

O IDEAL DE AUTENTICIDADE NO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR

Paulo Vitorino Fontes¹

Universidade dos Açores (UAç)

 <https://orcid.org/0000-0002-1443-6820>

E-mail: paulo.v.fontes@uac.pt

Pilar Sousa Lima Damião de Medeiros²

Universidade dos Açores (UAç)

 <https://orcid.org/0000-0002-9343-5737>

E-mail: pilar.sl.medeiros@uac.pt

RESUMO:

A nossa pesquisa considera a *Ética da Autenticidade* uma obra síntese da teoria política de Charles Taylor, a partir da qual realiza uma avaliação crítica da cultura moderna ocidental e analisa as suas principais maleitas para seguidamente destacar o seu princípio de vitalidade: a autenticidade. A autenticidade foi, ao longo da história ocidental, considerada como sendo uma busca individual do eu, baseada numa racionalidade desvinculada, que não considerava os horizontes de sentido ou as relações com os outros significantes. Através da teoria de Taylor, essa perspetiva mudou: a autenticidade agora é descrita como um ideal moral dialógico, fundamentada no reconhecimento. A contínua construção da nossa identidade depende das relações de reconhecimento, como modo próprio de salvaguardar a existência eticamente autêntica.

PALAVRAS-CHAVE: Autenticidade; Reconhecimento; Ética; Identidade; Charles Taylor.

THE IDEAL OF AUTHENTICITY IN THE THOUGHT OF CHARLES TAYLOR

ABSTRACT:

Our research considers The Ethics of Authenticity to be a synthesis of Charles Taylor's political theory, from which he carries out a critical evaluation of modern Western culture and analyses its main ailments in order to then highlight its principle of vitality: authenticity. Throughout Western history, authenticity was considered to be an individual search for the self, based on a detached rationality that didn't consider horizons of meaning or relationships with significant others. Through Taylor's theory, this perspective has changed: authenticity is now described as a dialogical moral ideal, based on recognition. The continuous construction of our identity depends on relationships of recognition, as a proper way of safeguarding an ethically authentic existence.

KEYWORDS: Authenticity; Recognition; Ethics; Identity; Charles Taylor.

¹ Doutor(a) em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais pela Universidade de Évora, Portugal. Professor(a) Auxiliar da Universidade dos Açores, Portugal. Investigador Integrado do Centro de Investigação em Ciência Política da Universidade de Évora e do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores.

² Doutor(a) em Sociologia da Cultura pela Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemanha. Professor(a) Associada da Universidade dos Açores (UAç), Ponta Delgada, Portugal. Investigadora efetiva do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais – CICS.UAç/CICS.NOVA.UAç.

Charles Taylor ao aprofundar o conceito de autenticidade, iluminando-o como valor moral, com o objetivo de revigorar uma ética da autenticidade. pretende revigorar a cultura moderna, incitando-nos a procurar o sentido mais profundo da autenticidade e a compreendermos a força da liberdade.

Taylor entende a autenticidade como um ideal que se degradou, mas que é imprescindível na época moderna e propõe um trabalho de regeneração, que possa contribuir para a transformação da nossa vida prática. De forma a atingir esse objetivo, Taylor ([1992] 2009, p. 38) inicia o debate, propondo três ideias, todas elas controversas: "(1) que a autenticidade é um ideal válido; (2) que se pode discorrer racionalmente sobre os ideais e a conformidade das práticas com esses ideais; e (3) que essa reflexão pode ter consequências." Com a primeira ideia, o autor opõe-se à ideia fundamental da crítica à cultura da autenticidade; em segundo lugar, recusa o subjetivismo; e por último, não aceita que sejamos prisioneiros do sistema, seja ele o capitalismo, a burocracia ou a sociedade industrial e tecnológica.

A partir daqui, como nos elucida Lídia Figueiredo (2009, p. 147), o percurso narrativo do autor passa pela análise das fontes da autenticidade, a exposição a favor da inserção dos indivíduos em horizontes de sentido que os antecedem, a reflexão sobre a necessidade do reconhecimento intersubjetivo e a explanação das causas do desvio da autenticidade para o subjetivismo.

A partir do século XVIII, a ética da autenticidade surge como algo novo e específico na cultura moderna ocidental. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 39), desenvolve-se com a influência de formas anteriores de individualismo, como o individualismo da "razão separada" de Descartes, atribuindo a cada indivíduo a responsabilidade de pensar por si próprio; ou individualismo político de Locke, em que a vontade de cada pessoa era mais importante do que as suas obrigações sociais. No entanto, a autenticidade também se opôs a estas formas anteriores de individualismo; influenciada pelo período romântico, recusa a racionalidade separada e um atomismo desvinculado da comunidade.

Para Taylor, a noção de autenticidade surge do expressivismo³, o movimento romântico que pretendia valorizar a originalidade do ser humano individual, onde se inclui a capacidade de auto manifestação criativa através da linguagem. A concepção da vida humana a que Taylor na sua obra *Hegel* (1975) denominou "expressivista", desenvolvida especialmente com Herder e Rousseau, é de certa forma uma reação à objetificação do mundo. A uma objetificação que se estendeu para além da natureza externa e englobou a vida humana e a sociedade, originando uma determinada visão do homem, uma ética utilitária e uma política atomista de engenharia social. Nas palavras de Taylor (1975, pp. 539-540, tradução livre) o expressivismo

é uma rejeição da concepção da vida humana como mera associação externa de elementos sem conexão intrínseca: da *psyche* humana como uma agregação de faculdades, do homem como um composto de corpo e espírito, da sociedade como uma concatenação de indivíduos, da ação como a adequação de meios para fins externos, do prazer como consequência meramente contingente de certas ações, do certo e errado como consistindo nas consequências externas das ações, da virtude e do vício como fruto de diversos encadeamentos de circunstâncias produzindo diferentes redes de associações. O expressivismo volta ao sentido do valor intrínseco de certas ações ou modos de vida, às distinções qualitativas entre o bem e o mal. E estas ações ou modos de vida são vistos cada uma como um todo, como expressões verdadeiras ou distorções do que autenticamente somos. O expressivismo rebela-se contra a dicotomização do homem entre corpo e alma, espírito e natureza, contra a concepção da sociedade como instrumento de indivíduos independentes, contra a visão da natureza como matéria-prima para os propósitos humanos.

Na descrição da evolução do conceito de autenticidade, Taylor ([1992] 2009, p. 39) situa o seu ponto de partida na noção setecentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, um sentimento intuitivo do que está certo e do que está errado. Esta corrente teórica do expressivismo tinha como sentido original a oposição à concepção utilitária unidimensional do homem, segundo a qual a distinção entre o bem e mal correspondia a um cálculo das consequências das ações, a uma relação custo-

³ Para uma análise mais extensa do expressivismo consulte Taylor (1975), capítulo 1, e Taylor (1989), capítulo 21.

benefício. A moral passa a ter uma voz interior, que nos diz o que devemos fazer, cujas decisões estão ancoradas nos nossos sentimentos.

Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 40), "a noção de autenticidade desenvolve-se a partir da deslocação do acento moral no interior daquela ideia. [...] Manifesta-se quando o contacto com os próprios sentimentos assume um significado moral autónomo e decisivo." Diferentemente de outras concepções morais anteriores, em que era essencial o contato com uma fonte externa, como Deus ou a Ideia do Bem, agora a fonte com que devemos comunicar encontra-se no íntimo do nosso ser. Algo que cada ser deve alcançar para se tornar plenamente humano. Esta nova forma de interioridade inclui-se na mudança subjetiva global da cultura moderna ocidental.

Para Rousseau, seguindo o raciocínio de Taylor ([1992] 2009, p. 41), o problema da moral está em seguir a voz interior, uma vez que esta é muitas vezes impedida ou influenciada pelo amor próprio ou orgulho. O objetivo passa a ser o de cada um restabelecer o contato moral autêntico consigo mesmo. A esse contato íntimo consigo mesmo, mais importante do que outra qualquer fundamentação moral, Rousseau dá o nome de "le sentiment de l'existence". Com Rousseau e, mais vincadamente com Herder, o ideal da autenticidade obtém uma importância fundamental. "Herder desenvolveu a ideia de que cada um de nós tem um modo próprio e original de ser humano. Afirma que cada pessoa tem a sua *medida*" (Taylor, [1992] 2009, p. 42). Surge a noção de originalidade estreitamente associada à autodescoberta. A partir do fim do século XVIII as diferenças entre as pessoas adquirem um novo sentido moral. Trata-se de uma concepção de realização humana que se afirmou profundamente na consciência moderna, que se expressa de modo sucinto na seguinte forma:

Há uma certa maneira de ser humano que é a *minha*. Sou chamado a viver a minha vida desta maneira e não a imitar a vida de outrem. Mas este facto confere uma nova importância à verdade para comigo mesmo. Se não for verdadeiro para comigo mesmo, malograr-se-á o sentido da minha vida e fracassarei naquilo que para *mim* significa ser humano. (Taylor, [1992] 2009, p. 42)

No pensamento de Taylor ([1992] 2009, p. 43), é a partir desta nova concepção que se sustenta o ideal moral da autenticidade e a definição de objetivos de desenvolvimento próprio ou de autorrealização, como habitualmente são concebidos, independentemente das formas mais degradadas que estes possam assumir. Podemos perceber assim, a grande ênfase que é atribuída à autenticidade na cultura moderna. Como sublinha Ruth Abbey (2000, p. 79-80), as pessoas sentem um imperativo ético de serem verdadeiras com as suas identidades particulares. Embora a autenticidade seja agora um valor universal no sentido em que pode ser exigido por todos, o fato de cada qual ser fiel a si mesmo não pode ser interpretado em termos inteiramente universais. As outras pessoas irão duvidar da minha autenticidade se eu viver simplesmente de acordo com modelos já disponíveis, de certa forma "standartizados", em vez de modelos investidos com o meu próprio estilo pessoal.

Surge assim, nas sociedades ocidentais uma cultura generalizada da autenticidade, ou individualismo expressivo, em que as pessoas procuram o seu próprio caminho (*to find their own way*), descubrem a sua própria realização, fazem as suas próprias coisas (*do their own thing*). A ética da autenticidade surgiu com o movimento romântico, como vimos, mas tem penetrado totalmente a cultura popular nas últimas décadas, principalmente desde a Segunda Guerra Mundial até aos nossos dias, como reafirma Taylor na sua obra mais recente - *A Secular Age* (Taylor, 2007, p. 299).

Podemos inferir que a verdade da modernidade ocidental para Taylor, mais concretamente a autenticidade como princípio moral fundamental que se perfila por detrás da autorrealização, é herdeira do expressivismo romântico, sob a forma que este recebe de Herder e dos seus seguidores, opondo-se ao racionalismo iluminista e centrando-se no ser humano situado.

Taylor sente a necessidade de distinguir esta forma moderna da autenticidade de outras anteriores. Para tal, baseia-se na obra "*Sincerity and Authenticity*" de Lionel Trilling (1972) ao adotar o conceito de autenticidade como "veracidade para consigo mesmo numa aceção especificamente moderna desse termo" (Taylor [1992] 2009, p. 31). No entanto, "a autenticidade pode, pois, diversificar-se de muitas maneiras" (p. 74), "incluindo as suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais" (p.43), o que nos conduz à tensão entre as diversas formas de realização deste ideal. O que Taylor pretende é compreender qual a força moral

da autenticidade, não optando pela posição do relativismo brando ou do liberalismo da neutralidade e afirmar que há formas de vida mais elevadas do que outras, afastando-se da cultura da tolerância em relação a qualquer forma de autorrealização.

Assim, além da apresentação das características formais e abstratas do ideal, o autor pretende apresentar os conteúdos que possibilitam a sua realização plena. Todo esse conjunto de referências e recursos teóricos que possibilitam a caracterização plena da identidade humana têm sido desenvolvidos por Taylor ao longo da sua obra.

Como vimos, se um específico percurso moral e filosófico nos legou a noção de *descoberta de si* como componente fundamental para a realização humana, Taylor acrescenta que tal descoberta inclui necessariamente uma auto-compreensão que se constrói na linguagem, mantida numa comunidade linguística, a que se tem acesso pela interação com os outros que consideramos importantes (*significant others*). As relações com os/as outros/as constituem aquilo que mais fundamentalmente somos. Como afirma Chelo (2009, p. 165), "trata-se de uma condição transcendental da vida humana, que a dota indelevelmente de um caráter dialógico (*dialogical character*). Se a autenticidade implica descoberta de si, também envolve uma autodefinição em diálogo com os outros". Decorre daí que as relações não deverão ser secundarizadas ou instrumentalizadas.

Chegados a este ponto, parece-nos importante convocar o contributo da reflexão antropológico-filosófica de Joaquim Teixeira (2009) ao debruçar-se sobre a *Ética da Autenticidade* de Taylor, de forma a melhor fundamentar o caráter dialógico da vida humana, ultrapassando as ilusões da subjetividade da corrente existencialista e nietzschiana da modernidade mais recente. Estas conceções ao definirem o papel do sujeito implicam um conceito falacioso de apropriação da autenticidade no sujeito e pelo sujeito. Ora, segundo Teixeira (2009, p. 215),

as categorias de relação pertencem de direito à definição essencial do homem, juntamente com as de estrutura. Enquanto estas últimas (corporeidade, psiquismo, espírito) são formais, sem conteúdos, só as de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) são reais, isto é, apresentam conteúdos, mas sempre a partir do outro (*ab alio*), como se comprova logo na base da nossa primeira relação com o mundo, ou seja, nos sentidos como transparência e abertura ao mundo, pois a sensibilidade recebe os seus conteúdos da alteridade.

Esta tese da relação originária do ser humano com o mundo é bem ilustrada pela filosofia antropológica contemporânea. Deverão evitar-se dois extremismos abstratos e opostos na noção de sujeito e de objeto: "o extremismo da objetividade contra o sujeito e o do sujeito constituinte da objetividade" (Teixeira, 2009, p. 216). Só há revelação e posterior apropriação se nos despojarmos e nos deixarmos transportar por algo que nos precede, que nos envolve e que não é constituído por nós. Assim, sem esta abertura não é possível a autenticidade, pois a relação intersubjetiva fornece ao sujeito novas capacidades para se conhecer e para desenvolver a autenticidade, ou melhor, como afirma Teixeira (2009, p. 216), "a ipseidade". A ética da autenticidade assume-se como uma ética da alteridade, uma vez que não deve estar centrada no sujeito, no "autós", já que a primazia cabe à relação, mas sim no "ipse", na relação entre ética e ipseidade, na nossa identidade reflexiva construída no diálogo interior e exterior que mantemos com os outros⁴. Importa de seguida precisar melhor em que sentido a ética da autenticidade é uma ética da alteridade.

Por um lado, como afirma Teixeira (2009, p. 217), sendo certo que toda a ética terá de partir da "liberdade em primeira pessoa". Por outro lado, "uma liberdade em primeira pessoa é estruturalmente dialógica e dialogal, já que só se pode constituir na suposição de que haja uma liberdade em segunda pessoa." Na prática, só posso ser livre se considerar a liberdade do outro. Sendo a liberdade de autodeterminação e de autocriação a raiz da autenticidade, também é verdade que esta não pode realizar-se sem uma abertura a horizontes de sentido pré-existentes e independentes das inclinações e opções do

⁴ Sobre este tema, para além dos contributos de Taylor ([1992] 2009), que estão aqui apresentados, poderá consultar Axel Honneth ([1992] 2011) e Paul Ricoeur (1990); para um maior desenvolvimento confira J. Teixeira, (2004), pp. 257-277 (cap. 18.2: "Ética e ipseidade: o si mesmo e a intencionalidade ética").

sujeito. Horizontes que lhe permitem um fundo de inteligibilidade e a possibilidade de discriminação de sentidos (Chelo, 2009, p. 165). Como sustenta Taylor ([1992] 2009, p. 53),

o ideal da livre escolha pressupõe outros critérios de sentido além do simples facto de escolher. Este ideal não se sustenta por si mesmo porque requer um horizonte de critérios importantes que ajudem a definir *em que medida* a autodeterminação é significativa.

Sem estes horizontes de sentido as opções da liberdade, a autodeterminação e a autocriação original seriam despojadas de significado, "a afirmação da diferença tornar-se-ia insignificante" (Chelo, 2009, p. 165).

Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 69), ao se cruzarem diversos modelos do ideal de auto-realização, desde os modelos egocêntricos prevaletentes da cultura popular até à tendência das camadas mais elitistas para a negação de qualquer horizonte de sentido, surgem razões intrínsecas ao ideal da autenticidade que potenciam as formas mais desviantes do mesmo. Esta tendência tem a sua gênese em Nietzsche e encontrou expressão em autores mais recentes, como Jacques Derrida e o último Michel Foucault. A influência destes autores é paradoxal. "Aplicam o desafio nietzschiano das nossas categorias correntes até ao ponto de desconstruírem o ideal da autenticidade e a própria noção do eu" (Taylor, [1992] 2009, p. 70). Mas, de facto, esta crítica vem reforçar e aclamar o antropocentrismo. Deixa o sujeito com um sentimento de uma liberdade incondicionada e um poder sem obstáculos, pronto para a fruição livre.

Mesmo assim, Taylor ([1992] 2009) defende que todas estas formas de vida emergem das fontes de que provém o ideal da autenticidade. "A noção de que cada um de nós tem uma forma original de ser humano implica a descoberta do que é sermos nós próprios" (p. 70). Sendo que esta descoberta poderá implicar a rutura com modelos preexistentes e fazer-se a partir de nós mesmos, como foi acentuado pela conceção expressivista, em que "a criação artística passa a ser o paradigma da definição de si" (p. 71).

Juntamente com este fenómeno dá-se a transformação do sentido da arte. Esta deixa de ser essencialmente imitação, *mimesis*, da realidade, e passa a ser acima de tudo criação. Onde a originalidade e a imaginação surgem como forças criadoras. Desta forma, a descoberta de si mesmo ao exigir a *poesis*, a produção, a criação de algo novo e original, terá uma influência primordial numa das vertentes de desenvolvimento da ideia de autenticidade (Taylor, [1992] 2009, p. 71).

O autor aponta ainda outra razão para a estreita proximidade entre a arte e a definição de si. Para além de ambas implicarem a *poesis* criativa, também implicam muitas vezes o confronto com a moral. Pois, as exigências de sinceridade e do contato connosco próprios e da harmonia interior poderão ser diferentes das exigências do relacionamento correto que os outros e outras esperam de nós. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 72), a ideia de que a autenticidade deverá lutar contra certas regras impostas exteriormente foi reforçada pela importância da originalidade e pela recusa do conformismo social, ao ser considerado inimigo da autenticidade.

A transformação na compreensão da arte e a sua relação com a definição de si também se verificou na transformação da noção de estética, ocorrida no século XVIII. A apropriação estética deixa de ser definida em termos de imitação ou de representação da realidade e passa a definir-se pelas variadas emoções e sentimentos que suscita em nós. Este sentimento estético específico distingue-se de outras formas de prazer, como seja o prazer moral. Desde Shaftesbury, passando por Hutcheson, até ao contributo fundamental de Kant, esta linha de pensamento afirmou-se no mundo ocidental. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 73), o sentido de satisfação que está implicado na beleza é diferente de qualquer outro, até da satisfação decorrente da excelência moral, pois o seu fim é interno, é uma satisfação em si. A beleza realiza-se em si própria.

Da mesma forma, a autenticidade também passa a ser compreendida como um fim em si própria. "A sinceridade para consigo mesmo e a plenitude pessoal são consideradas, cada vez mais, não como meios para o ser moral, definido independentemente, mas como realidades valiosas por si mesmas" (Taylor, [1992] 2009, p. 73).

Sendo certo que muitas vezes a moral implica controlar e até reprimir muitos dos nossos instintos e desejos mais profundos, percebe-se melhor as razões que levam a procura de autenticidade a se opor à moral. Taylor ([1992] 2009, p. 74) nomeia Nietzsche como o autor mais influente da corrente que tem vindo a defender a contraposição do nosso fundo instintivo à ética "burguesa" da ordem.

Mas serão as diversas formas da autenticidade todas elas igualmente legítimas? Taylor ([1992] 2009, p. 75) considera que não. Acredita que o "pós-modernismo" de Derrida, Foucault e dos seus seguidores, ao pretender deslegitimar os horizontes de sentido, propõe formas desviantes da autenticidade. O desvio consiste em ignorar as várias exigências da autenticidade para se centrar unicamente numa só.

De modo a explicar as causas do desvio da autenticidade para o subjetivismo, o autor aponta sumariamente as exigências da autenticidade:

Em poucas palavras, podemos dizer que a autenticidade (A) implica (1) criação e construção, assim como descoberta, (2) originalidade e frequentemente (3) oposição às regras da sociedade e, eventualmente, do que entendemos por moral. Mas também é verdade, como vimos que, (B) requer (1) abertura a horizontes de sentido (porque de outra forma, a criação perde o contexto que a pode salvar da insignificância) e (2) uma definição de si realizada em diálogo. Tem que admitir-se que se produzam tensões entre estas exigências, mas é nefasto privilegiar umas em detrimento das outras, por exemplo (A) em detrimento de (B) ou vice-versa.

São estas as implicações das doutrinas da "desconstrução" hoje em moda. Acentuam (A.1), a natureza criadora, construtiva, das nossas linguagens expressivas, esquecendo por completo (B.1). Captam as formas extremadas de (A.3), o amoralismo da criatividade, e esquecem (B.2), o seu caráter dialógico, que nos liga aos outros. (Taylor [1992] 2009, p. 75)

De acordo com Taylor, estes pensadores revelam alguma incoerência, uma vez que partem da conceção essencial da autenticidade, a conceção da capacidade criadora e auto-constitutiva da linguagem, mas ignoram ao mesmo tempo algumas das suas componentes essenciais.

O ideal de autenticidade constitui-se numa tensão entre o que o autor identificou como (A) e (B). Ao privilegiarmos (A) em detrimento de (B) a autenticidade associa-se à liberdade de autodeterminação. Esta levada ao extremo, não reconhece quaisquer limites e transforma-se no antropocentrismo. O antropocentrismo ao abolir todos os horizontes de sentido ameaça-nos também com essa perda de sentido, que conduz à banalização da condição humana. O ser humano ao criar os seus próprios valores sente-se livre e poderoso. Mas ao mesmo tempo, num mundo onde se esbatem os horizontes de sentido, deixam de existir escolhas significativas, uma vez que não existem questões fundamentais. O ideal da liberdade de autodeterminação afirma-se cada vez mais, mesmo quando faltam outras fontes de sentido, a própria escolha poderá conferir sentido. É este o círculo vicioso, segundo Taylor ([1992] 2009, p. 77), em que se encontra a cultura da autenticidade no mundo ocidental. Numa sociedade atomizada, em que o valor mais importante é a própria escolha, o ideal de autenticidade é subvertido profundamente, bem como a ética do reconhecimento da diferença que lhe está associada.

Taylor ([1992] 2009) destaca um aspeto importante para a compreensão a cultura moderna que designa por movimento de "subjetivação", em que tudo se centra cada vez mais no sujeito. "A autonomia e a liberdade modernas centram-nos em nós próprios e o ideal de autenticidade exige que descubramos e formulemos a nossa própria identidade" (p. 89).

No processo de construção identitária importa distinguir dois aspetos diferentes na ação: um referente ao *modo* e o outro ao *conteúdo*. Como Taylor ([1992] 2009, pp. 89-90) ilustra com o ideal da autenticidade: esta quanto ao modo é claramente autorreferencial. Privilegia a *minha* atitude para com o mundo; mas isto não quer dizer que o *conteúdo* tenha que ser autorreferencial, que o mundo se circunscreva aos meus desejos e aspirações. A autorreferencialidade em relação ao conteúdo impossibilita a verdadeira autenticidade, a autorreferencialidade é inevitável e importante apenas em relação ao modo. Confundir ambas legitima as mais degradadas formas de subjetivismo. Como sublinha Figueiredo (2009, p. 148), "a autenticidade estriba-se na estreita relação eu-mundo ou eu-cosmos ou eu-outro (s). Tal relação exprime-se – faz-se – na linguagem", através da linguagem subtil de "le sentiment de l'existence" de que falava Rousseau. É ela que nos possibilita sermos autênticos, isto é, verdadeiros a nós mesmos, percebendo-nos vinculados e vinculáveis a universos mais vastos que o eu. Deste modo, Taylor ([1992] 2009) sintetiza a sua argumentação apontando para o facto que "só se encontra a plenitude autêntica em algo que tenha significado independentemente de nós ou dos nossos desejos" (p. 90).

Sendo o ser humano um ser social e um ser de linguagem, a construção da identidade e da autenticidade só pode realizar-se de forma dialógica, resultando daí a importância do reconhecimento intersubjetivo. Vemos assim que o ideal de autenticidade, devidamente articulado e reconhecido, possibilita uma forma mais plena de realização humana.

Verifica-se que a questão da autenticidade se encontra estreitamente ligada à noção de identidade e esta só se constrói e afirma através do reconhecimento intersubjetivo. Como sublinha Luís Lóia (2009, p. 189), "a afirmação de uma identidade é feita sobre um horizonte de diversidade e a existência dessa diversidade implica um conflito inerente à formação e manifestação de uma qualquer identidade". Tendo em conta os diferentes grupos e comunidades de pertença onde os indivíduos se movem e a sua singularidade como indivíduos, podemos aferir que o conflito se dá a vários níveis: tanto no plano moral, como social, político, cultural e até civilizacional.

O problema da identidade parte daquilo que nos sustenta em conjunto, do nosso pano de fundo moral. O desafio será conciliar a identidade com a diferença, a unidade com a multiplicidade e com o todo. Para Taylor ([1995] 2000, p. 241), o conceito de identidade individual assume especial importância e "designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos". A identidade só poderá afirmar-se se existir um conjunto de valores que a constituem e que se constituem como referências pelo seu próprio valor e não apenas porque se tem a liberdade de decidir. A análise do processo evolutivo da formação da identidade deverá compreender, em cada momento histórico, o que os indivíduos valorizaram como mais significativo. Neste sentido, a análise dos desejos humanos torna-se relevante. Para Taylor, "os desejos implicam uma avaliação reflexiva que pressupõe a capacidade de ligá-los a valores o que, por sua vez, permite hierarquizá-los segundo critérios éticos e morais e comunicá-los dialogicamente" (Lóia, 2009, p. 190). Através desta capacidade discursiva sobre os desejos é possível qualificar e avaliar reflexivamente o modo de vida que se tem e aquele que se quer ter.

Já anteriormente, Taylor na sua obra *Human Agency and Language – Philosophical Papers I* (1985, pp. 18-43) apresenta-nos a noção de "avaliação forte" (*strong evaluation*) para designar essa capacidade linguística de discriminação valorativa entre inclinações, desejos e opções, sustentada no recurso a padrões independentes do sujeito e refletindo um padrão não instrumental de orientação dos nossos desejos. Segundo Taylor (1989, p. 4, tradução livre),

o que têm (as intuições morais e espirituais) em comum com questões morais e o que merece o termo vago de 'espiritual' é que ambas envolvem aquilo que noutra lugar chamei 'avaliação forte', isto é, envolvem discriminações do certo e do errado, do melhor e do pior, superior ou inferior, que não são validadas pelos nossos próprios desejos, inclinações ou opções, mas, pelo contrário, permanecem independentes destes e oferecem os padrões pelos quais estes podem ser julgados.

O contributo relevante de Taylor, é que o fundamento das nossas ações não reside na possibilidade ou não de realização dos nossos desejos, mas num mundo de sentidos morais que existe independentemente do nosso desejo ou consciência. A estes "sentidos morais" só temos acesso através da reflexão e da autorreflexão. Quer isto dizer, como reforça Lóia (2009, p. 191), que "comportamos um conjunto de predeterminações morais que nos constituem, num primeiro momento, inconscientemente, e que vamos presentificando, a cada momento, pela reflexão em torno dos outros e do mundo que nos rodeia, assim como pela reflexão acerca de nós próprios."

Tal conjunto de predeterminações morais é suportado pela comunidade a que pertencemos, expressa-se na língua e na cultura que partilhamos nessa comunidade, consubstancia-se nas instituições que enquadram a vida social e determina a forma específica pela qual o indivíduo constitui a sua identidade (Lóia, 2009, p. 192).

O ideal de autenticidade proposto por Taylor tem-se conjugado com a visão de que o autodesenvolvimento humano é uma questão essencialmente dialógica – dependente não só na sua gênese, mas também na manutenção, aquisição e elaboração de vocabulários de expressão que são transmitidos através da interação com os/as outros/as. Como Taylor (1989, pp. 35-36, tradução livre) sintetiza: "cada um é um eu somente entre outros eus dentro de uma comunidade linguística ou rede de interlocução". A tese é que a nossa identidade é construída na relação intersubjetiva e é condicionada pelo reconhecimento

ou pela falta dele. A falta de reconhecimento pode ser uma forma de opressão e aprisionar os indivíduos numa forma de ser distorcida e redutora.

De forma a superar as discrepâncias entre os nossos sentidos morais – por vezes inconscientes – e o nosso conhecimento reflexivo, Taylor (1989, p. 47, tradução livre) dá singular importância ao conceito de articulação. A articulação será o tornar os nossos sentidos morais conscientes e refletidos; através da nossa capacidade discursiva damos sentido a nós próprios, "colhemos as nossas vidas numa narrativa", que só é possível se soubermos de onde viemos, quem somos e para onde vamos. A articulação para além de permitir a compreensão e consciencialização dos nossos próprios sentidos morais, possibilita a construção histórica e narrativa da nossa identidade (Lóia, 2009, p. 192).

Essa experiência de apropriação consciente, que Taylor designa por articulação, é uma "formulação mais clarividente das justificações ontológicas das nossas discriminações valorativas sólidas, que culmina num estado mais apurado de auto-interpretação do sujeito, bem como na transformação dos seus próprios desejos e inclinações" (Chelo, 2009, p. 159). A articulação é o processo que, a partir do que inicialmente é confuso e mal formulado, permite identificar, clarificar e justificar os aspetos mais importantes do mundo moral, originando compromissos, "enquadramentos" ou "horizontes" dentro dos quais se pode estabelecer em cada situação o que é bom ou mau, o que se deve fazer ou evitar, atribuindo um sentido mais vasto aos nossos comportamentos e conduta moral (Taylor, 1985, p. 36).

Desta forma, o próprio sujeito vai-se alterando, ao progredir na linguagem cada vez mais articulada. Como salienta Taylor (1985, p. 36, tradução livre), "ao estruturar uma certa articulação, configura-se a perceção do que se deseja ou do que se sustenta como importante", ou seja, a articulação não é uma mera caracterização ou descrição de um objeto autónomo, mas uma formulação valorativa que modifica o próprio modo de perceber o mundo que abrange o sujeito (Chelo, 2009, p. 160).

Dois fatores são fundamentais para esclarecer o conceito de articulação de Taylor e da sua importância na formação da identidade: por um lado, os fins que orientam a nossa vida não resultam de uma escolha arbitrária e soberana mas são resultado de uma autointerpretação contextualizada num horizonte sociocultural que nos antecede, uma vez que os conteúdos substanciais que compõem a história própria de cada um estão inscritos na cultura que antecede o indivíduo e condicionam-no na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade; por outro lado, a identidade é resultado das identificações, compromissos e opções morais que as pessoas adotam em todos os momentos significativos das suas vidas. É esta articulação entre identificações, compromissos e opções morais de cada indivíduo, e o horizonte sociocultural que nos precede que possibilita a formação de uma identidade que possa ser expressada e reconhecida (Lóia, 2009, p. 193).

Desta forma, a identidade cultural resulta de uma contínua articulação intersubjetiva de sentimentos, vivências e ideias, que se vão solidificando. No sentido inverso, a identidade ao não ser articulada reflexivamente fragmenta-se e torna-se muitas vezes irreconhecível. No entanto, as tradições culturais não deverão ser interpretadas como algo estático ou que se repete consecutivamente. Uma vez que, as tradições desenvolvem-se e alteram-se pela contínua articulação reflexiva de novos sentidos valorativos e linguísticos, em novas realidades e circunstâncias, de novos princípios normativos que se vão consolidando e que se constituem como valores através dos quais formamos a nossa identidade e reconhecemos as outras (Lóia, 2009, p. 194).

Assim, para Taylor (1989, pp. 28-29) as nossas identidades são definidas por aquilo que nos dá uma orientação fundamental. São esses bens constituintes da identidade individual e, de outra forma, da identidade cultural, que permitem compreender a "topografia moral" (*moral topography*) da nossa época, ou seja, o mapa valorativo pelo qual as pessoas se orientam. Esses bens constituintes são designados por "fontes morais" (*moral sources*) que motivam e fundamentam a nossa ação no mundo e constituem-se como a razão última que faz os bens da vida dignos de serem desejados e perseguidos (Lóia, 2009, p. 194). Apesar de ser difícil ou problemático para nós articular o bem, Taylor considera não ser essa uma razão para nos abstermos. Assinala-nos razões muito sólidas a favor da articulação sempre que um bem constitutivo serve como fonte moral. Como Taylor (1989, p. 96, tradução livre) explica:

as fontes morais fortalecem. Aproximarmo-nos delas, ter uma visão clara delas, vir a captar aquilo que envolvem, é, para aqueles que as reconhecem, ser conduzido a amá-las e a respeitá-las e considerar este amor / respeito como a melhor forma de viver segundo

elas. A articulação pode aproximá-las. É por isso que as palavras podem conferir poder; é por isso que as palavras em determinadas alturas têm uma tremenda força moral.

No sentido contrário, quando um bem constitutivo de uma determinada cultura não é articulado, acaba por desaparecer a sua força inspiradora e condutora da ação, perdendo assim a sua eficácia como fonte moral (Lóia, 2009, p. 194).

Assim, compreende-se que no raciocínio de Taylor as noções de identidade e de moralidade estejam estreitamente relacionadas, uma vez que a construção da nossa identidade assenta numa hierarquia de valores, que vamos definindo à medida que se determina o que é ou não importante para nós, sob um horizonte de sentido que nos é dado. É por isso que, no exame de Taylor (1989, p. 27, tradução livre), faz sentido a seguinte questão:

quem sou eu? [...] O que para nós responde a esta questão é uma compreensão daquilo que é de crucial importância para nós. Saber quem sou é uma espécie de saber onde me coloco. A minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou o horizonte dentro do qual posso tentar determinar, caso a caso, o que é bom, ou valioso, ou que deva ser feito, ou aquilo que sustento ou a que me oponho. Por outras palavras, é o horizonte dentro do qual sou capaz de assumir uma posição.

O que há de novo e importante no pensamento de Taylor é a ideia de uma individuação mais completa e original inserida desde sempre numa comunidade de sentido. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com a sua unicidade e originalidade. Mais do que a constatação das diferenças entre os indivíduos, importa perceber que essas diferenças implicam o dever de viver-se de acordo com essa originalidade. Desta forma, como refere Lóia (2009, p. 196) “ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspectiva instrumental em relação ao próprio eu, passa a ser a articulação da minha originalidade com os outros o que nos define como pessoas.” Desta forma, o ponto de partida de Taylor é essencialmente dialógico e intersubjetivo, uma vez que a nossa identidade é construída no diálogo interior, intrapsíquico, com os outros e outras que são significativos/as para nós.

Assim, é a partir de um horizonte de sentido e de uma linguagem que permite articular questões de significado último que é possível a expressão, a realização e o reconhecimento da nossa identidade. Como salienta Lóia (2009, p. 198), este horizonte de sentido e esta linguagem são facultados pela cultura da comunidade onde nos inserimos. São transmitidos de outros e outras que reconhecemos e que somos reconhecidos a cada momento que definimos e manifestamos a nossa identidade. Este processo aplica-se de igual forma, independentemente dos diferentes contextos, a indivíduos, grupos, comunidades ou Estados. Seria muito difícil manter um horizonte de significado através do qual nos identificamos se não fôssemos reconhecidos por aquilo que somos.

Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 60), a importância do reconhecimento é admitida hoje universalmente de uma forma renovada. No plano da intimidade somos todos conhecedores de como se forma e deforma a identidade no nosso contacto com os outros significativos. No plano social temos uma política incessante de reconhecimento no plano da igualdade. Ambos têm sido configurados por um crescimento do ideal da autenticidade, em que o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que tem surgido em volta dela. No plano da intimidade, podemos observar em que medida uma identidade necessita e é vulnerável ao reconhecimento outorgado ou negado pelos outros significativos. Tornando-se evidente que na cultura da autenticidade, as relações são consideradas pontos-chave do autodescobrimento e da auto confirmação. Ao nível social, a compreensão, segundo o mesmo autor, que a “identidade é formada em diálogo aberto, não modelada por um discurso social predefinido, tornou mais importante e vigorosa a política de igual reconhecimento e elevou consideravelmente os seus objetivos” (Taylor, [1992] 2009, p. 60-61). O “reconhecimento igual” ao ser negado pode prejudicar aquele a quem é recusado. Para Taylor ([1992] 2009, p. 61), “a projeção no outro de uma imagem inferior ou depreciativa pode realmente deformá-lo ou oprimi-lo, na medida em que for interiorizada”. Este pressuposto está subjacente a vários movimentos contemporâneos e ao intenso debate em torno do multiculturalismo.

Implicando a antecipação hipotética de um estado comunicativo preenchido com as condições intersubjetivas da integridade pessoal. Sendo que a nossa integridade é dependente da aprovação ou

reconhecimento de outras pessoas. A negação desse reconhecimento é nefasta ao impedir uma visão positiva de si mesmo pelos sujeitos, uma vez que o devido reconhecimento é uma necessidade humana. Esta visão que o sujeito constrói de si próprio é adquirida intersubjetivamente. A identidade de cada um depende das relações dialógicas estabelecidas com os outros, é uma tarefa “negociada no diálogo, exterior e interior com os outros” (Taylor, [1992] 2009, p. 59). O que releva de um ideal de identidade construída interiormente uma importância capital ao reconhecimento.

Salientando o carácter essencialmente dialógico e não monológico da vida humana, seguindo o raciocínio de Taylor, a capacidade de nos compreendermos e de definirmos uma identidade é realizada na interação com os outros através da aprendizagem de inúmeras linguagens humanas, não abrangendo apenas as palavras, mas todos os “modos de expressão pelos quais nos definimos” ([1992] 2009, p. 46). Ninguém adquire sozinho estas ferramentas de que necessita, iniciamo-nos nestas linguagens pela interação com aqueles que são importantes para nós. Esta relação dialógica mantém-se durante toda a nossa vida, ainda que parte dela ocorra no início desta, o diálogo com aqueles que significam para nós, mesmo que eles desapareçam, permanecerá no nosso íntimo enquanto vivermos (Taylor, [1992] 2009, p. 47), como é, a título de exemplo, na relação com os nossos pais. Assim, segundo Taylor, definimo-nos sempre em diálogo, por concordância ou oposição, com a identidade que os outros significativos querem (ou quiseram) reconhecer em nós. O autor, preocupado em compreender e solucionar o problema da singularidade das identidades e da diversidade da sua coexistência dentro de uma mesma organização social, assume a conceção do enraizamento ontológico do indivíduo na comunidade, que o precede, e confere a necessária primazia à sua capacidade dialógica na formação de si próprio com os outros.

Referências

- ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Teddington, U.K.: Acumen Publishing Limited, 2000.
- CHELO, H. 2009. As três maleitas da modernidade. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, pp. 153-183.
- FIGUEIREDO, Lúcia. A ética da autenticidade, uma narrativa subtil. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009. pp.137-151.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Lisboa: Edições 70, [1992] 2011.
- LÓIA, Luís. A exigência do reconhecimento. In: TAYLOR, *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009. pp. 185-209.
- RIKOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, [1995] 2000.
- TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Tradução de Luís Lóia. Lisboa: Edições 70, [1992] 2009.
- TAYLOR, Charles. *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press, 1989.
- TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers 1 - Human Agency and Language*. Cambridge: University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: University Press, 1975.
- TAYLOR, Charles et al. *Multiculturalismo*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TEIXEIRA, Joaquim. Ética da Autenticidade. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009. pp. 211-232.
- TEIXEIRA, Joaquim. *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*. 2 vols. Lisboa: INCM. Vol. II, 2004.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*. Vol. 2. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, [1981] 2004.
- TRILLING, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions: Paulo Vitorino Fontes e Pilar Sousa Lima Damiano de Medeiros participaram da pesquisa, da discussão e da redação do artigo. Ambos(as) aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Pilar Sousa Lima Damiano de Medeiros. pilar.sl.medeiros@uac.pt