pode parecer uma limitação, da qual alguém pode almejar se libertar. Este é um jeito de entender o impulso por trás da vida do eremita ou, para pegar um exemplo mais familiar a nossa cultura, do artista solitário. No entanto, com base em outra perspectiva, podemos ver até isso como o almejar de determinado tipo de dialogicidade. No caso do eremita, o interlocutor é Deus. No caso do artista solitário, a obra em si é endereçada a uma audiência futura, talvez ainda a ser criada pela própria obra. A própria forma de uma obra de arte mostra seu caráter como endereçada.<sup>4</sup> Mas, independentemente de como alguém se sente a esse respeito, a formação e manutenção de nossa identidade, na ausência

<sup>4</sup> Ver Bakhtin, “The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences”, in: *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson e Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1986, p. 126, para este conceito de “superendereço”, além de nossos interlocutores existentes.

de um esforço heroico para sair da existência ordinária, permanecem plenamente dialógicas em nossa vida.

Quero apontar a seguir que esse fato central foi reconhecido na crescente cultura da autenticidade. Mas o que desejo fazer agora é tomar essa característica dialógica da nossa condição, de um lado, e determinadas exigências inerentes ao ideal da autenticidade, do outro, e mostrar que os modos mais autocentrados e “narcisistas” da cultura contemporânea são manifestamente inadequados. De maneira mais particular, quero mostrar que modos que optam pela autorrealização sem consideração (a) às demandas de nossas ligações com outros ou (b) às exigências de qualquer sorte emanadas de algo mais ou além dos desejos humanos ou anseios são autodestrutivos, que destroem as condições para realizar a própria autenticidade. Vou supor isso na ordem inversa, e começar pelo (b), argumentando com base nas exigências da própria autenticidade como um ideal.

(1) Quando conseguimos entender o que é nos definir, determinar em que nossa originalidade consiste, vemos que temos de tomar como pano de fundo algum sentido do que é significativo. Definir-me significa encontrar o que é significativo na minha diferença dos demais. Posso ser a única pessoa com exatamente 3.732 fios de cabelo na cabeça, ou ter exatamente o mesmo peso que alguma árvore na Sibéria, mas e daí? Se começo a dizer que me defino por minha habilidade de articular verdades importantes, ou tocar Hammerklavier como ninguém, ou reavivar a tradição de meus ancestrais, então estamos no domínio de autodefinições reconhecíveis.

A diferença é clara. Entendemos prontamente que os últimos atributos possuem significado humano, ou podem ser facilmente percebidos pelas pessoas que o possuem, ao passo que o anterior não, isto é, sem alguma história especial. Talvez o número 3.732 seja sagrado em alguma sociedade; então, ter esse número de fios de cabelo pode ser significativo. Mas chegamos a isso o ligando ao sagrado.

Vimos no segundo capítulo como a cultura contemporânea da autenticidade escorrega em direção ao relativismo suave. Isso dá ainda mais força a uma suposição comum do subjetivismo acerca de valor: as coisas possuem significado não por elas mesmas, mas porque as pessoas supõem que elas o têm – como se as pessoas pudessem determinar o que é significativo, seja por decisão ou talvez inconsciente e involuntariamente por apenas sentir-se dessa maneira. Isso é loucura. Eu não poderia simplesmente *decidir* que a ação mais significativa é mexer meus dedos do pé na lama. Sem uma explicação especial, essa não é uma afirmação inteligível (como os 3.732 fios de cabelo citados). Portanto, eu não saberia qual sentido atribuir a alguém que supostamente *sente* que foi assim. O que alguém poderia querer *dizer* a respeito de quem disse isso?

Mas, se só faz sentido com uma explicação (talvez a lama seja o elemento do mundo espiritual, que entra em contato com seus dedos), está aberto à crítica. E se a explicação for equivocada, não funcionar ou puder ser substituída por uma melhor? Seu sentir de determinada maneira pode nunca ser fundamento suficiente para respeitar sua posição, porque seu sentimento não pode *determinar* o que é significativo. O relativismo suave destrói a si mesmo.

As coisas assumem importância em contraste com as circunstâncias de inteligibilidade. Chamemos isso de horizonte. Portanto, uma das coisas que não podemos fazer, se vamos definir nós mesmos significativamente, é suprimir ou negar os horizontes contra os quais as coisas adquirem significado para nós. Este é o tipo de movimento autodestrutivo que não raro é realizado em nossa civilização subjetivista. Ao enfatizar a legitimidade da escolha entre determinadas opções, com frequência nos vemos privando as opções de seus significados. Por exemplo, há certo discurso da justificação de orientações sexuais fora do padrão. As pessoas querem argumentar que a monogamia heterossexual não é a única maneira de alcançar a realização sexual, que aqueles que estão inclinados a relações homossexuais, por

exemplo, não deveriam se sentir embarcados em um caminho menor, menos válido. Isso se encaixa bem no entendimento moderno de autenticidade, com sua ideia de diferença, originalidade, da aceitação da diversidade. Tentarei falar mais dessas ligações na sequência. Mas, por mais que a expliquemos, é claro que uma retórica da “diferença”, da “diversidade” (até mesmo do “multiculturalismo”), é fundamental para a cultura contemporânea da autenticidade.

No entanto, em algumas formas esse discurso escorrega para uma afirmação da própria escolha. Todas as opções são igualmente válidas porque são escolhidas livremente, e é a escolha que confere valor. O princípio subjetivista subentendido no relativismo suave está em jogo aqui. Contudo, essa implicação nega a existência de um horizonte de significado preexistente, através do qual algumas coisas valem a pena e outras nem tanto, e ainda outras que não valem nada, bastante anterior à escolha. Mas assim a escolha da orientação sexual perde qualquer significado especial. Está nivelada a qualquer outra preferência, como aquela por parceiros sexuais mais altos ou mais baixos, ou por loiras ou morenas. Ninguém sonharia em fazer julgamentos preconceituosos a respeito dessas preferências, mas isso porque eles não têm importância. Eles realmente dependem apenas de como você se sente. Uma vez que a orientação sexual vem a ser assimilada a eles, que é o que acontece quando se faz da escolha a razão justificadora crucial, o objetivo inicial, que era afirmar o igual valor dessa orientação, é subitamente frustrado. A diferença então afirmada torna-se insignificante.

Afirmar o valor de uma orientação homossexual deve ser feito de maneira diferente, mais empiricamente, alguém pode dizer, levando em conta a real natureza da experiência e vida homo e heterossexuais. Não pode ser assumida *a priori*, sob o argumento de que qualquer coisa que escolhemos está bem.

Nesse caso a afirmação de valor é contaminada por sua ligação com outra ideia predominante, que já mencionei como intimamente entrelaçada com a autenticidade, a da liberdade autodeterminada.

Isto é em parte responsável pela ênfase na escolha como consideração crucial, e também pelo escorregar em direção ao relativismo suave. Voltarei a isso depois, ao falar sobre como o propósito da autenticidade acaba se desviando.

Mas, por hora, a lição geral é de que a autenticidade não pode ser defendida de maneiras que colapsem horizontes de significado. Até o sentido de que o significado da minha vida vem de ela ser escolhida – no caso em que a autenticidade é realmente fundamentada na liberdade autodeterminante – depende da compreensão de que, independentemente da minha vontade, há algo nobre, corajoso e, portanto, significativo em dar forma a minha vida. Há um quadro aqui de como os seres humanos são, colocados entre essa opção pela autocriação e modos mais fáceis de evitar fazer isso, seguindo o fluxo, conformando-se com as massas, e assim por diante, o qual é visto como verdadeiro, descoberto, não decidido. Horizontes são dados.

Mais ainda: o grau mínimo de generosidade, que sustenta a importância da escolha, não é suficiente como um horizonte, conforme vimos no exemplo da orientação sexual. Pode ser importante que minha vida seja escolhida, como John Stuart Mill afirma em *Sobre a Liberdade*,<sup>5</sup> mas pelo menos algumas opções são mais significativas que outras, a própria ideia de autoescolha cai na banalidade e, por isso, a incoerência. A autoescolha como ideal faz sentido apenas porque algumas questões são mais significativas que outras. Eu não poderia afirmar ser autosselecionador e utilizar todo um vocabulário nietzschiano de autofazer só porque escolho almoçar bife e batata frita em vez de *poutine*.<sup>6</sup> Quais problemas são significativos, eu não

<sup>5</sup> “Se uma pessoa é dotada de qualquer quantidade aceitável de bom-senso e experiência, a própria maneira de dispor de sua existência é a melhor, não porque é a melhor em si mesma, mas porque é sua própria maneira.” John Stuart Mill, *Three Essays*. Oxford University Press, 1975, p. 83.

<sup>6</sup> Prato típico canadense feito de batatas fritas com queijo e molho *barbecue*. (N. T.)

determino. Se o fizesse, nenhum problema seria significativo. No entanto, assim, o próprio ideal de autoescolher como um ideal moral seria impossível.

Portanto, o ideal de autoescolha supõe que existem outras questões de significado além da autoescolha. O ideal não poderia se manter sozinho porque exige um horizonte de problemas de importância, que ajudam a definir os aspectos nos quais autofazer é significativo. Seguindo Nietzsche, sou de fato um filósofo verdadeiramente maior se refaço a tabela de valores. Mas isso significa redefinir valores relacionados a questões importantes, não reelaborar o cardápio do McDonald's ou a moda casual do próximo ano.

O agente que procura significado na vida, tentando se definir de maneira significativa, deve existir num horizonte de questões importantes. Isso é autodestruição nos modos da cultura contemporânea que se concentram na autorrealização em oposição às demandas da sociedade, ou da natureza, que bloqueia a história e os laços de solidariedade. Essas formas autocentradas “narcisistas” são de fato superficiais e banalizadas; são “niveladas e restritas”, como Bloom diz. Mas isso não é porque pertencem à cultura da autenticidade. Antes, porque vão de encontro às suas requisições. Bloquear demandas emanadas além do self é precisamente suprimir a condição de significado e, portanto, incorrer em banalização. Na medida em que as pessoas estão procurando um ideal moral aqui, esse autoencarceramento é autoestultificante; destrói a condição na qual o ideal pode ser realizado.

Posto de outro modo, posso definir minha identidade apenas em contraste com o conhecimento das coisas que importam. Mas agrupar a história, a natureza, a sociedade, as exigências da solidariedade, tudo menos o que encontro em mim mesmo, seria eliminar todos candidatos para o que importa. Apenas se existo em um mundo no qual a história, ou as demandas da natureza, ou as necessidades de meus pares seres humanos, ou as obrigações da cidadania, ou o chamado

de Deus, ou alguma outra coisa dessa ordem importa crucialmente, eu posso definir uma identidade para mim que não é banal. A autenticidade não é a inimiga das demandas que emanam além do *self*; ela supõe tais demandas.

Mas, se é assim, há algo que se pode dizer para aqueles que estão paralisados nos mais banais modos da cultura da autenticidade. A razão não é impotente. Claro, não chegamos muito longe aqui; apenas mostramos que algumas questões autotranscendentes são indispensáveis [questão (b) citada]. Não mostramos que qualquer uma em particular deva ser levada a sério. O argumento até aqui é apenas um esboço, e espero levá-lo (só um pouco) adiante nos capítulos subsequentes. Por hora, quero voltar ao outro problema, (a), sobre haver alguma coisa autodestrutiva em um modo de realização que nega nossos laços com os outros.

## Capítulo 5 | A Necessidade de Reconhecimento

(2) Outro eixo comum da crítica à cultura contemporânea da autenticidade é que ela encoraja um entendimento puramente pessoal de autorrealização, tornando, assim, as diversas associações e comunidades nas quais a pessoa adentra puramente instrumentais em seu significado. No sentido social mais amplo, isso é antiético para qualquer compromisso forte com uma comunidade. Em especial, torna a cidadania política, que é o sentido de dever e aliança com a sociedade política, cada vez mais periférica.<sup>1</sup> No nível mais específico, incentiva uma visão de relacionamentos na qual estes devem servir à realização pessoal. O relacionamento é secundário para a autorrealização dos parceiros. Nessa visão, vínculos incondicionais, designados a durar para sempre, fazem pouco sentido. Um relacionamento pode durar até a morte, se continua servindo seu propósito, mas não há sentido em declarar *a priori* que deva ser assim.

Essa filosofia foi articulada num livro famoso de meados dos anos 1970:

Você não pode levar tudo consigo quando parte na jornada da meia-idade. Você está indo embora. Afastando-se das exigências institucionais e da agenda de outras pessoas. Afastando-se das valorizações e atribuições externas. Você está abandonando papéis e indo em direção

<sup>1</sup> Esse argumento é vigorosamente apresentado em R. Bellah et al., *Habits of the Heart*.

ao *self*. Se eu pudesse dar um presente a todo mundo que parte nesta jornada, seria uma tenda. Uma tenda para provisoriamente. O dom das raízes portáteis (...) Para cada um de nós há a oportunidade de surgir renascido, *autenticamente* único, com uma capacidade ampliada de amar a nós mesmos e aceitar os demais (...). Os prazeres da autodescoberta estão sempre disponíveis. Embora os entes amados entrem e saiam de nossa vida, a capacidade de amar permanece.<sup>2</sup>

A autenticidade parece mais uma vez ser definida aqui de uma maneira que foca no *self*, que nos distancia de nossas relações com os demais. E isso foi dimensionado pelos críticos que citei anteriormente. Alguém pode dizer qualquer coisa sobre isso de maneira racional?

Antes de esboçar o sentido do argumento, é importante ver que o ideal de autenticidade incorpora algumas noções de sociedade ou, pelo menos, de como as pessoas devam viver juntas. A autenticidade é uma faceta do individualismo moderno e uma característica de todas as formas de individualismo, que não apenas enfatizam a liberdade do indivíduo, mas também propõem modelos de sociedade. Não conseguimos enxergar isso quando confundimos os dois sentidos bastante distintos de individualismo que já discriminei. O individualismo de anomia e desagregação evidentemente não possui ética social associada a ele; entretanto, o individualismo como princípio moral ou ideal deve oferecer alguma opinião a respeito de como o indivíduo deveria viver com os outros.

Assim, os grandes filósofos individualistas também propuseram modelos de sociedade. O individualismo lockeano nos deu a teoria da sociedade como contrato. Formas posteriores ligadas a noções de soberania popular. Dois modos de existência social estão bastante e evidentemente ligados com a cultura contemporânea da autorrealização. O primeiro é baseado na noção de direito universal: todos deveriam ter o direito e a capacidade de serem eles mesmos. Isto é o

<sup>2</sup> Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*. Nova York, Bantam Books, 1976, p. 364, 513 (itálico no original).

que sustenta o relativismo suave como um princípio moral: ninguém tem o direito de criticar os valores de outrem. Isso inclina aqueles imbuídos dessa cultura na direção de concepções de justiça processual: o limite na autorrealização de qualquer um deve ser a medida preventiva de uma igual chance nessa realização para os outros.<sup>3</sup>

Em segundo lugar, essa cultura coloca uma grande ênfase em relacionamentos na esfera íntima, especialmente nos relacionamentos amorosos. Estes são vistos como sendo o principal lócus de autoexploração e autodescoberta e entre as formas mais importantes de autorrealização. Tal visão reflete a continuidade de uma tendência na cultura moderna que está velha há séculos e coloca o centro de gravidade da vida boa não em alguma esfera superior, mas no que quero chamar de "vida ordinária", isto é, a vida de produção e da família, do trabalho e do amor.<sup>4</sup> Não obstante, ela ainda reflete outra coisa que importa aqui: o reconhecimento de que nossa identidade exige reconhecimento dos outros.

Escrevi anteriormente sobre o modo como nossas identidades são formadas em diálogo com os demais, em concordância ou conflito com seu reconhecimento de nós. De certo modo, podemos dizer que a descoberta e articulação desse fato em sua forma moderna ocorreram em estreita ligação com o desenvolvimento do ideal de autenticidade.

Podemos distinguir duas mudanças que juntas tornaram inevitável a preocupação moderna com a identidade e o reconhecimento. A primeira é o colapso das hierarquias sociais, que costumavam ser a base para a honra. Estou usando "honra" no sentido do antigo regime no qual ela é intrinsecamente ligada a desigualdades. Para que alguns tenham honra nesse sentido é fundamental que nem todos a tenham. Este é o sentido em que Montesquieu a usa na sua descrição

<sup>3</sup> R. Bellah et al. Observe a ligação entre esse tipo de individualismo e a justiça processual em *Habits*, p. 25-26

<sup>4</sup> Discuti toda essa virada da cultura moderna extensamente em *Sources of the Self*, em especial no capítulo 13.

de monarquia. A honra é, de maneira intrínseca, uma questão de “preferência”.<sup>5</sup> É também o sentido que usamos quando falamos de honrar alguém, ao dar a essa pessoa uma recompensa pública, digamos *The Order of Canada*.<sup>6</sup> Obviamente esta não valeria a pena se amanhã decidíssemos ofertá-la a todos os adultos canadenses.

Em oposição a essa noção de honra, temos a noção moderna de dignidade, agora usada em um sentido universalista e igualitário, em que falamos da inerente “dignidade dos seres humanos” ou da dignidade cidadã. A premissa subjacente aqui é que todos tomam parte nisto.<sup>7</sup> Tal conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e era inevitável que o antigo conceito de honra fosse marginalizado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igualitário fossem essenciais para a cultura democrática. Por exemplo, que todos deveriam ser chamados de senhor, senhora ou senhorita – em vez de algumas pessoas sendo chamadas de cavalheiro ou dama, e outras apenas por seu sobrenome, ou, ainda mais degradante, por seu primeiro nome – foi considerado crucial em algumas sociedades democráticas, tal como os Estados Unidos. E, mais recentemente, por motivos similares, senhora e senhorita colapsaram para Ms.<sup>8</sup> A democracia originou uma política de reconhecimentos iguais, que adquiriu formas variadas

<sup>5</sup> Montesquieu, “La Nature de l’Honneur Est de Demander des Préférences et des Distinctions”. In: *De l’Esprit des Lois*, livro III, capítulo vii.

<sup>6</sup> Medalha de honra ao mérito mais elevada do Canadá. (N. T.)

<sup>7</sup> O significado desse movimento da “honra” para “dignidade” é discutido de maneira muito interessante por Peter Berger em seu “On the Obsolescence of the Concept of Honour”. In: Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, p. 172-81.

<sup>8</sup> Na língua inglesa há três opções de pronomes de tratamento para se referir às mulheres: Mrs. refere-se ao título dado a uma mulher casada e geralmente é traduzido para o português como “senhora”; Miss refere-se à mulher não casada, traduzido por “senhorita”; e, por fim, Ms., pronome utilizado para referir-se a uma mulher independentemente de seu estado civil, ou seja, configura uma

ao longo dos anos e que, agora, volta na forma de demandas pelo status igual de culturas e de gêneros.

Mas a importância do reconhecimento foi modificada e intensificada pelo entendimento da identidade emergente com o ideal de autenticidade. Isso também é, em parte, uma ramificação do declínio da sociedade hierárquica. Naquelas sociedades antigas, o que agora chamaríamos de identidade de uma pessoa era, em grande medida, estabelecida por sua posição social. Ou seja, o pano de fundo que dava sentido ao que a pessoa reconhecia como importante era em grande parte determinado por seu lugar na sociedade e por qualquer papel ou atividades associados a ele. A chegada de uma sociedade democrática não põe fim a isso, porque as pessoas ainda podem se definir por seu papel social. No entanto, o que decisivamente mina essa identificação derivada socialmente é o próprio ideal de autenticidade. Conforme emerge, por exemplo com Herder, ele me convoca a descobrir minha própria maneira original de ser. Por definição, não pode ser derivado socialmente, mas deve ser gerado interiormente.

De igual modo, não existe algo como geração interna, entendida monologicamente, como tentei argumentar acima. O meu descobrir a minha identidade não quer dizer que a trabalho em reclusão mas que a negociação através do diálogo, parcialmente exposto, parcialmente internalizado, com outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova e crucial importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros.

O ponto em questão não é de que essa dependência dos outros surge com a era da autenticidade. Uma forma de dependência sempre esteve lá. A identidade derivada socialmente era por sua

opção neutra de tratamento. Em português não temos tal opção neutra quando se trata do estado civil; temos apenas “senhora” e “senhorita”. (N. T.)

natureza mesma dependente da sociedade. Mas, na era anterior, o reconhecimento nunca surgiu como um problema. O reconhecimento social foi embutido à identidade derivada socialmente pelo próprio fato de que estava baseada em categorias sociais que todos aceitavam sem questionamento. O problema acerca da identidade derivada interiormente, pessoal e original é que ela não aproveitava esse reconhecimento *a priori*. Deve-se conquistá-lo pela troca, e pode fracassar. O que surgiu com a Idade Moderna não é a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais isso pode fracassar. E é por isso que a necessidade agora é *reconhecida* pela primeira vez. Em tempos pré-modernos, as pessoas não falavam de “identidade” e “reconhecimento”, não porque elas não tinham (o que chamamos) identidades ou porque estas não dependiam do reconhecimento; ao contrário, elas eram então muito problemáticas para serem tematizadas como tal.

Não surpreende podermos encontrar algumas das ideias seminais acerca da dignidade do cidadão e do reconhecimento universal, mesmo que não nesses termos, em Rousseau, um dos pontos de origem do discurso moderno de autenticidade. Rousseau é um crítico feroz da honra hierárquica, das “*préférences*”. Em uma passagem significativa do *Discurso sobre a Desigualdade*, ele destaca o momento inevitável em que a sociedade toma o caminho da corrupção e da injustiça, quando as pessoas começam a desejar a admiração preferencial.<sup>9</sup> Em contraste, na sociedade republicana, onde todos podem compartilhar igualmente levando em consideração a atenção pública, ele vê a fonte

<sup>9</sup> Rousseau descreve as primeiras assembleias: “Cada um começa a ver os outros e a querer ser visto e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais bonito, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente se tornou o mais considerado, e esse foi o primeiro passo para a desigualdade, e ao mesmo tempo para o vício.” *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 210.

da saúde.<sup>10</sup> Entretanto, o tópico do reconhecimento recebe seu primeiro tratamento mais influente em Hegel.<sup>11</sup>

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma forma ou de outra; em um plano pessoal, estamos todos cientes de como a identidade pode ser formada ou malformada em nosso contato com outros significantes. No plano social, temos uma contínua política de reconhecimento igualitário. Ambos foram moldados pelo crescente ideal da autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor dela.

No nível pessoal, podemos ver quanto uma identidade original precisa e é vulnerável ao reconhecimento dado ou sustentado por outros significantes. Não é surpresa que, na cultura da autenticidade, os relacionamentos sejam vistos como a chave da autodescoberta e da autoconfirmação. Relacionamentos amorosos não são importantes apenas em razão da ênfase geral na cultura moderna sobre as satisfações da vida ordinária. Eles também são cruciais porque são a prova da identidade gerada interiormente.

No plano social, a compreensão de que identidades são formadas em diálogo aberto, não moldadas por um roteiro social predefinido, fez a política do igual reconhecimento mais central e estressante. Na realidade, elevou consideravelmente suas apostas. Reconhecimento igual não é apenas o modo apropriado para uma saudável sociedade democrática. Sua recusa pode infligir danos àqueles para os quais ele

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, a passagem em “Considerations sur le Gouvernement de Pologne” em que ele descreve o antigo festival público, no qual todas as pessoas participavam, em *Du Contrat Social*, Paris, Garnier, 1962, p. 345; e também a passagem paralela em “Lettre à D’Alembert sur les Spectacles”, *ibidem*, p. 224-25. O princípio crucial era de que não deveria haver divisão entre artistas e espectadores, mas que tudo deveria ser visto por todos. “Mas, enfim, quais serão os objetos desses espetáculos? O que se mostrará neles? Nada, se quiserem. (...) coloquem os espectadores como espetáculos; façam com que eles próprios sejam os atores; deixem que cada um se veja e se goste nos outros, que todos fiquem mais unidos.”

<sup>11</sup> Ver *The Phenomenology of Spirit*, capítulo 4.

é negado, de acordo com uma visão moderna amplamente difundida. A projeção de uma imagem inferior ou degradante sobre outrem pode realmente distorcer e oprimir, na medida em que é interiorizada. Não somente o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões do multiculturalismo são sustentadas pela premissa que nega o reconhecimento como uma forma de opressão. Pode-se questionar se esse fator foi exagerado, mas é claro que o entendimento da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de igual reconhecimento, que agora opera com algo como sua própria noção de autenticidade, ao menos no que se refere à denúncia de outras distorções induzidas envolvidas.

Tendo em mente a compreensão do reconhecimento desenvolvida nos últimos dois séculos, podemos ver por que a cultura da autenticidade vem atribuindo precedência aos dois modos de vida coletiva que já mencionei: (1) no nível social, o princípio crucial é o de 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.

A pergunta com a qual iniciei este capítulo talvez possa ser colocada desta maneira: pode um modo de vida que é centrado no self, no sentido que envolve tratar nossas associações como meramente instrumentais, ser justificado levando em consideração o ideal de autenticidade? Agora talvez possamos reformulá-la ao perguntar se tais modos favorecidos de viver coletivamente permitirão esse gênero de ser de uma maneira desvinculada.

(1) No nível social, pode parecer que a resposta é um nítido sim. Todo reconhecimento das diferenças parece pedir que aceitemos algum princípio de justiça processual. Não exige que reconheçamos

uma forte aliança para com uma república cidadã ou qualquer outra forma de sociedade política. Podemos “relaxar”, contanto que tenhamos todo mundo igualmente. De fato, pode até ser afirmado que qualquer sociedade política fundamentada em alguma noção forte de bem comum irá, por si mesma, por esse próprio fato endossar a vida de algumas pessoas (aqueles que apoiam essa noção de bem comum) sobre os demais (aqueles que buscam outras formas de bem), e, por isso, negar igual reconhecimento. Algo assim, vimos, é a premissa fundamental de um liberalismo da neutralidade, o qual possui muitos defensores hoje.

Mas isso é simples demais. Mantendo em mente o argumento do capítulo anterior, temos de perguntar o que está envolvido em reconhecer verdadeiramente as diferenças. Isso significa reconhecer o valor igual de diferentes maneiras de ser. É este reconhecimento de igual valor que uma política de reconhecimento identitário requer. Contudo, o que fundamenta a igualdade de valor? Vimos anteriormente que o mero fato de as pessoas escolherem diferentes maneiras de ser não as faz iguais; tampouco o faz o fato de elas se encontrarem nesses diferentes sexos, raças, culturas. A mera diferença não pode ser em si mesma o fundamento do valor igualitário.

Se homens e mulheres são iguais, não é porque são diferentes, mas porque passam por cima das diferenças de algumas propriedades, comuns ou complementares, as quais são valiosas. Eles são seres capazes de raciocinar, amar, recordar ou de reconhecer dialogicamente. Unir-se em um reconhecimento mútuo de diferenças – isto é, do igual valor de identidades diferentes – exige que compartilhemos mais do que a crença nesse princípio; temos que compartilhar também alguns padrões de valor que as identidades referidas conferem como iguais. Deve haver algum acordo substancial sobre valor, ou então o princípio formal de igualdade será vazio e uma fraude. Podemos expressar apoio ao reconhecimento igualitário, mas não compartilharemos uma compreensão de igualdade a menos que compartilhemos algo mais.

Reconhecer diferenças, como autosselecionadas, requer um horizonte de significado – neste caso, um que seja compartilhado.

Isso não mostra que devemos pertencer a uma sociedade política comum; do contrário, não reconheceríamos os estrangeiros. E não mostra por si que devemos levar a sério a sociedade política em que estamos. Mais necessidades a serem atendidas. Mas já podemos ver como o argumento pode ir: como desenvolver e cuidar das coisas em comum de valor entre nós se torna importante, e uma das maneiras cruciais com que fazemos isso é compartilhando uma vida política participativa. As próprias demandas de reconhecer a diferença nos levam além de mera justiça processual.

(2) E quanto aos nossos relacionamentos? Podemos vê-los como instrumentais às nossas realizações e, portanto, fundamentalmente como tentativas? Aqui a resposta é mais fácil. Certamente não, se eles também formarão nossa identidade. Se as intensas relações de autoexploração serão formadoras de identidade, então não podem ser, por princípio, tentativas – embora possam, *alas*,<sup>12</sup> de fato romper-se – nem meramente instrumentais. As identidades na realidade mudam, mas as formamos como a identidade de uma pessoa que viveu parcialmente e vai completar essa vivência. Não defino uma identidade para “eu em 1991”, mas, em vez disso, tento dar sentido a minha vida como foi e como eu a projeto mais adiante com base no que ela foi. Minhas relações definidoras de identidade não podem ser vistas, teórica e adiantadamente, como dispensáveis e destinadas à substituição. Se minha autoexploração assume a forma de tais relacionamentos em série e em princípio temporários, então não é minha identidade que estou explorando, mas alguma modalidade de diversão.

Considerando o ideal de autenticidade, pareceria que ter relacionamentos meramente instrumentais é agir de uma maneira

autoestultificante. A noção de que se pode buscar a realização dessa maneira parece ilusória. Em alguma medida, da mesma forma que se pode escolher a si mesmo sem reconhecer um horizonte de significado além da escolha.

De qualquer maneira, isso é o que esse argumento incompleto sugeriria. Não posso afirmar ter estabelecido conclusões sólidas aqui, mas espero ter feito algo para sugerir que o escopo do argumento racional é muito maior do que frequentemente se supõe, e, portanto, que essa exploração das fontes da identidade tem algum propósito.

<sup>12</sup> Exclamação poética ou literária que expressa sofrimento, preocupação ou pena. (N. T.)