

**Universidade de São Paulo – Faculdade de Educação – Programa de Pós-Graduação
Seminários de Estudos de Epistemologia e Didática (SEED)
1º semestre de 2009 (ano XIII)
Coordenador: Nílson José Machado**

O ideal de autenticidade no contexto da contemporaneidade

Márcia de Oliveira Cruz
mdo@uol.com.br

I – Introdução

Ser autêntico. Na indeterminação dos tempos atuais, o que significa tal aspiração? O desejo de viver de acordo com os próprios ideais, de ser fiel a si mesmo, de eleger as próprias metas, sem sucumbir às pressões do consumo de massa e da mídia, ainda encontra adeptos? Se os encontra, como saber se este conjunto de anseios não é, ele mesmo, suscitado pelos meios de comunicação, pela lógica do mercado e pela sedução da propaganda? Como saber se o imaginário que cria e trabalha com tais expectativas não foi colonizado sedutoramente por modos de vida “prontos”, engendrados para parecerem uma opção legítima e pessoal?

As sociedades democráticas passam, atualmente, por um processo de personalização sem precedentes, assinala o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2005, p.XV-XXIV). Tal processo, que vem se configurando desde a década de 1920, consiste em uma nova forma de compreender e conceder significados às ações e tem como conseqüência a transformação da relação dos indivíduos com sua subjetividade e com a coletividade. O movimento de personalização orienta a sociedade no sentido de oferecer aos seus membros o máximo de escolhas possíveis aliadas a um mínimo de constrangimentos. As instituições elaboram suas propostas ou seus produtos respeitando e,

simultaneamente, nutrindo os desejos e as motivações das pessoas. Não se aceitam mais imposições arbitrárias, tudo deve ser compreendido e quase tudo permitido, o valor central a ser cultivado é a liberdade do indivíduo, cujo direito à realização pessoal é inquestionável. Novas atitudes e comportamentos tornam-se legítimos, é o caso do hedonismo, da livre expressão, da sinceridade, da descontração, do psicologismo, do humor, enfim, da vida sem amarras firmes, mais espontânea e natural. Nasce, é claro, um novo significado para a autonomia pessoal, muito diferente daquele que vigorava em tempos democráticos mais autoritários: quanto maior a liberdade de escolha, maior a indeterminação a que se é exposto e maior o risco de se fazer escolhas equivocadas. O indivíduo contemporâneo enfrenta a insegurança decorrente de ter que tomar decisões freqüentes, num contexto que está em constante mutação.

Mas não vai muito longe o tempo em que as coisas eram diferentes, em que todos deviam se adequar às convenções sociais, submeter-se a um conjunto de regras cuja finalidade era a padronização dos comportamentos, principalmente no âmbito político e no âmbito do trabalho. Particularidades e expressões pessoais precisavam se amoldar aos interesses e objetivos dos sistemas coletivos, os quais se incumbiam de afastar as indeterminações de todas as ordens. Com o processo de personalização

(...) é este imaginário rigorista da liberdade que desaparece, cedendo lugar a novos valores que visam o livre desenvolvimento da personalidade íntima, a legitimação do prazer, o reconhecimento das exigências singulares, a moldagem das instituições de acordo com as aspirações dos indivíduos (ibid., p. XVII).

O quadro delineado, no entanto, não é tão simples assim, pois a contemporaneidade abriga a convivência das antinomias, e não apenas no sentido estrito de que as orientações individuais são díspares e mutuamente exclusivas, mas no sentido mais amplo de que são díspares e simultaneamente possíveis. Quando o processo de personalização surgiu, vigoravam, de modo praticamente absoluto, os pressupostos da idade moderna, por isso a lógica que o rege é dualista: ele acolhe a mudança tanto quanto a estagnação, o novo da mesma maneira que o velho e a inovação como algo simples e corriqueiro. O futuro se dissociou do progresso, não se acredita mais que “tempos melhores e mais fartos virão”; a ciência, assim como a revolução, não foram capazes de conduzir à “terra prometida”, por isso é preciso concentrar as energias no presente, vivê-lo em função dos projetos pessoais e não dos coletivos. Na sociedade personalizada, os compromissos sociais e políticos estão abrandados. Há um grande investimento na esfera subjetiva, cujo propósito é encontrar a verdade íntima e, conseqüentemente, o caminho para a realização pessoal. Mais importante do que vencer na vida é contemplar e seguir as próprias aspirações e apaziguar os anseios mais profundos.

Ora, quando se fala em encontrar a verdade interior para se obter a realização pessoal, entra-se no âmbito da autenticidade, uma vez que, como veremos, existe uma relação intrínseca entre esses termos; assim, ao que tudo indica, a tarefa de ser autêntico parece compor a agenda do indivíduo contemporâneo. Qual o grau de relevância a ela atribuído? Bem, Lipovetsky fala em compulsão por autenticidade. Buscar a vida autêntica é então um indício de que o individualismo está

definitivamente radicalizado nas sociedades ocidentais democráticas e que, portanto, temos que conviver com o narcisismo e o fechamento do cidadão sobre si mesmo? Ou pode ser justamente a saída para uma sociedade que se pretenda mais justa e mais atenta aos seus próprios ideais?

A questão não é trivial, nem fácil de ser respondida, e é absolutamente pertinente que diversas respostas sejam possíveis, com um mínimo de consenso entre elas. Isso mostra que a reflexão sobre o assunto está longe de esgotar-se, uma vez que tratar da autenticidade, do modo como ela em geral é compreendida, envolve a visão que cada um de si. Diferentes épocas têm diferentes perspectivas sobre o que significa ser autêntico; a complexa relação entre a subjetividade e o contexto cultural no qual esta se constitui é o que faz parte deste jogo.

II – Os pressupostos da autenticidade

De forma geral, compreende-se a autenticidade como o projeto de tornar-se a pessoa que realmente se é, o que está relacionado a questões mais amplas referentes aos objetivos da própria vida, à forma de vivê-la de maneira plena e significativa. Para o filósofo inglês Bernard Willians (apud Guignon, 2004, p. VIII), ser autêntico pressupõe a idéia de que algumas coisas são realmente você, expressam aquilo que você é, enquanto outras não.

Parece legítima, hoje, a procura pelo eu verdadeiro, afinal são muitas as maneiras de se esquecer dele no turbilhão de ações, informações e estímulos diários a que a vida contemporânea nos submete. Todavia, não é necessário recorrer a um passado distante para perceber que as coisas nem sempre foram assim. Segundo Guignon¹, se observarmos os livros de auto-

¹ As idéias que apresentamos nesta seção se baseiam no livro “On being authentic”, de Charles Guignon.

ajuda, por exemplo, perceberemos uma mudança significativa de meio século para cá: naquele momento o projeto de transformação pessoal tinha por objetivo transformar o leitor em alguém que ele ainda não era; a intenção era que ele se tornasse uma pessoa melhor mudando o modo de se colocar perante os outros no dia-a-dia: “Como fazer amigos e influenciar pessoas” foi um clássico nesse sentido. Outra vertente apresentava a idéia de que direcionar o pensamento para Deus, colocar-se nas mãos Dele, era a garantia de se obter o poder necessário para encontrar a felicidade. O cultivo da espiritualidade, da fé e da sintonia com o divino seria o recurso fundamental para enfrentar e superar as adversidades da vida. Um exemplo dessa abordagem está no livro “O poder do pensamento positivo”, de Norman Vincent Peale.

Nas duas situações, pode-se perceber que não se trata de descobrir aquilo que já está lá, dentro de cada um, mas de aprimorar o próprio *self*. Há uma distinção entre o que se é e aquilo que se pode ser de acordo com uma imagem ou padrão externo. O desenvolvimento do *self*, nesse caso, é compreendido como uma tarefa a ser executada, um potencial a ser atingido, e não depende de características que já estão presentes e disponíveis como recursos interiores. Por outro lado, a idéia de autenticidade que parece vigorar hoje valoriza o esforço de ser e realizar-se naquilo que já se é, de possuir a si mesmo. “Torna-te o que és”, a célebre frase de Píndaro, parece cair como uma luva nos tempos atuais.

Em linhas gerais, o pressuposto sobre o qual se sustenta a autenticidade possui três aspectos. Em primeiro lugar, presume-se que dentro de cada um de nós reside um profundo e genuíno *self*, um “eu verdadeiro” que se distingue de tudo aquilo que não nos representa. “Este *self* interior e real contém a constelação de sentimentos, desejos, capacidades, aptidões, disposições e habilidades criativas que tornam uma pessoa um indivíduo único” (Guignon, 2004, p. 6).

Além do mais, é preciso conquistar a própria interioridade, conhecer a si mesmo, o que exige auto-exame constante e, conseqüentemente, aptidão para introspecção e disposição para a meditação. Complementando o quadro, as ações realizadas cotidianamente, assim como os relacionamentos nos âmbitos pessoal e público, devem *manifestar* aquilo que se é. Ser plenamente o que se é significa ser capaz de expressar essa interioridade, pois a auto-realização e a auto-satisfação somente são atingidas quando se consegue exprimir o que caracteriza particularmente cada um de nós.

Obviamente, a pretensão de ser autêntico não é um objetivo de vida explícito, como comprar um carro ou se matricular numa escola de idiomas, é algo que se procura respeitar tacitamente, um princípio que subjaz às condutas e que pode nunca vir a se evidenciar plenamente. Questões como “*self* verdadeiro”, interioridade ou “eu real”, para a maioria das pessoas, sequer se formulam, e ainda que se formassem, pareceriam outras implicações problemáticas. Quem pode garantir que o conteúdo acessado através da reflexão é realmente a verdade do *self*? O que é o *self*, de fato? A interioridade inclui e exclui o quê? O que se compreende por vida plena e significativa? Para esboçar um quadro que possa conter algumas respostas a tais questões é preciso tentar acompanhar a formação dessas noções nos últimos séculos.

III – Os prelúdios da autenticidade

Segundo Lionell Trilling² (apud Guignon, 2004, p.12), a noção de autenticidade, como é intuída hoje, decorre de um conjunto de idéias que se formularam

² O livro de Trilling citado por Guignon chama-se “Sinceridade e autenticidade”.

lentamente na Europa e que se tornaram correntes, em sua forma mais madura, na segunda metade do século XVIII. Entre elas se pode apontar a distinção nítida entre a interioridade e a exterioridade.

O tema já havia sido objeto de reflexões por parte de pensadores como Platão e Agostinho. Na verdade, muito do que viria a se elaborar sobre o assunto em séculos posteriores recebe a influência dos dois pensadores.

De modo extremamente simplificado, podemos dizer que Agostinho coloca Deus em nosso interior. O filósofo retoma a noção platônica de memória, mas desconsidera o vínculo que Platão estabelecia entre ela e a experiência anterior ao nascimento. Na doutrina da Reminiscência, o pressuposto é que o conhecimento das Idéias não é obtido por meio da educação; a capacidade de conhecer já está lá, disponível. Agostinho assume esse ponto de vista, considera existir na memória uma compreensão tácita de nós mesmos, uma espécie de pré-compreensão do que somos, que acaba por servir de guia na jornada rumo ao autoconhecimento. Como Deus está na base da memória, no final da busca por si mesmo, o que se encontra é justamente o Criador (cf. Taylor, 1997, p.179-180).

Precisamos compreender, no entanto, que o caminho para o interior de Agostinho é um caminho que conduz para o alto, pois Deus está acima de todos nós:

Isto é, é nessa atividade paradigmática de primeira pessoa, quando luto para me tornar mais inteiramente presente para mim mesmo, para realizar todo o potencial que reside no fato de conhecedor e conhecido serem um só, que chego da forma mais poderosa e convincente à consciência de que Deus está acima de mim (ibid., p.179).

Além do mais, a verdade que se descobre quando se chega até Deus não é a verdade que se tem dentro de si, mas é a verdade vista “em Deus”. Portanto,

se encontramos em Agostinho uma formulação de interioridade, é uma interioridade que ainda não contém, em si mesma, a verdade de cada um.

O caminho que conduz à distinção moderna entre interioridade e exterioridade não é uma linha reta com um sentido único, mas tentaremos esboçar o seu traçado como se assim o fosse, mapeando alguns de seus pontos relevantes. Para efeito de simplificação, vamos destacar algumas características da mentalidade européia em suas fases pré-moderna e moderna.

Nas sociedades denominadas pré-modernas, experimentava-se um senso de ser parte de um todo previamente organizado. Como explica Taylor (1994, p.38):

As pessoas costumavam se considerar como parte de uma ordem maior. Em alguns casos, tratava-se de uma ordem cósmica, uma “grande cadeia do Ser”, em que os seres humanos ocupavam o lugar que lhes correspondia junto aos anjos, aos corpos celestes e às criaturas que são nossos congêneres na Terra. Esta ordem hierárquica se refletia nas hierarquias da sociedade humana. As pessoas se encontravam freqüentemente confinadas a um lugar, um papel e um posto determinados, que eram estritamente os seus e dos quais era quase impensável separar-se.

Neste caso, não havia ainda uma distinção clara entre um “eu real”, interno, e aquilo que era manifestado externamente. A identidade, na verdade, acabava sendo definida por aquilo que se fazia ao desempenhar as funções na coletividade. Vivia-se com plenitude quando eram cumpridos os deveres relativos a tais funções. Um dos mais caros valores, nesse caso, era a honra: agir de modo notável garantia o reconhecimento por parte da comunidade. Santos, heróis e pessoas extraordinárias eram vistos com admiração, respeito e reverência. Para a maior parte das pessoas, no entanto, o significado da vida provinha do simples fato de ter um lugar definido num mundo compartilhado e de assumir as responsabilidades

decorrentes dessa posição. Nesse contexto, não existiam ainda os elementos necessários para que a noção de autenticidade, como nós a consideramos hoje, surgisse (cf. Guignon, 2004, p.24-25).

A partir do século XVI, esse panorama sofre alterações significativas. Algumas importantes mudanças em curso na Europa começam a deixar marcas mais evidentes sobre o modo de se conceberem as relações do indivíduo com a sociedade, com a religião e com o conhecimento. É possível apontar, seguindo Guignon (p. 28-48), três eventos determinantes para a configuração da chamada visão moderna de mundo. Em primeiro lugar, a esfera religiosa é abalada pelos movimentos reformistas, uma espécie de individualismo religioso começa a tomar forma, o que pode ser percebido já nas concepções de Martinho Lutero.

Com o ex-monge agostiniano há um deslocamento no foco daquilo que realmente tem importância para a salvação: ela passa a depender não das ações realizadas no mundo (como a compra de indulgências e a participação em rituais), mas da condição interna da alma em sua relação com Deus. Lutero critica as formas tradicionalmente estabelecidas de mediação entre o *self* e Deus. A confissão, por exemplo, era condenada por ele. O perdão, no seu modo de conceber, deveria ser alcançado por meio de um ato de arrependimento sincero realizado para si mesmo, no mais recôndito do coração. Para ele, o fiel deveria se salvar pela fé e não pelas obras que realizava.

A resposta da Igreja Católica, com a Contra-Reforma, incluía, entre outras determinações, um conjunto de orientações para tentar padronizar a confissão: o que passava a ter papel fundamental era o exercício de examinar a própria consciência. Além disso, o católico começou a ser aconselhado a refletir menos sobre as ações e mais sobre as intenções que estavam por detrás delas.

Tais condutas religiosas se enraizaram profundamente nas pessoas, fazendo com que elas se dedicassem à tarefa de pensar, mais e mais, sobre os seus sentimentos, suas motivações e desejos. Também favoreceram a concepção de que é na alma, em suas percepções mais íntimas, que se localiza a verdade de cada um, enquanto o corpo é apenas uma apresentação externa. O corpo está fora, a alma está dentro; o corpo é transitório, a alma é eterna; o corpo pertence ao mundo material, a alma, ao mundo espiritual. Lentamente, a separação entre o interior e o exterior vai adquirindo nitidez.

Mas se os movimentos de reforma religiosa reescrevem os contornos do relacionamento do *self* com o mundo, culminando com a delimitação da interioridade, o nascimento da Ciência vai alterar de maneira ainda mais drástica a atuação e as potencialidades desse *self*.

“A Revolução Científica foi a transformação de um mundo de coisas ordenadas de acordo com a sua natureza ideal, num mundo de acontecimentos que se seguem numa constante sucessão de causa e efeito” (Bronowski, 1990, p.29). Deixa de ter sentido a noção de que a realidade é o resultado de um plano divino que determina uma função e um lugar apropriado para as coisas e as pessoas. Num mundo desencantado, em que a magia e o mistério dão lugar à explicação racional, esse *télos* vai perdendo o seu vigor.

O método científico, por sua vez, requer que sejam colocadas de lado as crenças e pressupostos do senso comum, exige que o *self* se desvencilhe de todos os seus vínculos prévios com visões de mundo tradicionalmente concebidas. O “eu conhecedor” deve estar disposto a duvidar de verdades tidas como definitivas; ele é um centro de experiências e ações, cujo propósito é apreender racionalmente os fenômenos e suas causas. Esta postura, adotada durante o empreendimento de conhecer, faz com que o *self* se

transforme no que Taylor (1997, p. 210) denomina “sujeito de controle desprendido e racional”, uma imagem familiar para nós, cujos traços estão presentes no senso de interioridade do indivíduo contemporâneo. Este *self* obtém o controle por meio do desprendimento, que ocorre concomitantemente com uma objetificação. “Objetivar determinado domínio envolve privá-lo de sua força normativa para nós. Se tomarmos um domínio do ser em que até então a forma de ser das coisas estabeleceu as normas ou os padrões para nós, e adotarmos uma nova postura neutra em relação a ele, nós o objetificaremos” (ibid., p. 210). Mas, prossegue Taylor, o desprendimento do *self*, não pára por aí, pois o próprio sujeito é matéria de objetificação, ou seja, passa-se a ter consigo próprio, uma conduta de afastamento em relação aos modos normais de se tratar a realidade. Metamorfoseado, senhor do conhecimento e centro de experiências, o *self* se torna nuclear, uma instância autodefinidora e auto contida, que coloca à prova tudo aquilo que está fora dele.

O terceiro acontecimento decisivo, no que diz respeito à constituição moderna do *self*, foi a mudança de perspectiva sobre a concepção de sociedade. Considerada até então o reflexo de uma ordenação natural do mundo, ela começa a ser vista como uma criação humana, produto da conjunção de interesses dos homens, mudança que contribui para a separação entre os domínios público e privado. Como explica Guignon (2004, p.34, grifo do autor), se já havia uma tendência à individualização no plano religioso, esta é reforçada pelo fato de se perceber a atuação social como algo não pertencente ao âmbito interior.

Mais do que nunca, se tem um forte senso de se possuir um *espaço interno*: pode-se ver a si mesmo como estando fora ou acima da própria personalidade enquanto esta aparece na vida pública. As pessoas se vêem como objetos de interesse não porque elas tenham realizado algo excepcional ou testemunhado

coisas extraordinárias, mas simplesmente porque elas são importantes enquanto indivíduos.

Os séculos XVII e XVIII, prossegue Guignon, testemunham o surgimento da demanda pela sinceridade. Se a atuação social deixa de ser condição necessária e suficiente para viver uma vida significativa, se ela é apenas um jogo onde cada um desempenha um papel, então uma maneira de amenizar esse cenário é ser sincero nas relações interpessoais. E o pressuposto que subjaz à sinceridade no trato social é o de que alguém só consegue ser verdadeiro com os outros se o for consigo mesmo. Não decorre muito tempo até que a atitude de sinceridade para consigo mesmo adquira um valor intrínseco.

IV – A voz da natureza, a autenticidade e a arte

Em meados do século XVIII, a Europa está sob o impacto das idéias iluministas. A mentalidade das Luzes não é marcada por um traço único, mas por uma pluralidade de concepções, às vezes contraditórias entre si. Em linhas gerais, e muito simplificada, é possível identificar o pensamento iluminista com a aposta na emancipação e no progresso humano, orientados pela racionalidade científica e pelo compromisso com a realização da crítica permanente.

Pode-se dizer que a autenticidade é filha das Luzes, ou particularmente, de um de seus pensadores mais expressivos: Rousseau. A filosofia deste se contrapõe à vertente naturalista do Iluminismo e não aceitava o pressuposto de que a razão nos transformava em seres humanos melhores. O mal só pode ser evitado, segundo ele, se escutarmos a voz da natureza em nosso coração, perder o contato com essa voz é separar-se da fonte fundamental da bondade. Não há pecado original, são as expectativas da vida em sociedade e a cultura que afastam o homem da sua condição de ser naturalmente bom.

Segundo Taylor (1997, p. 459-460), não podemos nos apressar e identificar em Rousseau um apelo à retomada de estágios pré-culturais ou mesmo pré-sociais, a verdadeira proposição do filósofo era a de que o contato com a natureza poderia libertar o homem do ciclo de julgamentos calculistas, das opiniões e expectativas ambiciosas gerados pela vida em sociedade. A fusão entre a razão e a natureza poderia ser o meio de escapar da depravação proveniente do convívio social: “A consciência é a voz da natureza que se manifesta num ser que participa da sociedade e dispõe de uma linguagem e, portanto, de razão” (ibid., p.460).

É interessante notar que Rousseau associa a capacidade de distinguir entre a virtude e o vício com a capacidade de identificar o que depende do *self* e o que depende dos outros. Descobre-se o bem ao se voltar para dentro e consultar os sentimentos e inclinações que se tem. Em Rousseau, a definição da consciência como *sentimento* interior, ganha um sentido muito peculiar:

Não é só que, graças a Deus, tenho sentimentos que concordam com o que, por outros meios, entendo ser o bem universal, mas que a voz interior de meus verdadeiros sentimentos *define* o que é o bem: como o ‘élan’ da natureza em mim é o bem, é ele que deve ser consultado para se descobrir o bem (ibid., p. 464, grifo do autor).

A voz interior jamais havia alcançado tal ressonância. A partir de Rousseau, o *self* pode ser considerado a fonte do conhecimento da verdade. Conseqüentemente, encontra-se a felicidade quando se vive de acordo com essa voz, quando se vive a plenitude do ser que se é. Encontramos essa prerrogativa nas palavras do próprio filósofo: “Anseio pelo momento em que, libertado dos entraves do corpo, serei eu mesmo, sem contradição e sem divisão, e eu mesmo bastarei para minha própria felicidade” (Rousseau, apud Taylor, 1997, p. 464). Se Agostinho tinha colocado a fonte da unidade e da totalidade em Deus, Rousseau a colocou dentro do *self*.

O quadro para o surgimento da idéia de autenticidade está formado. Embora Rousseau nunca tenha utilizado a palavra, é possível identificar em seus pressupostos todos os elementos que estão na base do conceito: *self* interno como fonte da verdade, valorização dos sentimentos e liberdade associada à conduta independente em relação às imposições sociais (cf. Guignon, 2004, p. 59). Falta apenas um ingrediente – fundamental, é verdade – para compor esse cenário: a crença de que cada um é aquilo que consegue expressar através de suas ações.

A idéia da natureza como fonte de verdade e a noção da voz interior, abraçadas por Rousseau, constituem, de acordo com Taylor (cf. 1997, p.471-490), os elementos decisivos para a emergência do Romantismo. O movimento, popularmente conhecido por se colocar contra a normatização da arte e a favor da liberdade da criação e da expressão dos sentimentos, foi uma reação ao racionalismo descomprometido do Iluminismo radical e contém alguns ingredientes fundamentais à formulação da autenticidade como ideal de vida.

Se a “filosofia da natureza como fonte” inspirou os pensadores do Romantismo, uma questão com a qual eles se deparavam era a de como essa natureza se manifestava para cada um. Considerada uma força, uma corrente que atravessa o mundo e os seres vivos, a hipótese era a de que a natureza aparece em nossos impulsos interiores e nós precisamos nos voltar para eles para acessá-la. Só é possível apreender essa força, *articulando*, de alguma maneira, aquilo que os impulsos nos induzem a fazer. Portanto, a natureza, realizada em cada um, traduz-se numa forma particular de expressão.

É preciso ressaltar que, nesse contexto, tornar algo manifesto não pressupõe que esse algo esteja previamente elaborado, às vezes o que se tem é apenas uma idéia vaga ou uma percepção para a qual é preciso atribuir uma forma específica. Meio e mensagem, nesse

caso, são podem ser dissociados plenamente. Isso é mais fácil de se compreender quando se pensa nas obras de arte, “o fato de estarem naquele meio em que se encontram é parte integrante delas. Mesmo quando fica claro que estão dizendo algo, percebemos que não é possível traduzi-las inteiramente em outra forma” (Taylor, 1997, p. 480). Neste caso, o objeto expressivo é tido simultaneamente como uma manifestação e como uma criação, nele está compreendida a ação que o constrói e que, nesse construir, o traz à existência.

Ter clareza em relação a esse ponto é importante na medida em que, modernamente, a vida humana passou a ser concebida nesses moldes. É a manifestação de um potencial que é elaborado ao mesmo tempo em que se manifesta. Colocando em outros termos, a atividade de autoconhecimento é inseparável da atividade de autocriação. O autêntico *self* é formulado durante o movimento que busca apreendê-lo.

Mas há outras decorrências, igualmente importantes, da visão expressiva da vida humana. Em primeiro lugar, temos a questão da originalidade. Não se trata, aqui, da idéia de que cada ser humano é único, esta é anterior ao período romântico, mas diz respeito à noção de que somos chamados a viver de forma original. A originalidade é uma vocação do homem:

As diferenças [individuais] não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade (Taylor, 1997, p.481).

Em segundo lugar, a visão expressiva da vida humana contribui para que a arte adquira um estatuto especial, ela passa a ser o veículo apropriado para a auto-expressão, ocupando um lugar de destaque na vida espiritual das pessoas. Na verdade, a própria concepção

de arte sofreu modificações importantes. Tradicionalmente, a arte era concebida como mimese, como imitação da realidade, no entanto, no período romântico e até mesmo antes, ela se transforma em expressão. Em função dessa mudança, explica Taylor, a figura do artista como criador, tema que vinha se apresentando desde o Renascimento, adquire um fôlego renovado.

O “expressivismo” configurou uma relação dual entre a atividade artística e a atividade de criação do próprio *self* que persiste até hoje. Taylor (1994) ressalta que nós nos acostumamos a pensar nas pessoas que vivem de maneira original como sendo “criativas”, adjetivo tipicamente empregado na esfera artística. Esse é um indício de que nós consideramos os artistas como “realizadores paradigmáticos da autodefinição” (ibid., p. 96).

Guignon (2004, p. 69-71) afirma que a tarefa da auto-realização não se torna, simplesmente, análoga à criação artística, mas passa a ser considerada o seu ponto alto. Nessa perspectiva, porque cada ser humano tem o potencial de expressar originalmente aquilo que é, de encarar a vida como *poiesis*, cada ser humano é um artista em particular. Essa aproximação pode ter contribuído para o fato de a concepção moderna de arte e a preocupação de se viver uma vida autêntica tenham nascido praticamente juntas e apresentem tanto pontos comuns.

Um desses pontos se relaciona justamente à concepção do artista como gênio criador, ao qual nos referimos há pouco. Segundo Guignon (ibid. p. 76), quando a arte era considerada mimese, o artista se preocupava basicamente com duas coisas: imitar fielmente a realidade e agradar o seu público. No contexto da arte moderna, entretanto, tanto a sua tarefa, como sua relação com a audiência são outras: o trabalho artístico deve ter autenticidade suficiente para expressar o gênio criativo daquele que o elaborou.

Espera-se que a audiência tenha a experiência certa na presença do trabalho e que, com sorte, uns poucos privilegiados possam ter alguma noção do que o gênio comunica. Mas o artista não está sob a compulsão de comunicar algo para alguém – de fato, a preocupação com a comunicação começa a parecer um sinal de que o trabalho não é autêntico. A grande arte é sempre um tapa no rosto da burguesia, uma vez que coloca em questão a realidade daquilo que a burguesia considera real. (Guignon, 2004, p. 76)

Essa postura do artista é similar à postura daquele que procura viver de forma autêntica. Guignon acredita que, em certa medida, ser autêntico também envolve assumir uma posição contrária aos modos de vida legitimados pela sociedade, é ter uma maneira de compreender a realidade diferente daquela do senso comum, em outras palavras, é não se preocupar com as convenções sociais.

V – Modernismo e Pós-modernismo

Se a atitude do artista inspirava aquele que queria viver uma vida autêntica, seria interessante abrimos um parênteses para nos dedicarmos um pouco mais ao tema, tentando apreender o impacto do Modernismo e do movimento que o sucedeu, o Pós-modernismo, sobre o panorama sócio-cultural do século XX. As reflexões de Lipovetsky (2006, p.59-110) nos guiarão nessa tarefa³.

Tendo se configurado no final do século XIX, o Modernismo foi a revolução artística e cultural que colocou em xeque os valores burgueses de então: observância de uma vida baseada no trabalho, na poupança e no puritanismo. Inspirados pelos ideais do Romantismo, os artistas modernos exaltavam a livre

expressão do eu, o prazer ilimitado, assim como a autenticidade.

Enquanto a arte tradicional reivindicava o status de eterna, absoluta e transcendente, a arte moderna expressava o combate a essa tradição através da elaboração contínua do novo. Entre 1880 e 1930, o movimento alcança sua expressão máxima por meio da atuação revolucionária dos grupos de vanguarda.

Desde então, os artistas não param de destruir as formas e sintaxes instituídas, insurgem-se violentamente contra a ordem oficial e o academicismo: ódio da tradição e obsessão pela renovação total. Sem dúvida todas as grandes obras artísticas do passado sempre inovaram de alguma maneira, provocando aqui e ali violações dos cânones vigentes, mas foi somente no fim do século passado que a mudança se tornou uma revolução, uma ruptura nítida na trama do tempo, uma descontinuidade entre o antes e o depois e afirmação resoluta de uma outra ordem. O modernismo não se contenta em produzir variações estilísticas e temas inéditos, ele quer romper a continuidade que nos liga ao passado, instituir obras absolutamente novas (Lipovetsky, 2006, p. 61).

O foco intenso e constante na inovação fez com que o Modernismo fosse vítima de sua própria lógica de atuação: uma vez elaborado, o trabalho da vanguarda rapidamente se tornava ultrapassado. O culto à originalidade diminuía a capacidade de renovação do movimento por simples esgotamento das possibilidades, é este um dos paradoxos engendrados pelo Modernismo: ele não poupa nem a si mesmo da crítica e do aniquilamento.

Mas façamos uma pequena pausa para pensar sobre as condições socioculturais que propiciaram o surgimento desse acolhimento ao novo e à novidade. Certamente elas estão associadas à emergência do individualismo. O fato de o ser humano estar voltado para si mesmo faz com que ele deixe de compreender o significado dos compromissos para com a tradição. Ele

³ Lipovetsky realiza suas reflexões a partir dos argumentos de Daniel Bell, apresentados no livro “As contradições culturais do capitalismo”.

passa a rejeitar sistematicamente a autoridade do passado porque esta limita sua autonomia, o seu direito de ser aquilo que quiser. O apreço pela novidade e pela mudança é a maneira através da qual o individualismo responde aos constrangimentos perpetuados no movimento contínuo e suave do suceder das gerações. A sociedade individualista clama pela mudança brusca a fim de se proteger da estagnação, da repetição e de qualquer tipo de conservadorismo.

Embora o Modernismo tenha assumido um caráter revolucionário em sua forma de atuar, não se pode concebê-lo como uma ruptura contra tudo e contra todos. Na verdade ele é a repercussão, no campo cultural, do projeto das sociedades modernas de se estabelecerem de forma democrática. Quando o artista se coloca contra as convenções estéticas ele nada mais faz do que aplicar o princípio da autonomia ao trabalho artístico: a mesma lógica que conduz o movimento de libertação das sociedades do jugo da crença nas ordens divinas e hierárquicas libera a arte dos códigos tradicionais. Através do Modernismo a arte se liberta do passado e se transforma num emblema da igualdade; a democratização cultural ensaia os seus primeiros passos, ainda que esses passos tenham sido dados longe das massas.

Dissemos que o Modernismo engendra contradições, pois bem, uma delas diz respeito à recepção do trabalho artístico. No intuito de desidealizar a obra de arte, os artistas provocaram o “eclipse da distância”, uma espécie de deslocamento de ponto de vista que, no caso das artes plásticas, consistia em trazer o espectador para o centro do quadro, inserindo-o no interior do espaço criado pela obra. No caso dos romances, significava a substituição do autor/narrador onisciente, que conduzia a história externamente, por uma narrativa autoconduzida, marcada por fragmentações e pelas impressões subjetivas dos personagens. Essas mudanças operavam no sentido de

imersão o leitor/espectador em um universo de sensações inéditas e de estímulos constantes, que impediam que ele apreendesse a obra a partir dos códigos tradicionais.

Se, com o “eclipse da distância”, o artista esperava provocar certas sensações sobre o público, fazendo-o participar da obra como se fosse seu co-criador, esse mesmo procedimento, porém, revelava o caráter hermético e intelectualista da arte moderna. Frequentemente, o grau de deslocamento era tão grande, que não era possível que o público experimentasse outras sensações que não as de estranhamento e interrogação. Como dizia Brecht, “toda a arte moderna, devido às suas produções experimentais, está baseada no efeito de distanciamento e provoca espanto, suspeita ou rejeição, além de interrogações sobre a finalidade da obra e da arte em si mesma (Lipovetsky, 2006, p. 77)”.

É preciso destacar que a lógica do rompimento com os códigos tradicionais da recepção retira seus pressupostos do mesmo ideal de liberdade e autonomia individual que há pouco mencionamos. De fato, ao procurar romper com a experiência subjetiva, a obra moderna pretende libertar o eu de suas fronteiras fixas, ampliar ou mesmo diluir os seus limites.

A cultura modernista, universalista em seu projeto, é simultaneamente regida por um processo de personalização ou, dito de outra maneira, pela tendência a reduzir ou abolir a estereotipia do eu, do real e da lógica; e pela tendência a diluir o mundo das antinomias: as do objetivo ou do subjetivo, do real e do imaginário, da vigília ou do sonho, do belo e do feio, da razão e da loucura (Lipovetsky, 2006, p.77).

Não se trata de uma fuga para dentro do eu, mas de um trabalho regido pela necessidade de personalização radical, de fazer surgir um homem renovado e criativo, que pode contar com sua imaginação para viver uma vida autêntica.

Podemos ver o mesmo processo permeando a elaboração do romance do início do século XX, por exemplo. É freqüente ouvirmos dizer que se trata de um romance intimista, contudo não se pode interpretar essa afirmação de forma literal, o romance subjetivo é menos uma confidência de alguém, tratada a partir de um prisma psicológico, do que o reflexo dessa nova concepção do indivíduo autônomo que experimenta a transitoriedade e a incoerência das experiências que vive. Lipovetsky nos coloca perguntas cruciais para o entendimento da questão: “Como o homem reconhecido ontologicamente livre podia, com o passar do tempo, escapar de uma apreensão informal, indecisa, fluida? Será que podemos separar o significado instável e disperso da pessoa, essa manifestação existencial e estética, da liberdade” (ibid., p.78)? E prossegue afirmando que a liberdade do indivíduo não comporta rigidezes, pressupõe mobilidade, indeterminações e contradições. Além do mais, cada instante é digno de nota, cada impressão é valorizada igualmente, por isso o indivíduo é representado com tantas fragmentações e incoerências.

Ora, a fragmentação e a incoerência captadas pelo romance moderno, não são outras senão aquelas que viriam a compor o conjunto de atributos que caracterizam o homem contemporâneo. O Modernismo, através de sua lógica peculiar, das exigências de participação do público, da geração de códigos múltiplos ou mesmo da falta de códigos, delineou previamente os traços que seriam típicos da cultura que hoje está estabelecida e cujos fundamentos se baseiam exatamente na participação dos indivíduos, na interpretação da informação e na comunicação.

Passada a fase da atuação das vanguardas artísticas, em que a regra suprema era não ter regra e a invenção e a provocação eram palavras de ordem, o Modernismo, por pura exaustão, começou a perder sua força criadora e a cair na repetição vazia. É a contradição,

já mencionada aqui, de um movimento que de tanto apelar à renovação, viu serem esgotadas as suas potencialidades, passando a produzir variações do mesmo. Para Bell (apud Lipovetsky, 2006, p. 62), o declínio do Modernismo, que já tem aproximadamente cinquenta anos, engendra uma nova fase cultural e artística que passa a ser denominada Pós-modernismo.

No Pós-modernismo os princípios modernistas se encontram devidamente apropriados pelas massas: a inovação não causa perplexidade e os estímulos sensoriais já não são capazes de nos desorientar. A década de 1960 é apontada como sendo o período que delimita os dois movimentos, uma vez que nela aparecem os últimos esboços de reações contra os valores puritanos e as últimas revoltas culturais significativas do século XX. É preciso compreender o Pós-modernismo em seu duplo aspecto: se por um lado ele é uma resposta crítica à idéia de que a renovação deve ser perseguida sem trégua, por outro ele é a reabilitação da tradição. “Não tem por finalidade nem a destruição das formas modernas, nem o ressurgimento do passado, mas sim, a coexistência pacífica dos estilos, a descontração da oposição tradição-modernidade” (ibid. p. 98). Lipovetsky afirma que o Pós-modernismo é o modernismo em seu momento *cool*.

No campo social, o Pós-modernismo marca a consagração do consumismo e do hedonismo, este último já em uma forma mais branda, na qual as preocupações estão voltadas para o desenvolvimento espiritual, o culto ao corpo e para vida em consonância com a natureza e consigo mesmo. Já não há sentido em defender o “prazer pelo prazer”, hoje a boa saúde, a comunicação, a vida equilibrada e a preservação do meio ambiente são indissociáveis do bem estar e da satisfação. Há também um interesse renovado no sagrado, o qual não reflete, segundo Lipovetsky, a falta de sentido da vida, mas sim a lógica flutuante do individualismo contemporâneo. O interesse pelas religiões está

relacionado à flexibilidade do indivíduo que busca a si mesmo e que não tem nenhuma certeza ou orientação para realizar esse empreendimento; além disso, ele é indissociável de um tipo particular de personalidade, fragmentada e suscetível a uma multiplicidade de lógicas, que tem sido denominada de narcísica.

VI – Individualismo, narcisismo e o esvaziamento do self

Acabamos de descrever a personalidade do indivíduo contemporâneo como fragmentada, flutuante e narcísica. Ora, se pretendemos avaliar o que significa ser autêntico no contexto atual, é importante que compreendamos as transformações sócio-econômicas que contribuíram para que o *self* passasse de senhor racional, soberano de si e fonte de verdade, para uma instância fluida, dessubstanciada e policêntrica. Ao que tudo indica, sobreviver com um *self* mínimo é o preço que temos que pagar para conviver com a liberdade que adquirimos. Vejamos um pouco melhor essa questão.

Na perspectiva de Lipovetsky (cf. 2006, p. 32-58), é possível considerar o individualismo em dois momentos distintos: em sua fase inicial, concomitante a um capitalismo autoritário, ainda havia lugar para valores sociais e morais: no final do dia, em função da família, do trabalho, da comunidade ou mesmo da política, tudo parecia fazer sentido. No entanto hoje, face à mudança de perfil do capitalismo (mais hedonista e permissivo), surge uma forma diferente de o indivíduo se relacionar consigo mesmo, com a sociedade e até mesmo com a história. Inaugura-se uma espécie de individualismo em estágio avançado, desvencilhado dos últimos compromissos com o futuro e com a vida pública. Um individualismo puro, psicológico, mais conhecido por narcisismo.

Muitas são as explicações possíveis para a emergência do narcisismo, Lipovetsky não acredita que ele tenha nascido do desencantamento do sujeito por

um mundo em franca decadência ou que seja uma forma de alienação ou mesmo de diversão. Em seu modo de entender, o narcisismo resulta do processo de personalização. Este gera sistemas humanizados, que procuram valorizar ao máximo o indivíduo, aumentando a gama de suas escolhas pessoais, ao mesmo tempo em que enfraquecem os significados da atuação social.

Foi o *materialismo* exacerbado das sociedades da abundância que, paradoxalmente, tornou possível a eclosão de uma cultura centrada na expansão subjetiva, não por reação ou *suplemento da alma*, mas, sim, por isolamento à escolha de cada um. A onda do *potencial humano* psíquico e corporal não é mais do que o último momento de uma sociedade que está se libertando da ordem disciplinar e completando a privatização sistêmica já operada pela era do consumismo (ibid. p. 35, grifos do autor).

O consumo de massa ampliou sobremaneira as opções das pessoas, no entanto, ao fazê-lo, ao permitir o acesso a bens, serviços e possibilidades de vida antes reservados a uma minoria, ocorre uma espécie de uniformização. O processo, então, justamente por aliar uma ampla gama de “referências e modelos” a uma significativa liberdade de escolha, faz com que as pessoas sintam a necessidade de se singularizar, de serem elas mesmas, o que as coloca num estado de revisão constante em relação àquilo que lhes é essencial, tanto em termos objetivos como subjetivos.

Os tempos atuais têm o privilégio de testemunhar uma demanda nunca antes vista pela interioridade, pela autorrealização e o autoconhecimento. Paralelamente ao declínio econômico ocorre um fenômeno de hiperinvestimento no eu: a consciência de si passa a fazer parte da cesta básica das pessoas, torna-se uma espécie de gênero de primeira necessidade. Procuramos incansavelmente por terapias, por filosofias orientais ou por qualquer recurso que possa contribuir na tarefa do autodescobrimento. Lipovetsky afirma que Narciso, hoje, já não fica

embebecido com sua própria figura, trabalha incessantemente para alcançar liberdade e autonomia através da libertação do próprio *self*.

Os papéis desempenhados pelo inconsciente e pelo recalque são fundamentais nesse processo. Ambos instituem um desconhecimento radical sobre a verdade do indivíduo, o que o impele a buscar continuamente por essa verdade. De fato, o narcisismo é uma espécie de resposta a um desafio proposto pelo inconsciente ao *self*: diante da obrigação de se reconhecer, ele se lança num trabalho legitimado, porém infundável, de “observação, libertação e interpretação”, um processo reiterado de personalização.

A capacidade do narcisismo em gerar a auto-absorção, fez dele um elemento crucial para a emergência do desinteresse do indivíduo pela esfera pública e para a adaptação deste ao isolamento. Essa lógica perversa, que põe o *self* no centro das atenções, acaba por acomodar perfeitamente a personalidade do indivíduo “à atomização sorradeira engendrada pelos sistemas personalizados. Para que o deserto social seja viável, o Eu deve se tornar a preocupação central” (Lipovetsky, 2006, p. 37). O narcisismo se especializa em humanizar o isolamento social engendrado por ele mesmo.

O adestramento social não se efetua mais pelo constrangimento disciplinar e nem pela sublimação, mas, sim, pela autossedução. O narcisismo, nova tecnologia de controle suave e autogerado, socializa dessocializando e coloca os indivíduos de acordo com um social pulverizado, glorificando o reino da expansão do Ego puro (ibid., p. 37).

Além de provocar um sentimento de apatia em relação ao social, o narcisismo também é responsável pelo esvaziamento do *self*. O empenho na tarefa de desvendar os conteúdos do eu, ao contrário de levar ao autoconhecimento, contribui inevitavelmente para aumentar a incerteza sobre si mesmo. Submeter o *self*

continuamente à indagação transforma-o em uma instância fragilizada, esvaziada de certezas absolutas e incapaz de apresentar respostas definitivas, o que provoca mais investimento ainda no autoconhecimento. É um ciclo paradoxal: a identidade pessoal se esvazia por excesso de investimento sobre seus conteúdos. Lipovetsky explica que o eu se torna um “conjunto impreciso”, e que tudo parece cooperar para “o desaparecimento do real pesado”, para a “dessubstancialização, última etapa da perda de territorialidade que comanda a pós-modernidade” (ibid. p.37-38).

A dissolução do *self* é condizente com a volatilização da vontade. Na falta de um centro de gravidade que estabeleça a hierarquia das intenções e dos impulsos, sobrevém uma desagregação acompanhada pelo enfraquecimento da vontade. Tal enfraquecimento se encaixa perfeitamente nas demandas de um sistema de consumo que, para funcionar plenamente, depende da adequação do indivíduo à rapidez das mudanças e a sua capacidade de se adequar à multiplicidade de escolhas. Nesse sentido, Lipovetsky desta que

Um centro voluntário com suas certezas íntimas, sua força intrínseca, ainda representa um foco de resistência à aceleração das experimentações: mais vale a apatia narcisística, o Eu instável, que é o único capaz de se movimentar em sincronia com uma experimentação sistemática e acelerada (ibid., p. 39).

De acordo com o que acabamos de ver, o *self* contemporâneo esvaziou-se em conteúdo, perdeu vontade própria, individualidade e autonomia, em função da lógica do consumo e da cultura de massas. Ele investe boa parte das suas energias em busca de si mesmo, tarefa que não consegue realizar plenamente porque não pode se cristalizar diante de um mundo no qual os marcos significativos mudam tão depressa quanto as tendências da moda. Dessa forma, chegamos a

um impasse. Havíamos dito que a autenticidade está diretamente relacionada à busca da verdade interior e à capacidade de expressar aquilo que se é. Se a interioridade se encontra esvaziada em seus conteúdos e se existe uma incapacidade de autoapreensão, então o que há para procurar e expressar? Aparentemente, a autenticidade se reduziu a uma patologia do ego, um exercício neurótico de procura de algo que não existe. Se, de fato, as coisas se dão dessa forma, não há mais nada a ponderar, devemos apenas nos resignar ao nosso implacável destino. Mas não existem mesmo outras maneiras de se compreender a questão?

VII – O ideal de autenticidade no contexto da contemporaneidade

Tentaremos esboçar uma saída para o impasse com o qual nos deparamos. Dada a condição frágil na qual se encontra o *self*, falar em *ideal* de autenticidade, como originalmente foi concebido, parece não fazer mais sentido: qual o significado de ser fiel a si mesmo se lá onde deveria haver algo substancial há um grande vazio? Ou melhor, há o indeterminado, pois diversas opções de preenchimento desse vazio competem entre si ganhando o direito de fazê-lo por um curto intervalo de tempo.

Uma possibilidade de superar o problema provém da concepção narrativa da identidade pessoal. Nesse caso, ser aquilo que se é, o princípio chave do ideal de autenticidade, é pensado a partir do pressuposto de que a vida é um conjunto de acontecimentos dispersos entre si que ganham uma ligação através da narrativa, da história de vida. Esta consegue *manifestar* a identidade pessoal, apesar das dificuldades de se encontrar um substrato que a revele (Dartigues, 1998, p.11).

Uma formulação para a autenticidade, nesse caso, pode ser esboçada a partir da proposta de Nietzsche de que cada um deve dar “estilo ao seu

caráter” (cf. Guignon, 2004, p. 130-133). Em linhas gerais, para o filósofo, a identidade é um trabalho de elaboração, tal como acontece na arte, no qual os elementos constitutivos são configurados em função da harmonia do todo e de acordo com um plano estético pessoalmente adotado. E não importa se os critérios que pautaram este plano são bons ou ruins, importa é que eles sejam autênticos, que configurem um estilo pessoal, pois o fundamental é que se encontre a satisfação na realização do trabalho. “Uma única coisa é, com efeito, necessária: que o homem atinja a satisfação consigo, qualquer que seja a arte ou a ficção de que se serve para esse fim” (...) (Nietzsche, A gaia ciência, §290). Seguir o plano adotado pode ser visto, neste caso, como um modo de ser fiel a si mesmo e aos seus objetivos, disso decorre a satisfação apontada pelo filósofo.

Nietzsche compreende a construção da identidade pessoal como tarefa criativa, sendo que, ao realizá-la, cada um atua como o autor da história de sua própria vida: “nós queremos ser os poetas e autores da nossa vida; e, a princípio, nas mais pequenas coisas e nas íntimas banalidades do cotidiano” (Ibid, § 299). A existência autêntica pode ser considerada, aqui, como um projeto de autoformação contínua, governado por ideais estéticos como coerência, coesão, unidade e estilo, algo que se encaixa, ainda que parcialmente, na noção de autenticidade como tradicionalmente concebida.

Mas deixemos as versões possíveis para a construção de uma vida autêntica, pois há muitas delas, para verificar se o ideal de autenticidade ou, simplesmente, de realização pessoal, ainda opera em nossa cultura; se diante do contexto atual ele conserva seu apelo original ou simplesmente se degradou para versões trivializadas ou mesmo patológicas. Afinal, a idéia de viver de acordo com os próprios princípios ainda faz parte do horizonte de possibilidades das pessoas?

Em primeiro lugar, acreditamos que o simples fato de a questão estar colocada é um indício de que a resposta é afirmativa, por outro lado, pelo mesmo motivo, acreditamos que ela se tornou problemática: quando algo está como deveria, não provoca discussão, sequer chama a nossa atenção.

Se, como afirma Bauman (2008), o individualismo veio para ficar, e acreditamos que sim, a autenticidade, que nasceu junto com ele, também tem o seu lugar garantido na vida das pessoas. No entanto, como vimos, o individualismo de hoje não é o mesmo individualismo de cem anos atrás: a sociedade o transforma continuamente da mesma maneira que é transformada por seus membros. Processo similar ocorre com a autenticidade, uma vez que o significado da liberdade e o da realização pessoal, hoje, são muito diferentes do que eram não há um, mas há meio século. Isso não quer dizer, entretanto, que essas transformações ocorram como etapas sucessivas de um processo linear, evoluindo necessariamente para formas “inferiores” ou formas “superiores” de autenticidade. Segundo Taylor (1994, p. 108):

Nunca mais poderemos regressar a uma época anterior em que as formas egocêntricas não tentaram e incitaram as pessoas. Como todas as formas de individualismo e de liberdade, a autenticidade inaugura uma época de responsabilização, se é que posso fazer uso deste termo. Graças ao fato mesmo do desenvolvimento dessa cultura, a gente se torna mais auto-responsável. Está na natureza dessa classe de incremento de liberdade que a gente possa degradar-se e também elevar-se. Não existe nada que possa assegurar, jamais, uma ascensão sistemática e irreversível às alturas.

Por mais que se possa pensar na autenticidade como um “velho deus” ou um valor tradicional a preencher nossas fissuras, não podemos fechar os olhos para o fato de que grande parte das pessoas acredita que a vida não é vivida dignamente quando se abandonam os

compromissos com a autorrealização. Viver levando em conta os próprios anseios é diferente de viver levando em conta *apenas* os próprios anseios, e longe de ser uma conseqüência do processo de personalização, é um ideal que está respaldado na liberdade pessoal. Isso não significa, porém, que *escolher* a maneira como se quer viver é algo valioso por si mesmo e que, conseqüentemente, o mérito da autenticidade se localize aí, nada disso. Se fosse assim, afirma Taylor, a questão da vida autêntica nem se colocaria, pois nenhum modo de vida seria superior, o valor estaria na escolha em si e não no tipo de vida escolhido.

O fato é que existe um horizonte, um fundo de inteligibilidade, contra o qual os modos de vida possíveis assumem seu significado para cada um de nós, esse horizonte não se elege, ele é dado, ou melhor, é construído por meio do diálogo com aqueles que participam da nossa formação. Nós não elaboramos nossas decisões de maneira solitária, acreditar nisso é um equívoco comum em nossa cultura. As coisas mais importantes, tais como o modo de vida que levaremos ou mesmo a definição de nossa identidade são decididas “sempre em diálogo, e às vezes em luta, com as identidades que nossos outros significativos⁴ querem reconhecer em nós” (Taylor, 1994, p. 69). Decidir, nesse caso, é encontrar aquilo que melhor representa nossa diferença em relação aos demais.

É aí que se abrem, então, as possibilidades para os seres humanos. Elas se situam entre dois pólos, o da autocriação e o da vida que se deixa levar com mais facilidade pela corrente, seja ela a do consumo de massa ou a de sedução da mídia ou até mesmo a das imposições da família ou da tradição. Esse é também o espaço que cada um tem para viver o ideal de autenticidade e, nesse sentido, é preciso acrescentar que ele só se tornará um “velho deus” a preencher as fissuras

⁴ A expressão “outros significativos” é de George Herbert Mead.

contemporâneas, se nós formos incapazes de conceber tal espaço como o campo do possível.

Uma última palavra ainda precisa ser dita, e ela está relacionada ao fato de que ao delinear a imagem da vida autêntica, nós enfatizamos seus aspectos subjetivos em detrimento dos aspectos sociais que lhe servem de base. Precisamos ao menos registrar que a cultura da autenticidade não pode ser concebida independentemente da idéia de justiça e igualdade sociais. De certa forma, essa cultura pressiona a

sociedade no sentido de oferecer aos seus membros oportunidades iguais de desenvolver suas identidades pessoais, o que inclui o reconhecimento universal das diferenças, quer sejam elas de sexo, de crença, de raça ou culturais (cf. Taylor, 1994, p. 84-85). Portanto, ao sermos autênticos, não estamos apenas nos dedicando a nossa realização pessoal, estamos lutando também para que a sociedade garanta condições mínimas para que ela, de fato, ocorra.

VIII - Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, C.M. et al. *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 7-25.

GUIGNON, Charles. *On being authentic*. London and New York: Routledge, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1994.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.