



CHARLES TAYLOR E O SEU DIAGNÓSTICO DAS MALEITAS
DA MODERNIDADE

CHARLES TAYLOR AND HIS DIAGNOSIS OF THE ILLNESS
OF MODERNITY

Paulo Fontes¹

ABSTRACT

We intend here to summon up Charles Taylor's critical assessment of modern Western culture, based on his work *The Ethics of Authenticity*, by characterizing the malaise of modernity by the loss of horizons of meaning, namely by the replacement of a cosmic order that sustained social hierarchies, by a subjectivist and relativist individualism. Within this new framework, the feeling of unease that haunts modernity is now also understood as the primacy of instrumental reason over the lives of individuals and the loss of freedom sustained by this blurring of moral horizons. From the diagnosis of these three maladies, Taylor emphasizes the principle of modernity's vitality: authenticity. The author does not dwell on the debate surrounding modernity but aims to understand the moral sources of our Western civilization, often hidden in this debate, so that we can undertake "a work of regeneration" of the ideals of modernity.

Keywords: Authenticity; Recognition; Ethics; Individualism; Identity; Charles Taylor.

RESUMO

Pretendemos convocar aqui a avaliação crítica da cultura moderna ocidental que Charles Taylor realiza, a partir da sua obra *A Ética da Autenticidade*, ao caracterizar o mal-estar da modernidade pela perda de horizontes de significado, nomeadamente, pela substituição de uma ordem cósmica que sustentava as hierarquias sociais, por um individualismo subjetivista e relativista. Nessa nova avaliação o sentimento de mal-estar que perscruta a modernidade passa agora a ser compreendido, também, como a primazia da razão instrumental sobre a vida dos indivíduos e pela perda de liberdade sustentada por esse esbater dos horizontes morais. A partir do diagnóstico destas três maleitas Taylor destaca o princípio de vitalidade da modernidade: a autenticidade. O Autor não se detém no debate em torno da modernidade, mas pretende compreender as fontes morais da nossa civilização ocidental, muitas vezes ocultadas nesse debate, de forma a empreendermos "um trabalho de regeneração" dos ideais da modernidade.

Palavras-chave: Autenticidade; Reconhecimento; Ética; Individualismo; Identidade; Charles Taylor.

INTRODUÇÃO

O presente artigo fundamenta-se na obra de Charles Taylor e no seu trabalho de reconstrução de sentido da modernidade mais recente. Considera-se *A Ética da Autenticidade*

¹ Professor Auxiliar da Universidade dos Açores e Investigador integrado do Centro de Investigação em Ciência Política. E-mail: pfontes@uevora.pt



([1992] 2009) como uma obra síntese da teoria política deste autor e assumem-se a autenticidade e o reconhecimento como conceitos centrais do seu pensamento.

A Ética da Autenticidade é um culminar da investigação anterior de Taylor e caracteriza-se pela clareza argumentativa e de linguagem. Nesta obra percebe-se um otimismo que assenta na consideração da liberdade e da autenticidade como fontes determinantes da modernidade. Estes ideais humanos afiguram-se valiosos, apesar das deformações que frequentemente sofrem na realidade da vida humana. O autor interpela-nos para uma melhor cultura da autenticidade, que deve ser um esforço constante a favor da reabilitação da autenticidade e das formas mais elevadas de liberdade.

A modernidade, sendo um tema maior da filosofia e da teoria política contemporânea, surge muitas vezes envolta num aceso debate entre adeptos e adversários da modernidade. Numa disputa de várias concepções do ser humano e da sociedade, bem como pela fundamentação de princípios éticos, onde se decide a legitimidade que cada um ou cada uma dá à sua vida, Taylor não adota esse modelo de análise. Realiza um extenso diagnóstico da modernidade e deteta um significativo mal-estar, que sintetiza em três maleitas: o individualismo egocêntrico, a primazia da razão instrumental e a perda de liberdade (TAYLOR, [1992] 2009, pp. 17-27).

Na *Ética da Autenticidade* temos acesso a um rigoroso exame da cultura moderna. Taylor faz uma avaliação crítica que não alinha por nenhum dos polos extremados em relação à modernidade, mas também não pretende apresentar uma posição intermédia capaz de harmonizar as posições contrárias. O autor procura em primeiro lugar distinguir, na totalidade das ideias e das práticas, a alma da modernidade. Só ela poderá ser o princípio aglutinador dos seres humanos que faça vingar este projeto. Assim, à alma da modernidade, ao seu principal ideal moral, Taylor dá o nome de autenticidade. Ao tentar compreender o sentido da transformação da nossa cultura ocidental e, de uma forma particular, a força moral do ideal de autenticidade, o autor recusa o caminho do subjetivismo e do relativismo brando, assumindo as implicações do reconhecimento da força moral da autenticidade. Ou seja, considera que algumas formas de vida sejam mais elevadas que outras, o que não é aceite pela cultura de tolerância em relação a qualquer forma de auto-realização. Taylor opõe-se ao liberalismo da neutralidade, não afastando para as margens do debate político a discussão sobre a vida boa (FONTES, 2016).

O modo como Taylor olha para a modernidade evoca a atitude de Alexis de Tocqueville em relação à democracia na Europa e América do Norte: agora não podemos deixar de ser modernos,



democráticos para Tocqueville; a tarefa central é fazer da modernidade uma boa modernidade, como Tocqueville pretendia fazer da democracia uma boa democracia.

O discurso filosófico da *Ética da Autenticidade* parte de um diagnóstico moral da época moderna, onde Taylor ([1992] 2009, p. 25) enuncia "em primeiro lugar, aquilo a que poderíamos chamar a perda de sentido, o esbatimento dos horizontes morais. Em segundo lugar, o eclipse dos fins face à desenfreada razão instrumental. E, por fim, a perda da liberdade". As transformações trazidas pela modernidade são bastante conhecidas e muito perturbadoras, pelo que o autor prossegue a sua análise.

Primeira maleita: o individualismo egocêntrico

A sua primeira preocupação é o individualismo (TAYLOR, [1992] 2009, p. 18), talvez a maior conquista da idade moderna a que poucos ou poucas renunciariam. O individualismo permite a liberdade e a mobilidade social de múltiplas formas que eram impossíveis na época pré-moderna. As pessoas têm o direito de escolher o seu modelo de vida, as suas convicções e de determinar a configuração das suas vidas de variadíssimas formas. Contudo, Taylor ([1992] 2009, p. 18) apresenta-nos uma posição ambivalente: "conquistámos a liberdade moderna desvinculando-nos dos antigos horizontes morais". As pessoas faziam parte de um ordem mais ampla, da "grande cadeia do ser", com uma hierarquia que se refletia nas hierarquias do mundo social. Ocupavam posições pré-definidas de onde era quase impossível sair. No entanto, ao mesmo tempo que esta ordem mais vasta restringia, também dava sentido ao mundo e à vida social. Como Taylor ([1992] 2009, p. 19) nos elucida, "os rituais e as normas da sociedade tinham mais do que um significado meramente instrumental. Ao descrédito dado a estas ordens chamou-se *desencantamento* do mundo. Com ele, as coisas perderam alguma da sua aura". Com o descrédito dessas ordens surge a liberdade moderna.

Mais do que aprofundar o debate em torno da modernidade, a Taylor interessa sobretudo analisar algumas das suas consequências na vida humana e o sentido dessas transformações. O autor destaca a ideia frequente de que o ser humano perdeu algo de importante com a privação de horizontes de sentidos mais amplos, tanto sociais como cósmicos. O ser humano perdeu o sentido de uma finalidade superior, pela qual valha a pena dedicar a sua vida. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 19), à perda de ideais uniu-se o estreitamento de horizontes, levando as pessoas a



perderem uma visão mais ampla, "porque se concentraram nas suas vidas individuais." Neste sentido, já anteriormente Tocqueville ([1981] 2004, p. 389) tinha evocado:

Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo: vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma.

O autor, ao estudar a sociedade norte-americana, falava de uma opressão que ameaçava os povos democráticos e que em nada era semelhante à opressão da época pré-moderna. A igualdade democrática, diz Tocqueville ([1981] 2004, p. 121), volta incessantemente o indivíduo para si próprio e "ameaça encerrá-lo, enfim, por inteiro, na solidão de seu próprio coração". Para Taylor ([1992] 2009, p. 20), "o lado negro do individualismo é a concentração no eu, o que simultaneamente achata e estreita a nossa vida, a torna pobre de sentido e menos atenta aos outros e à sociedade."

As várias formas do individualismo "narcisista" da cultura contemporânea ocidental são alimentadas por uma forte tendência para uma autocentração sobre a própria subjetividade, uma busca de realização humana centrada e encerrada no próprio indivíduo. Segundo Hugo Chelo (2009, p. 169), tal inclinação ao ser combinada com uma concepção de liberdade como pura autodeterminação, em que a escolha individual, sem recorrer a outras referências de inteligibilidade, exerce o único papel determinador de sentido, conduz ao subjetivismo moral que alicerça o relativismo brando. Quando esta tendência se conjuga com concepções sociais e políticas oriundas do desenvolvimento das correntes teóricas individualistas de direitos universais, de justiça processual, de afirmação da esfera da intimidade como único âmbito da realização pessoal, então as relações pessoais e sociais inclinam-se a ser perspectivadas de forma instrumental, sustentando-se assim o atomismo social.

Assim, tanto o subjetivismo moral, como o atomismo social resultam de um individualismo moderno fechado a horizontes de sentido pré-existent e à compreensão do caráter dialógico da identidade do ser humano (CHELO, 2009, p. 169). Este individualismo de anomia, que importa distinguir do individualismo como ideal moral, surge ligado à expansão da razão instrumental, sendo que ambos são potenciados por várias transformações sociais como a industrialização, a urbanização e a mobilidade social, que por sua vez fomentam fenômenos de quebra de laços ancestrais, multiplicação de relações impessoais e casuais e o entendimento instrumental da relação



do indivíduo com a comunidade, o passado, a natureza, a sociedade e, em última instância, consigo próprio. Esta forma individualista autocentrada que instrumentaliza todo o tipo de relações impulsiona um antropocentrismo radical. Esta é a primeira maleita que Taylor diagnostica na nossa cultura contemporânea. Ela estrutura-se como concepção insuficiente e deformada do ideal de autorrealização autêntica aberta aos outros e inserida em horizontes de significado mais amplos.

Segunda maleita: a primazia da razão instrumental

Depois de explorada a reflexão sobre a primeira maleita da modernidade, a saber, o desencantado individualismo egocêntrico, a narrativa prossegue com uma breve análise das outras duas dolências referidas. Taylor invoca a imagem da jaula de ferro, de Max Weber, que expressa a dominação, nas sociedades ocidentais modernas, da razão instrumental sobre a razão humanizadora do ser humano.

Max Weber ([1920] 2004, p. 165) criou o conceito de jaula de ferro (*gehäuse der hörigkeit*) ao refletir sobre o “poderoso cosmo da ordem económica moderna ligado aos pressupostos técnicos e económicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro desta engrenagem”, ao limitá-los como se estivessem numa jaula. Este quadro representa o fenómeno da alienação moderna, concebida como resultado inevitável da progressiva secularização do mundo (SALVAT BOLOGNA, 2014, p. 132) quando “a sociedade moderna tende a impelir-nos na direção do atomismo e do instrumentalismo, tanto por ser difícil resistir à sua influência em certas circunstâncias, como por se criar a convicção de que são padrões dados como assentes” (Taylor, [1992] 2009, 104).

As premissas que possibilitaram a emergência e afirmação deste novo modo de produzir e reproduzir a existência social dos seres humanos derivam da racionalização da conduta individual, ligada a outro fenómeno de grande importância na época moderna: a primazia da razão instrumental. Para Taylor ([1992] 2009, p. 20) a razão instrumental é entendida como sendo “o tipo de racionalidade a que recorremos quando ponderamos a aplicação de meios mais simples para chegar a um dado fim. A máxima eficiência, a melhor *ratio* custo-produção, é a medida do sucesso.”

Com o desmoronamento das antigas ordens foi potenciado o alcance da razão instrumental.

Uma vez que a sociedade deixou de ter uma estrutura sagrada e que a organização social e os modos de ação deixaram de estar fundados na ordem das coisas ou na vontade de Deus,



passam a estar, em certo sentido, disponíveis, podendo ser reformulados em função da felicidade e do bem-estar dos indivíduos. O critério que doravante se aplica é o da razão instrumental. De modo análogo, uma vez que as criaturas que nos rodeiam perderam o lugar que lhes cabia na cadeia do ser tornam-se suscetíveis de serem tratadas como matéria-prima ou como instrumentos para os nossos projetos. (TAYLOR, [1992] 2009, p. 20)

Esta grande transformação contribuiu para libertar o ser humano dos limites da natureza, para acentuar o seu domínio sobre esta e aliviar o sofrimento humano. Taylor lembra, a este propósito, a crítica de Francis Bacon às ciências aristotélicas tradicionais, no início do século XIX, acusando-as de nada terem contribuído para a melhoria das condições de vida da humanidade e a sua proposta de um novo "modelo de ciência cujo critério de verdade seria a eficácia instrumental" (Taylor, [1992] 2009, p. 109). A ciência moderna, a este respeito, mantém-se em completa continuidade com Bacon.

Para Taylor ([1992] 2009), a razão instrumental tem um abundante enquadramento moral, não sendo apenas impulsionada por uma "*libido dominandi* sobredesenvolvida" (p. 110). Apesar de muitas vezes servir os objetivos de um maior controlo e de um maior domínio tecnológico. O ideal da racionalidade instrumental alimenta-se de uma riqueza de fontes filosóficas, morais e sociais complexas que importa apresentar e articular de forma a termos uma compreensão mais ampla do fenómeno.

O autor convoca o conceito de razão separada de Descartes. Em primeiro lugar, porque

a razão instrumental desenvolveu-se a par de um modelo descontextualizado do sujeito humano, que tem um papel importante na nossa imaginação. Oferece uma imagem ideal do pensamento humano que se teria desprendido da confusa inserção na nossa constituição corpórea, da nossa condição dialógica, das nossas emoções e das nossas formas de vida tradicionais, a fim de ser racionalidade pura, auto-reguladora. (Taylor, [1992] 2009, pp. 106-107)

Esta forma de razão alcançou grande prestígio na nossa cultura. Este ideal de pensamento autocriador, sendo um ideal de liberdade como autodeterminação, sustenta o ideal moral de um ser auto-responsável com capacidade de autocontrolo. Descartes ao perceber o homem como razão desprendida, pura mente distinta do corpo e do modo como nos entendemos, foi o primeiro e mais eloquente na exaltação deste ideal e desta forma de racionalidade (Taylor, [1992] 2009, p. 107; Chelo, 2009, pp. 171-172).

Taylor já tinha afirmado na sua obra *Sources of the Self* (1989, p. 232) que a tremenda importância da posição instrumental está sobre determinada e que representa a convergência de



mais do que uma posição. Várias tendências morais convergem: a percepção de nós mesmos como razão separada, como já vimos; a afirmação da vida corrente (*ordinary life*), a grande importância atribuída à vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família, de modo a conseguir-se melhores condições de vida e o alívio do sofrimento e, por fim, o cruzamento com a perspectiva baconiana da ciência, onde se altera o seu objetivo principal, passando-se de uma atividade contemplativa para uma atividade produtiva orientada para a melhoria das condições de vida. Desta convergência surge uma ética de benevolência prática universal, ao aceitarmos uma solidariedade universal, ainda que imperfeita, como premissa de intervencionismo ativo na natureza, para nos proteger dos cataclismos da natureza e melhorar a condição humana, atribuindo assim um papel primordial à razão instrumental (Taylor, [1992] 2009, p.109; Chelo, 2009, p. 172). Esta ética de benevolência universal apoia-se num novo sentido espiritual do mundo, que abandona as antigas concepções de uma ordem significativa baseada num *logos ôntico*.

Ao existir a passagem do *logos ôntico*, de origem Platónica e Aristotélica, para o *cogito, ergo sum* cartesiano, percebe-se dois lugares distintos do ato de valorar. O primeiro demonstra que cada fenómeno tem uma característica específica, própria, ou seja, o significado ôntico determina as particularidades do Ser (existente) nas quais deriva o Ser-aí (*Dasein*) – existência. A distinção entre as categorias ôntico e ontológico pertencem ao pensamento filosófico de Heidegger. O significado da categoria ôntico é direcionado à essência ou natureza do existente (Abbagnano, 2003, p. 727). Sob essa perspectiva, não há separação entre sujeito e objeto, mas cada fenómeno representa um significado precioso e insubstituível. Taylor (1989, p. 189), ao descrever esse cenário, destaca que a razão intuitiva do pensamento de Aristóteles liga a pessoa, o mundo particular, ao mundo das formas. Os dois fenómenos são inseparáveis. O segundo lugar, de origem cartesiana, determinou o uso da razão instrumental. O novo *locus* da avaliação moral não se expressa pelo *logos ôntico*, mas a partir do sujeito como existência independente (Taylor, 1989, p. 188-189).

Os dois lugares referidos demonstram, assim, uma passagem na qual a manifestação da mente é o lugar exclusivo para se realizar a distinção de que somente o sujeito racional determina a existência, bem como a manipulação, do objeto. A razão instrumental separa essas duas entidades. Cabe ao sujeito nominar, classificar, bem como conferir utilidade aos objetos. Segundo Taylor (1989, p. 189), pode-se resumir esse quadro a partir da seguinte perspectiva: o plano das ideias, na concepção de Platão, caracteriza-se como ôntico e serve como fundamento para orientar e determinar o conceito de realidade; para Descartes, a realidade é a expressão do conteúdo da mente



humana. A Razão Instrumental, de origem cartesiana, se tornou o locus da avaliação moral na Idade Moderna. Os modos de pensar e agir orientam-se a partir de duas categorias centrais, quais sejam, a utilidade e a técnica. As pessoas e os fenômenos nos quais se manifestam diante de todos são avaliados pela sua utilidade ou inutilidade.

A partir daqui o ser humano passa a ter um papel ativo na preservação de si próprio e da ordem criada. Esta ação sobre o mundo pressupõe um controle racional sobre este e sobre si próprio. As coisas que nos rodeiam passam a ser perspectivadas como meios e não como fins com valor próprio. "Instrumentalizar as coisas foi um passo espiritualmente essencial" (Taylor, 1989, p. 232, tradução livre). Através da tecnologia é possível corresponder a esse desígnio (Chelo, 2009, p. 172).

Importa lembrar, que tal como vimos no caso do individualismo, esta segunda maleita não pode ser vista apenas como o desenvolvimento da razão instrumental. Esta pode ser vivida de modos diferentes, como por exemplo: o desenvolvimento tecnológico pode seguir o rumo de um controle excessivo, ou pode realizar-se ao serviço de uma ética de benevolência; pode efetivar-se através do entendimento do ser humano como razão desprendida inserida num sistema objetificado, ou segundo o entendimento do ser humano como ser dotado de uma natureza corporal, temporal e dialógica. Para Taylor o problema está na associação e fortalecimento de valores atomistas e instrumentalistas.

A compreensão atomista da natureza e da condição humana é uma concepção individualista que recebe de Locke uma formulação fundamental, atuando sobre uma justificação antropológica naturalista, específica da revolução científica do século XVII. Trata-se do conceito de “eu pontual” que emerge da filosofia lockiana (Taylor, 1989, p. 160, tradução livre), cuja ideia central é obter controle através da desvinculação, do desprendimento, de uma forma tão radical que abrange o próprio sujeito e a sua atividade mental. A noção de desprendimento mantém sempre a correlação com a noção de objetificação, sendo que, para Taylor (1989, p. 160, tradução livre), “objetivar uma dada esfera implica despojá-la da força normativa que exerce sobre nós”.

Assim, segundo o autor, da razão separada de Descartes, passando pela justificação naturalista da ciência do século XVII até ao desprendimento radical de Locke, deparamo-nos com uma objetificação total do homem e do seu mundo, uma vez que todos os aspetos da sua vida podem ser apropriados como meios. Surge assim uma instrumentalização que se estende a todos os domínios, onde se oculta a noção da existência de fins normativamente relevantes. É a partir desta



concepção filosófico-moral profundamente anti teleológica que se sustenta a possibilidade de seguir uma posição instrumental em relação a nós próprios, em relação aos outros, em relação à natureza, à comunidade, ao passado e às estruturas sociais (Chelo, 2009, p. 174).

Em suma, esta segunda maleita, o desenvolvimento de uma razão instrumental conjugada com uma concepção atomista, ao impossibilitar qualquer significado normativo ao ser humano e ao mundo que o envolve, conduz à objetificação e instrumentalização total das várias dimensões da vida humana. Esta concepção conjugada com a importância atribuída ao cálculo instrumental e à tecnologia como solução para todos os problemas reforça o crescente domínio burocrático e tecnológico sobre as várias dimensões da vida (Chelo, 2009, p. 174).

Para Taylor ([1992] 2009, pp. 23-24), a razão instrumental e o individualismo têm temíveis consequências na vida política. As estruturas e as instituições da sociedade tecno-industrial limitam consideravelmente as nossas opções, forçam os indivíduos e as sociedades a atribuírem grande importância à razão instrumental, implicando a perda considerável de liberdade. Uma perda de liberdade, tanto individual como coletiva, uma vez que todos/as são influenciados/as por essas forças e é difícil manter uma forma de vida em contra-corrente. A sociedade e as suas instituições tendem a impelir-nos para uma auto-compreensão e atitude atomista e instrumentalista, "tanto por ser difícil resistir à sua influência em certas circunstâncias, como por se criar a convicção de que são padrões dados como assentes" (Taylor, [1992] 2009, p. 104).

No entanto, Taylor ([1992] 2009, pp. 111-112) recusa o determinismo da razão instrumental sugerido pela "jaula de ferro" de Weber e considera esta maleita como uma deformação na articulação e realização do ideal moral que a sustenta. Defende que a razão instrumental deve ser enquadrada pela ética da benevolência prática e a tecnologia e o raciocínio calculador poderão ser enquadrados de uma forma diferente daquela que assume o ideal da razão desprendida, que tem sido conduzida ao extremo pelo individualismo atomista.

Terceira maleita: a perda de liberdade

Chegamos à exploração da última maleita enunciada por Taylor, a perda de liberdade associada à fragmentação social e à dificuldade que os indivíduos experimentam na estruturação e condução de projetos comuns. Esta terceira maleita resulta das "temíveis consequências da razão instrumental e do individualismo para a vida política" (Taylor, [1992] 2009, p. 23). Deste modo,



esta última dorlência depende das outras duas anteriores e é a sua expressão no domínio social e político.

Para o autor, esta perda de liberdade foi analisada de um modo brilhante por Tocqueville. Numa sociedade em que os indivíduos voltam-se incessantemente para si próprios e tornam-se

no tipo de indivíduos *encerrados nos seus próprios corações*, poucas pessoas querrão participar activamente na vida política. Preferirão ficar em casa e gozar os prazeres da vida privada, desde que o governo produza os meios suficientes para satisfazê-los e os distribua amplamente. (Taylor, [1992] 2009, p. 24)

Isto conduz a um a forma nova de despotismo, um despotismo suave que se poderá estabelecer nas sociedades democráticas contemporâneas. Não se trata necessariamente de regimes totalitários fundados no terror e na opressão, como noutras épocas ou noutros locais. Os regimes serão moderados e paternalistas. Poderão apresentar formas democráticas, com a realização de eleições periódicas mas, na realidade tudo será regido por "um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte de todos" (Tocqueville, [1981] 2004, p. 389). Este imenso poder tutelar que escapa ao controlo das pessoas "degradaria os homens sem os atormentar" (Tocqueville, [1981] 2004, p. 388). Para Tocqueville a única defesa contra esta ameaça será uma cultura política vigorosa que incentive a participação dos/as cidadãos/ãs nos diversos níveis de governo e ao nível associativo. No entanto, o individualismo atomista dos indivíduos encerrados em si mesmos opõe-se fortemente a esta atitude. Como nos elucida Taylor ([1992] 2009, pp. 24-25):

se a participação decresce e se as associações subsidiárias, que são o seu veículo, definham, o cidadão individual é deixado só face ao grande Estado burocrático e sente-se, a justo título, impotente. Isto desmotiva ainda mais o cidadão e fecha-se o círculo vicioso do despotismo suave.

Tal como Taylor, podemos considerar profética a obra de Tocqueville ao constataremos a alienação face à esfera pública e a consequente perda de controlo político no nosso mundo deveras centralizado e burocrático. Taylor preocupa-se com o risco de perdermos o controlo político do nosso destino, algo que pode ser exercido em comum como cidadãos e cidadãs. É este o poder que Tocqueville chamava de liberdade política. O que está em perigo para Taylor é a nossa dignidade de cidadania. Os mecanismos impessoais, anteriormente referidos, "podem reduzir o grau de liberdade da sociedade, mas a perda da liberdade política significaria que mesmo as escolhas que



nos restam deixariam de ser tomadas por nós como cidadãos, mas sim por um irresponsável poder tutelar" (Taylor, [1992] 2009, p. 25).

Ao explorarmos a terceira maleita percebemos as dificuldades que a proposta de Taylor enfrenta na sociedade ocidental contemporânea, ao pretender ter importância prática. Como nos elucida Chelo (2009, p. 176), a realização do ideal de autenticidade pressupõe a existência de condições de possibilidade de "tomada de consciência comum com caráter transformador". Neste sentido, a terceira dolência põe em causa a existência dessas condições de possibilidade. Assim, a perda de liberdade surge "associada à noção de fragmentação social e à dificuldade de estruturação e condução de projetos comuns". Uma vez que no ocidente os poderes públicos estão muito longe de poder ser considerados despóticos ou tirânicos, a principal opressão verifica-se na impotência que vivenciamos ao realizarmos projetos e políticas comuns. "A fragmentação surge quando as pessoas passam a considerar-se de modo cada vez mais atomista ou, dito de outra forma, cada vez menos associadas aos seus concidadãos em projetos e causas comuns" (Taylor, [1992] 2009, p. 116). E mesmo quando as pessoas se sentem ligadas a outras em projetos comuns, são na sua maioria projetos parcelares que apenas congregam um grupo de cidadãos e cidadãs. O problema não reside na falta de experiência participativa nem na falta de apelos à mobilização, mas no alcance e extensão que esses projetos incorporam. Muitas vezes a mobilização política não ultrapassa a prossecução de interesses específicos de grupos restritos e raramente as pessoas se mobilizam por projetos políticos mais vastos (Chelo, 2009, p. 177).

A fragmentação social das sociedades democráticas impede a mobilização de maiorias políticas, que conduzam à implementação de projetos democráticos comuns de maior amplitude. Os cidadãos e as cidadãs ao experienciarem a impotência, o abandono e a alienação crescente dificilmente se identificam com a sociedade política e sentem-se desprotegidos em relação ao Estado (Chelo, 2009, p. 178).

Podemos concluir, nas palavras de Chelo (2009, p. 179) que

neste círculo vicioso entre fragmentação social e participação parcelar gera-se uma atrofiação do sistema político que impede a formação de projetos mobilizadores de participação e ação comum. Aí reside a experiência de impotência, que reflete um verdadeiro déficit de liberdade política em conjunção com uma preocupante falta de reconhecimento do que constitui um fator de identidade nas nossas sociedades contemporâneas. Perda de liberdade, fragmentação social e participação parcelar são os três marcos balizadores para o devido entendimento desta terceira maleita.



Esta terceira maleita prende-se com o tema da intervenção dos cidadãos e das cidadãs na esfera pública. O receio expresso por Tocqueville de que a democracia pudesse vir a deslizar para um imenso poder tutelar constitui, segundo Taylor, uma ameaça real. Da mesma forma, “as posições atomistas e instrumentalistas são fatores primordiais para a geração das formas de autenticidade mais degradadas e superficiais” (Taylor, [1992] 2009, p. 123), pelo que o autor refere o impacto positivo que poderá ter uma democracia vigorosa. O que Taylor nos propõe é que é possível converter este círculo vicioso num círculo virtuoso, contrariando o conformismo e fomentando iniciativas democráticas com determinação.

Conclusão

Taylor ([1992] 2009, p. 112) propõe-nos “um trabalho de regeneração”, incita ao combate para ganhar para esta causa “as mentes e os corações” e reafirma o poder da liberdade, por mais constrangida que esta se apresente.

Como afirma o autor, “esta batalha de ideias está inextricavelmente ligada (...) às lutas políticas sobre os modelos de organização social. Dado o papel decisivo das nossas instituições na criação e manutenção de uma atitude atomista e instrumental” (Taylor, [1992] 2009, p. 112).

Taylor não se detém no debate em torno da modernidade, mas pretende compreender as fontes morais da nossa civilização ocidental, muitas vezes ocultadas nesse debate, de forma a empreendermos “um trabalho de regeneração” dos ideais da modernidade.

Uma vez que o individualismo é profundamente configurado pelo ideal moral da autenticidade, constitui-se um problema que tanto os adeptos como os adversários da cultura contemporânea têm evitado discutir. Taylor ([1992] 2009, p. 38 e p. 99) não se situa em nenhum dos polos extremados desse debate. Por um lado, diverge dos adeptos ao não aprovar todas as formas de autenticidade que nos são apresentadas; por outro lado, diferentemente dos adversários, considera ser um erro profundo condenar radicalmente a ética da autorrealização e reafirma a importância de considerar a autenticidade como ideal moral.

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 na *Ética da Autenticidade*, 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 Lúcia 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.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. 2003. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes.
- ABBEY, R. 2000. *Charles Taylor*. Teddington, U.K.: Acumen Publishing Limited.
- CHELO, H. 2009. “As três maleitas da modernidade”. In: TAYLOR, C. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, pp. 153-183.
- FIGUEIREDO, L. 2009. “A ética da autenticidade, uma narrativa subtil”. In: TAYLOR, C. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, pp.137-151.
- FONTES, P. 2016. *Autenticidade, reconhecimento e dádiva: para uma renovação dos Direitos Humanos*. Tese de Doutorado em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais. Évora: Universidade de Évora.
- HONNETH, A. [1992] 2011. *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Lisboa: Edições 70.
- LÓIA, L. 2009. “A exigência do reconhecimento”. In: TAYLOR, C. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, pp. 185-209.
- RICOEUR, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- SALVAT BOLOGNA, P. 2014. *Max Weber: poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política*. Santiago: RIL editores.
- TAYLOR, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TAYLOR, C. [1995] 2000. *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola.
- TAYLOR, C. [1992] 2009. *A Ética da Autenticidade*. Tradução de Luís Lóia. Lisboa: Edições 70.
- TAYLOR, C. 1989. *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press.
- TAYLOR, C. 1985. *Philosophical Papers 1 - Human Agency and Language*. Cambridge: University Press.
- TAYLOR, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: University Press.
- TAYLOR, C. et al. 1994. *Multiculturalismo*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget.



TEIXEIRA, J. 2009. “Ética da Autenticidade”. In: TAYLOR, C. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, pp. 211-232.

TEIXEIRA, J. 2004. *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*. 2 vols. Lisboa: INCM. Vol. II.

TOCQUEVILLE, A. de. [1981] 2004. *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.

TRILLING, L. 1972. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

WEBER, M. [1920] 2004. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Macedo. São Paulo: Companhia das Letras.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>

