

## Ensaio sobre a autenticidade

### *Essay on authenticity*

#### Resumo

*A partir da compreensão, tomada de Bruce Ward, de que em nosso tempo impera certa “cultura da autenticidade”, o objetivo do presente ensaio é refletir, em debate com Lionel Trilling e Charles Taylor, sobre o significado da autenticidade para a interioridade e o modo de vida contemporâneos. Nesta abordagem, ganha destaque o pensamento de Friedrich Nietzsche, pois enquanto Trilling identifica o criador do Zaratustra como um dos principais responsáveis por desenvolver os aspectos centrais desta virtude, em grande medida, arcaica, ainda que transmutada na contemporaneidade, Taylor vê nestes aspectos desenvolvidos por Nietzsche não a virtude da autenticidade em si mesma, mas aquilo que designou como o seu “desvio”. Com a “revisão” de tal desvio, ensina Ward, Taylor tem, em última instância, a pretensão de garantir, através da autenticidade, uma espécie de fundamento para a “obrigação moral de tratarmos uns aos outros com respeito e compaixão” nas sociedades contemporâneas — o que nos conduz de volta ao velho paradoxo entre vida e princípio da não contradição.*

**Palavras-chave:** autenticidade; Ward; Trilling; Taylor; Nietzsche.

#### Abstract

*From the understanding, taken from Bruce Ward, that in our time a certain “culture of authenticity” prevails, the purpose of this essay is to reflect, in discussion with Lionel Trilling and Charles Taylor, on the meaning of authenticity for the contemporaries human interiority and way of life. In this approach, Friedrich Nietzsche’s thinking gains prominence. While Trilling identifies the creator of Zarathustra as one of the main thinkers responsible for developing the central aspects of this, to a great extent, archaic virtue, yet transmuted in the contemporary world, Taylor sees in these*

---

\* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), com período sanduíche na Laurentian University of Sudbury; E-mail: marianalins\_@hotmail.com.

same aspects developed by Nietzsche, not the virtue of authenticity itself, but what he understood as its “deviant form”. With the “revision” of this deviation, Ward teaches, Taylor intends to guarantee through authenticity a kind of ground to a “moral obligation to treat others with respect and compassion” in the contemporary world — which leads us back to the old paradox between life and the principle of non-contradiction.

**Keywords:** authenticity; Ward; Trilling; Taylor; Nietzsche.

Atualmente, não raros autores designam o nosso próprio tempo como aquele em que impera certa “cultura da autenticidade”. Para Bruce Ward, esta classificação indica que tanto as manifestações mais elevadas e sofisticadas da cultura quanto as mais populares e massificantes estão impregnadas por uma mesma aspiração: ser autêntico, isto é, ser capaz de expressar o verdadeiro eu, o eu real, que em nada está relacionado a modelos exteriores e que, portanto, não pode ser formado através da imitação, sendo antes o oposto da imitação.<sup>1</sup> “Nascidos originais, como aconteceu de morreremos cópias?”<sup>2</sup> – sintetiza Edward Young, profeticamente, em 1759. De um lado é possível identificar a ânsia pela autenticidade à busca por “ser-si-mesmo”, à *Eigentlichkeit*, desenvolvida por Heidegger e adotada por Sartre e Simone de Beauvoir, ou ainda à estética da existência levada a cabo por Foucault.<sup>3</sup> Mais contemporaneamente, da segunda metade dos 1990 para cá, podemos encontrar este reconhecimento da centralidade da autenticidade em autores como Charles Guignon (*On being authentic*), Jacob Golomb (*In search of authenticity: existentialism from Kierkegaard to Camus*), Alessandro Ferrara (*Reflective authenticity: rethinking the project of Modernity*), Somogy Varga (*Authenticity as an ethical ideal*), Agnes Heller (*An Ethics of personality*), e sobretudo em Charles Taylor no seu *The Ethics of authenticity* – que, por sua vez, é declaradamente marcado por livros dos 1970 e 80 sobre o tema, como: *The closing of the American Mind* de Allan Bloom, *The cultural contradictions of capitalism* de Daniel Bell, *The culture of narcissism and minimal self* de Christopher Lasch, *L'ère du vide* de Gilles

1 Ward, B. *Redeeming the Enlightenment: Christianity and the Liberal Virtues*. Michigan: William B. Eerdmens Publishing Company, 2010, p. 71.

2 Young, E. *apud* Ward, B., *op. cit.*, p. 71.

3 Ward, B., *op. cit.*, p. 71.

Lipovetsky e *Sincerity and Authenticity* de Lionel Trilling, para citar apenas alguns exemplos. No que se refere ao lado mais popular deste anseio, podemos encontrá-lo, atualmente, em toda parte, como uma espécie de humor (para não dizer essência) espreado nas mais diversas expressões da cultura: nas estantes de autoajuda, editais de moda, anúncios publicitários, letras de música, séries, filmes, canais dos jovens youtubers etc.

Charles Taylor compreende que a “cultura da autenticidade” foi, em geral, interpretada (ao menos até a publicação do seu *The Ethics of authenticity* em 1992) como a expressão da ausência ou falência da moralidade. Com a constatação, característica à modernidade tardia (ou pós-modernidade), de que os limites da razão dizem respeito não apenas ao plano epistemológico, mas também ao moral, tornou-se inevitável uma ênfase na individualidade, oriunda da conclusão de que cada um tem o direito de desenvolver a sua própria forma de vida, baseado naquilo que é importante ou digno de valor para si e que, portanto, não pode ser ditado por um outro indivíduo ou por uma comunidade. Admitir ter a vida ditada ou moldada por padrões externos de caráter pretensamente universal seria validar fundamentos que histórica e intelectualmente foram deslegitimados ao longo da modernidade. Mesmo que este tipo de pensamento e sobretudo as ações a ele correspondentes tenham talvez sempre existido, Taylor destaca que contemporaneamente as pessoas sentem-se, de um modo geral, *convocadas* a agir conforme esta compreensão — de tal modo que uma vida fundamentada em valores e concepções que não os próprios passa a ser não só classificada, mas também *sentida* como uma vida desperdiçada, insatisfatória.<sup>4</sup> Embora reconheça que uma cultura que incita a autorrealização individual possa conduzir a um relativismo moral que ele declaradamente rejeita, Taylor orienta as suas reflexões na direção de um ideal moral que, de acordo com ele, subjaz à incitação da autorrealização como projeto máximo, sendo este o de ser verdadeiro para consigo mesmo (ou conforme a expressão de Lionel Trilling: o ideal moral da autenticidade). Se, na modernidade tardia, as pessoas almejam em geral viver uma vida que esteja de acordo com aquilo que elas mais intimamente acreditam e sentem, de modo que elas possam realizar as suas potencialidades e anseios o mais plenamente possível, isso não é expressão de um relativismo moral, mas sim o fato de que a qualidade da autenticidade se tornou o que de melhor e mais elevado um ser humano pode desejar: o seu ideal moral.<sup>5</sup>

---

4 Taylor, C. *The ethics of authenticity*, Massachusetts: Harvard University Press, 2003, pp. 16-17.

5 *Ibidem*, pp. 15-16.

Nas leituras dadas na Universidade de Harvard na primavera de 1972 e que compõem o seu *Sincerity and Authenticity*, Lionel Trilling identifica o elemento que, numa modernidade nascente, a Europa teria *acrescentado à sua vida moral* – um elemento portanto que distinguiria a moralidade moderna de todas as eras anteriores da moralidade: a sinceridade que posteriormente viria a se desdobrar na autenticidade. A sinceridade é descrita como a congruência entre aquilo que se professa e o que efetivamente se sente.<sup>6</sup> Ou ainda, como a virtude que implica a recusa de ser falso para com qualquer ser humano através da ação de ser verdadeiro para consigo mesmo.<sup>7</sup> Na literatura, Shakespeare teria sido o principal expoente da representação dessa virtude – ou indicador da sua ausência. De acordo com Trilling, é lugar comum a compreensão de que o tema da sinceridade permeia todo o Hamlet.<sup>8</sup> Conforme aconselha Polônio ao seu filho Laerte: “Isto acima de tudo: para o teu próprio eu sê verdadeiro/ E disso se seguirá, como a noite ao dia/ Tu não poderás então ser falso com qualquer homem”;<sup>9</sup> ou mesmo conforme exclama Hamlet ao censurar indiretamente a sua mãe: “Parece, madame! não, é. Eu não conheço o ‘parece’”.<sup>10</sup> Ainda nesse sentido, é também possível compreender a traição de Macbeth como fruto de uma ânsia por poder que conduz ao esfacelamento da sua sinceridade e, com isso, como se por necessidade, à loucura. Conforme afirma o atormentado herói quando se decide pelo assassinio do rei: “A face falsa deve ocultar o que o falso coração de fato sabe”.<sup>11</sup> Por fim, é inevitável mencionar a encarnação máxima da ausência desta virtude, o Iago de *Otelo* e a sua emblemática declaração: “Eu não sou o que eu sou”.<sup>12</sup> Ora, observe-se aí que mesmo para um patife como Iago ser o que de fato se é significa ser sincero.

---

6 Trilling, L. *Sincerity and authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press, s/ data, p. 2.

7 Ibidem, p. 5.

8 Ibidem, p. 3.

9 Shakespeare, W. *Hamlet*. Disponível em: <[http://www.shakespeare-online.com/plays/hamlet\\_1\\_3.html](http://www.shakespeare-online.com/plays/hamlet_1_3.html)>. Acesso em: 4 maio 2017.

10 Ibidem. Disponível em: <[http://www.shakespeare-online.com/plays/hamlet\\_1\\_2.html](http://www.shakespeare-online.com/plays/hamlet_1_2.html)>. Acesso em: 4 maio 2017.

11 Shakespeare, W. *Macbeth*. Disponível em: <[http://www.shakespeare-online.com/plays/macbeth\\_1\\_7.html](http://www.shakespeare-online.com/plays/macbeth_1_7.html)>. Acesso em: 4 maio 2017.

12 Shakespeare, W. *Othello*. Disponível em: <[http://www.shakespeare-online.com/plays/othello\\_1\\_1.html](http://www.shakespeare-online.com/plays/othello_1_1.html)>. Acesso em: 4 maio 2017.

Embora, em geral, a sinceridade seja circunscrita à condição de “qualidade da vida pessoal e privada”, Trilling chama atenção para o fato de que a ênfase nesta virtude, “que caracterizou certas culturas europeias no início da época moderna” desenvolveu-se em conexão com uma revisão dos modos tradicionais de organização social — uma revisão que não se restringia ao plano do escrutínio intelectual, mas que deste visava chegar ao da ação.<sup>13</sup> Seguindo alguns conceitos articulados por Hegel na sua obra *Fenomenologia do espírito*, Trilling compreende que a elevação da qualidade da sinceridade à virtude fundamental é fruto de uma época que reflete certa relação entre a consciência individual e o poder externo.<sup>14</sup> Nesta, o indivíduo teria se tornado consciente de que a sua relação com as instituições que compõem uma sociedade é resultado de uma escolha, um *consentimento* seu pela manutenção deste poder, o que conduz a também se tornar consciente das razões da prudência que o induzem a optar por esta manutenção. Já não há neste estágio da sociedade, então, nem reverência interna, nem identificação imediata com o poder externo, mas antes tão-somente um *compromisso* em manter o poder seja por conveniência ou para a sobrevivência.<sup>15</sup> A sinceridade surge na condição de virtude no momento em que se reconhece que pode haver um descompasso entre a consciência individual e a autoridade externa, embora as aparências de uma conformidade, de uma harmonia continuem sendo, por assim dizer, produzidas —isto é, a insinceridade passe a ser produzida.

Por outro lado, a exigência da sinceridade revela que a visão de mundo oferecida pela autoridade externa continua preservada. O indivíduo insincero seria moralmente reprovável porque interiormente não está de acordo com a visão de mundo ideal já instituída, nas palavras de Macbeth, por ter um “coração falso”. Conforme os mesmos livros de Shakespeare podem atestar, a exigência da sinceridade é acompanhada do ideal de felicidade, que encontra na vida conjugal o seu ápice.<sup>16</sup> Otelo e Desdêmona, Hamlet e Ofélia e, talvez até mesmo Macbeth e sua terrível Lady deixaram de atingir a, possivelmente, mais plena realização humana, por conta da ausência da virtude da sinceridade — seja em si mesmos, naquele em quem confiam ou na sociedade como um todo.

---

13 Trilling, L., op. cit., p. 26.

14 Embora Trilling não mencione, neste ponto é interessante lembrar que Shakespeare era não só contemporâneo do contratualista Thomas Hobbes, como também seu contemporâneo.

15 Trilling, L., op. cit., p. 36.

16 *Ibidem*, p. 40.

Tanto Trilling quanto Taylor veem na teoria dos sentimentos morais da tradição filosófica do XVIII um desdobramento desta exigência onipresente na obra shakespeariana. Percorrendo as trilhas abertas por Trilling, Taylor irá considerar que o pensamento de Rousseau expressa a passagem da centralidade da virtude da sinceridade para a da autenticidade – embora o filósofo canadense não utilize a expressão “sinceridade”. Segundo Taylor, a noção de autenticidade se desenvolve quando é retirado da exigência de contato com a “voz interior” o caráter moral — quando é retirado o caráter moral do “sentimento moral” o que se revela, pela primeira vez, como o “sentimento de existência” de Rousseau. “Na visão original”, diz Taylor, “a voz interior é importante porque nos diz a coisa certa a fazer [...]. Estar em contato com os sentimentos morais importa aqui como meio para atingir o fim corretamente.”<sup>17</sup> Com Rousseau, por sua vez, dar-se-ia o “deslocamento do acento moral” deste contato, isto é, “quando estar em contato dota-se de uma significância moral independente e acentuada.”<sup>18</sup> Em outras palavras: quando estar em contato com a própria interioridade se torna algo mais moral do que estar de acordo com uma voz interior, que, na mesma medida que deixará de ser concebida como natural, passará a ser vista como a expressão interna de uma moralidade exterior. A questão já não é a de por que evitar o “coração falso” que vai contra a autoridade externa, mas a de como concretizar a própria existência a partir do “coração justo” que, como diz Rousseau, “é o templo da verdadeira divindade”.<sup>19</sup> Trilling e Taylor irão associar de modo mais ou menos direto a virtude da sinceridade ao que Rousseau designa de “amor próprio” – isto é, as paixões que seriam produzidas em nós a partir da dependência dos outros indivíduos – e o contato mais íntimo com o próprio eu, mais íntimo justamente porque não dotado daquele “acento moral” com o que Rousseau designa de “sentimento da existência” e que ambos irão designar, por sua vez, de autenticidade. Conforme sintetiza Ward: “foi Rousseau, quem articulou a oposição fundamental entre os dois modos da existência humana, o autêntico e o inautêntico — uma oposição que veio a se tornar preocupação central do pensamento, arte e política ocidentais que lhe sucederam.”<sup>20</sup> A popularidade do filósofo genebrino se deveria, em grande

---

17 Taylor, C, op. cit., p. 26.

18 Idem.

19 Rousseau apud Ward, B., op. cit., p. 88.

20 Ward, B., op. cit., p. 88.

parte, não a ter propriamente inaugurado a oposição entre esses dois modos de vida ou a passagem da virtude da sinceridade para a da autenticidade, mas por ter articulado isso que já estava se operando na cultura.<sup>21</sup>

Segundo Trilling, “algo pode ser aprendido sobre o ideal da autenticidade” a partir da sua relação com as qualidades artísticas do belo e do sublime delineadas por Edmund Burke no seu *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* de 1756. “O sublime e o autêntico certamente não são equivalentes”, afirma, “mas eles têm um traço em comum, um antagonismo profundo para com o belo” – isto é, a sinceridade.<sup>22</sup> Com esta relação, Trilling pretende esclarecer o significado do desdobramento da sinceridade em autenticidade. Através de Burke, o processo de desligamento para com a moralidade indica a inclinação a certo “estado de selvageria” – expressão que ele toma de Schiller –, a ânsia pela retomada de certa “força” que, diferentemente da moralidade diria, *de fato*, respeito ao natural, sendo portanto mais primordial do que qualquer moralidade, já que temporal e essencialmente anterior. Para isso, Trilling se vale dos pares de opostos com que Burke caracterizou o belo – feminino, agradável, indolente – e o sublime – masculino, terrível, ambicioso –, pois com isso chega à relação entre “sentimento de existência” e “*sentimento de ser forte*”, aproximando-se de uma formulação para o significado da autenticidade.<sup>23</sup> Se Burke, diz Trilling, é o “antagonista legendário de Rousseau”, a sua recusa ao belo como uma “qualidade social” se põe de acordo com a crítica rousseuniana sobre o papel da arte na deterioração do sentimento de existência.<sup>24</sup>

Diferentemente do que a nomenclatura possa sugerir, o “sentimento de ser forte” através do qual Trilling elucida o “sentimento de existência” de Rousseau não está relacionado a uma energia que se exerce sobre o mundo sob a forma de agressão e domínio,<sup>25</sup> mas a uma energia capaz de manter o eu intacto, como uma *totalidade* na qual não há oposição entre interior e exterior

---

21 Taylor, C., op. cit., p. 27.

22 Trilling, L., op. cit., pp. 94-95.

23 Ibidem, p. 95.

24 Ibidem, p. 96.

25 Neste ponto, vale mais uma vez nos remetermos a Ward: “Esta autossuficiência [em Rousseau] é equivalente a uma ‘felicidade plena’ e um bem moral; este último ponto é confirmado, por exemplo, no estado de paz, ao invés de violência que de um modo geral caracteriza o sentimento de existência.” (Ward, B., op. cit., p. 83)

— como é o admitido em se tratando da virtude da sinceridade. Dada esta relação, o *sentimento de ser forte* será paulatinamente identificado à *energia capaz de assegurar* ao eu “a circunferência” que o mantém “indestrutível”, “inteiro”, “impenetrável, perdurável” — numa palavra: à energia capaz de assegurar ao eu a almejada qualidade da *autonomia*.<sup>26</sup> Ao que parece, a suposição de Trilling é que o sentimento de existência rousseauiano se desvincula da virtude da sinceridade inclinando-se para a da autenticidade, na medida em que se vincula ao sentimento de ser forte, por sua vez, uma espécie de pré-requisito para a autonomia.

Sobre a autonomia é interessante observar que embora tal qualidade coincida, em Kant, com o ideal de uma subjetividade propriamente *moderna*, em Hegel, paradoxalmente, a autonomia é identificada ao herói antigo, trágico na medida em que este é uma das “particularizações” do ideal da arte grega, arcaica. Dito de outro modo, enquanto em Kant a autonomia é o princípio que assegura que a lei moral universal seja exercida por vontade individual independente dos fatores externos e das inclinações, em Hegel, a autonomia consiste “na interpenetração da unidade e da universalidade”,<sup>27</sup> ou seja: quando a singularidade concreta está adequada ao universal, é expressão do universal — ou ainda: “quando o verdadeiro [...] tem existência e verdade no seu desdobramento para a realidade exterior”.<sup>28</sup> Essa aparência sensível da verdade é o que Hegel chama de *ideal da arte*. “A natureza do ideal artístico” reconduz, diz Hegel, “ao espiritual”, posto que “o fenômeno exterior adequado ao espírito”, à verdade, “torna-se a revelação dele”, isto é, a revelação da própria verdade.<sup>29</sup> “No âmbito do mundano e humano”,<sup>30</sup> esta adequação entre o universal e o singular se manifesta na figura do herói. O herói é expressão encarnada, singularizada do *ethos* do seu povo — e, portanto, um ideal. Para Hegel, porém, tamanha adequação ou totalidade formada entre interioridade universal e exterioridade singular, só é possível “na medida em que o universal *apenas* adquire realidade concreta por meio do singular”,<sup>31</sup>

---

26 Ibidem, p. 99.

27 Hegel, G. W. F. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 190.

28 Ibidem, p. 165.

29 Ibidem, p. 168.

30 Ibidem, p. 187.

31 Ibidem, p. 190.



o que diz respeito exclusivamente à antiguidade grega arcaica, já não sendo portanto um ideal condizente com o estado do mundo no qual está situado o homem moderno, para quem a universalidade extrapola os limites da sensibilidade, da singularidade concreta — e, com, isso, da arte até chegar à filosofia. Apenas a subjetividade ideal, referente a um estágio ultrapassado da manifestação do espírito, é autônoma, posto que a “verdadeira autonomia consiste unicamente na unidade e na interpenetração da individualidade na universalidade”<sup>32</sup>. Face a esse paradoxo que se estabelece entre Kant e Hegel no que diz respeito à autonomia, aqui apenas esboçado, temos lançada uma luz sobre o porquê um Taylor mais otimista para com a autenticidade resolve as contradições inevitáveis a esta virtude transformando-a numa espécie de imperativo categórico — o que abordaremos adiante —, enquanto um Trilling mais desconfiado irá empreender uma interpretação desta “nova” virtude, aproximando-a do significado etimológico da palavra que a designa. De acordo com Trilling, o passo seguinte à associação entre o sentimento de ser forte e a autonomia está “explícito” na arcaica palavra grega para autêntico: *authenteo* significa dispor “de pleno poder; inclusive para cometer assassinato”, *authentēs* significa “mestre”, “executor”, “artífice”, “assassino” e “suicida”.<sup>33</sup>

Com o avanço dos séculos, diz Trilling, esta identificação entre sentimento de existência, autonomia e sentimento de ser forte teria sido paulatinamente subsumida no conceito de autenticidade pessoal. Mas não sem que aí, nesta subsunção paulatina, fosse acrescentado um elemento novo, que seria, para ele, ao mesmo tempo, antigo, arcaico. Entre a noção de “sentimento de existência” engendrada especialmente por Rousseau e a nossa talvez “pós-moderna” “cultura da autenticidade”, Trilling identifica Friedrich Nietzsche e Oscar Wilde<sup>34</sup> como os principais representantes não apenas de uma virada definitiva da sinceridade em autenticidade, mas de uma virada que implica uma superação da virtude da sinceridade, a qual se confunde, em muitos aspectos, com uma rejeição a ela. Nesta virada definitiva, teria ocorrido uma ampliação no significado originário do sentimento de ser forte:

---

32 Idem.

33 Trilling, L, op. cit., p. 131.

34 Para Trilling, o significado intelectual de Wilde ainda estaria em processo de reconhecimento. Para fundamentar a sua equiparação entre Nietzsche e Wilde, ele irá recorrer a André Gide e Thomas Mann. O autor de Doutor Fausto, diz Trilling, antes de desenvolver a comparação entre esses dois autores, revela a consciência da excentricidade da sua proposta: “É óbvio que há algo quase de sacrílego nesta justaposição entre Nietzsche e Wilde” (Mann, T. apud Trilling, L, op. cit., p. 119).

embora continue a ser identificada a uma energia capaz de assegurar a totalidade do eu — a autonomia —, esta identificação já não impede, antes incita, que esta totalidade, uma vez atingida, se exerça no mundo sob a forma de agressão e domínio. O selvagem já não pode mais ser concebido como um *bom selvagem*.<sup>35</sup> O “estado de selvageria” de onde provém o sentimento de ser forte é não apenas anterior a um sentimento que, em alguma medida, esteja de acordo com a moral (quicá racionalidade prática), como a sua retomada propriamente autêntica, por assim dizer, implica não uma renúncia epistemológica e fria ao fundamento da moral, mas um *escárnio* — um *pathos*: um sentimento, uma postura filosófica e uma vontade de superação — para com qualquer coincidência com o que até então foi entendido como moralidade, como comportamento moral. Para vislumbrar melhor este ponto, vale lembrar uma passagem na qual está contida a declaração mais conhecida de Oscar Wilde — “O único meio de se livrar de uma tentação é ceder a ela”:

*Eu acredito que se um homem viesse a viver sua vida, plena e completamente, dando forma a cada sentimento, expressão a cada pensamento, e realidade a cada sonho, — eu acredito que o mundo ganharia um tal frescor e impulso de contentamento que nós esqueceríamos todas as doenças do medievalismo, e retornaríamos ao ideal helênico, — ou mesmo até a algo mais sofisticado, mais rico do que o ideal helênico. Mas o mais bravo dos homens dentre nós tem medo de si mesmo. A mutilação do selvagem tem a sua trágica sobrevivência na autonegação que corrompe nossas vidas. Somos castigos por nossas renúncias. Cada impulso que tentamos estrangular se apossa de nossa mente e nos envenena. Que o corpo peque uma vez e haverá se livrado do seu pecado, pois a ação é um modo de purificação. O único meio de livrar-se de uma tentação é ceder a ela. Se lhe resistirmos, as nossas almas ficarão doentes, desejando as coisas que proibiram a si mesmas [...].*<sup>36</sup> [grifo nosso]

Será possível ouvir nestas palavras de Wilde uma coincidência com a compreensão hegeliana da autonomia? A elevação a que ele alça o “ideal helênico”

35 “Quando Rousseau está mais de acordo com o seu verdadeiro eu, ele é ‘bom e justo’ de modo mais intenso, enquanto, para Nietzsche, as asas são apropriadas, uma vez que tais palavras são a voz da moral de rebanho da qual o indivíduo ‘novo, único’ deve ser emancipado.” (Ward, B., op. cit. p. 102)

36 Wilde, O. *The picture of Dorian Gray*. Victoria: McPherson Library, Special Collections University of Victoria, 2011, p. 17.

— como ele diz, dar forma, realizar ou, como poderíamos acrescentar, exteriorizar, concretizar cada sentimento, pensamento, sonho — não seria a ânsia por uma autonomia que, para Hegel, diz respeito *unicamente* à época trágica dos gregos? A virtude da autenticidade indicaria tão somente um retorno a um velho ideal de autonomia (ainda que, paradoxalmente forjado na modernidade)? Uma ânsia pelo frescor da infância da humanidade, o sonho moderno com o ideal helênico? Estaria aí, na busca pelo frescor, o significado da recusa a uma moralidade de caráter cristão e racionalista — as “doenças do medievalismo”, como se referira Wilde? Talvez no fim — ou como dissera Nietzsche, após a superação do niilismo, que tornará possível a transmutação do leão em criança. Sob a perspectiva imposta por Trilling, o corte que destaca a virtude da autenticidade da virtude da sinceridade — corte do qual Wilde e Nietzsche são os grandes representantes —, não é o anseio por um tipo de autonomia que se afasta do ideal do homem esclarecido e moral de Kant, para se aproximar de um ideal *luminoso*, estético e heróico. Nesta ânsia, ambas as virtudes se confundem de maneira nebulosa: pois o ideal da felicidade conjugal identificado por Trilling em Shakespeare não é incompatível com uma autonomia que se apresente sob uma roupagem estética e heróica, antes o contrário. A cisão, representada neste excerto de Wilde, parece encontrar-se no elemento mais “sofisticado” e “rico” que deve ser acrescido ao ideal helênico — elemento que neste excerto se apresenta unicamente como exaltação da tentação, como compreensão de que o “pecar”, o transgredir é o meio de superação, de *purificação* da própria noção de pecado e com isso de certa condição heterônoma, a “mutilação do selvagem”. Como informa Nietzsche ao seu leitor, numa das suas mais conhecidas passagens, o seu “ofício” não é o de erigir “novos ídolos”, mas de derrubá-los. Os “ídolos”, ele, por sua vez, esclarece, são “todos os ideais”, e se o seu ofício é destruí-los, continua, é porque a “mentira do ideal foi até agora a maldição que pesou sobre a realidade”, tornando a “humanidade” “mentirosa e falsa até o mais fundo dos seus instintos”. Ao que parece, “a mentira do ideal” propagada por Nietzsche<sup>37</sup> está menos relacionada à exigência de que o espiritual ou interior se torne concreto, exterior numa singularidade autônoma, do que à negação de que o “espiritual” ou a “verdade” possa ser dotado legitimamente de um caráter universal e comum — tal como era o pretendido no caso da exigência pela virtude da sinceridade cujo problema se dava quando o caráter universal

---

37 Nietzsche, F. W. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 18.

e comum, caso do “falso coração” de Macbeth, estava corrompido na interioridade do indivíduo em questão.

Sob esta perspectiva, a autenticidade não pode ser uma virtude social, ao menos não social no sentido cristão ou democrático. O indivíduo autêntico tampouco como era o caso do herói antigo pode ser compreendido como a expressão individual do *ethos* seu povo, da sociedade na qual está inserido — antes seria o caso de afirmar o contrário, pois se ele é autêntico é justamente porque não o expressa, até mesmo porque efetivamente não há *ethos*, uma vez que não há universal. Não se deve pensar com isso que a virtude da autenticidade traga consigo o louvor a toda espécie de psicopatia ou patifaria supostamente autônomas — até mesmo porque tal “aspiração” dificilmente seria capaz de superar a Atlântida perdida do ideal helênico. Como bem alertou Zarathustra a um jovem que então corria o risco de virar uma espécie de Dorian Gray: “Mas não esse, o de tornar-se um bom, é o perigo que corre o homem nobre, senão o de tornar-se um descarado, um zombador, um destruidor.”<sup>38</sup> Transvalorar não é inverter, mas tampouco o reconhecimento de tal perigo conduzirá a uma confortável legitimação de alguma lei, sentimento, máxima ou princípio moral universal. A virtude aqui está ligada a um heroísmo que, de fato, como sugerira Hegel diz respeito a certa manifestação extraordinária do singular, do individual — a *diferença* é que, nos domínios da virtude da autenticidade, a singularidade deve ser autônoma ante qualquer universal, situando-se fora dos limites da eticidade, e portanto não *no mal*, mas *além do bem e do mal*. Talvez esta seja uma elucidação para o clamor com que Zarathustra encerra o seu diálogo com o jovem protótipo de Dorian Gray. No caminho para a criação de uma nova virtude que fosse capaz de forjar a própria interioridade e exterioridade e, com isso, uma nova autonomia, o “homem nobre”, suplica Zarathustra, deve conservar “sagrada” esta sua “mais alta esperança”, sob o risco de se tornar um “libertino”, para quem o “herói” é “objeto de raiva e horror”.

*Conheci homens nobres, ai de nós, que tinham perdido a sua mais alta esperança. E, então, caluniavam todas as altas esperanças. Descaradamente, então, viviam prazeres de breve duração e já não lançavam meta alguma para além do mesmo dia.*

---

38 Nietzsche, F. W. *Assim falou Zarathustra*. Tradução Mario da Silva. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2006, p. 70.

*‘O espírito é também volúpia’ — diziam. Então, partiram-se as asas do seu espírito, que, agora, rasteja por aí, emporcalhando tudo o que rói. Tinham pensado, outrora, em tornar-se heróis; não passam agora de libertinos. E o herói é, para eles, um objeto de raiva e horror. Mas, pelo meu amor e esperança, eu te suplico: não deites fora o herói que há na sua alma! Conserva sagrada a tua mais alta esperança! — Assim falou Zaratustra.<sup>39</sup>*

Face a tal clamor, talvez soe estranho associar as ideias de Nietzsche a uma violência tão crua como a contida na etimologia da palavra autenticidade. Como poderia Nietzsche, um filósofo que é fonte de referência a tantos pensamentos e práticas libertárias, uma referência no caminho de tantos “hiperbóreos” que se puseram a procurar o seu “verdadeiro eu”, ser o representante de uma virtude que apesar de nova, em alguma medida, ecoa o seu significado etimológico legitimando para a singularidade autêntica o direito à violência, o que inclui o assassinato e o suicídio? Na sua autobiografia filosófica, Nietzsche fez inclusive questão de declarar, certamente de modo jocoso, não ser “nenhum monstro moral”...<sup>40</sup> Por outro lado, numa das passagens mais dramáticas, o seu Zaratustra afirma que o destino do homem que pretende dar lugar ao além-do-homem, ao vir-a-ser do além-do-homem é o ocaso — ele diz ensinar “morrer a tempo”...<sup>41</sup> Esta associação parece assumir um tom mais sério quando a compreendemos a partir da pouco sentimental definição da vontade de poder — que, de acordo com o filósofo, seria a expressão do caráter primeiro e último de tudo o que existe, quer se apresente diretamente, quer sob algum disfarce no caso do homem. De antemão é interessante notar na citação a seguir que o criador do Zaratustra afirma estar indicando “o *fato primordial* de toda história”, embora como teoria possa ser considerado uma “inovação”:

*Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimentalista: a vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de próprias formas, incorporação, e no mínimo e mais comedido, exploração*

---

39 Idem.

40 Nietzsche, F. W. *Ecce homo*, op. cit., p. 17.

41 Nietzsche, F. W. *Assim falou Zaratustra*, op. cit., p.

— mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? [...] a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder. [...] A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, [...], é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria — como realidade é o fato primordial de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!<sup>42</sup>

Sob a perspectiva aqui apresentada, o clamor de que se seja *honesto consigo mesmo* que encerra o aforismo, consiste em certa exigência moral de que se reconheça que a interioridade humana, ou mais exatamente a própria, *honestamente*, não está de acordo com a moralidade instituída e, com qualquer forma de universalidade – seja esta de caráter cristão, iluminista, budista, judaico ou de qualquer outra espécie. Se, como dissemos acima, para Trilling o desdobramento definitivo da sinceridade em autenticidade reside na paulatina centralidade de um anseio por certo “estado de selvageria”, que além de garantir a autonomia — na verdade, justamente por isso —, impõe ao indivíduo autêntico o ofício de impor o seu domínio sobre tudo aquilo que se lhe interpõe, em Nietzsche todo este movimento, é possível suspeitar, está subsumido no conceito de vontade de poder. A honestidade, ou sob a terminologia aqui adotada, a *autenticidade* que Nietzsche incita no seu leitor visa ao reconhecimento de que a interioridade anseia por se impor ao que é exterior, ou dito de uma outra forma, de que a singularidade enquanto *viva* anseia por romper com qualquer universal — ou, mais precisamente, com qualquer singular disfarçado de universal — que vise submetê-la, abarcando-a. Ser autêntico, viver uma vida autêntica significa, em alguma medida, expressar-se como vontade de poder; o que leva a crer que para se ser autêntico não se pode abrir mão da violência — como diz Nietzsche, a exploração faz parte do que vive — e, com isso, daquilo que até então se chamou de *mal*, ainda que tentemos amenizar ao ponderar que no autor do *Zaratustra* tal violência seria de caráter eminentemente artístico. Amenidades à parte, vale lembrar mais uma vez de Wilde e a sagaz declaração com que encerra um de seus ensaios:

---

42 Nietzsche, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 154-155.

“As verdades metafísicas são as verdades da máscara”.<sup>43</sup> Sob uma terminologia nietzschiana, a máscara-metafísica, ou a verdade-máscara da metafísica, é tão-somente um disfarce da vontade de poder, uma transfiguração *doentia* — doentia na medida em que nega o seu próprio caráter de vontade de poder, resultado de um esgotamento de vida. O desvendamento da metafísica como máscara doentia da vontade de poder, do caráter da vida implica que a moralidade nela fundamentada deve ser descartada por uma nova moralidade que esteja de acordo com o próprio caráter da vontade de poder — e que, assim, deve ser múltipla e contraditória, pois, como disse Nietzsche, tudo o que é vivo deseja se impor, criar e, no caso do homem, o animal que valora, auto-criar-se. Sendo a autenticidade a busca pelo “verdadeiro eu”, pelo “tornar-se o que se é”, o que já não pode excluir a exterioridade, não parece forçado dizer que “a mais cara esperança” que Zaratustra incita no jovem “protótipo” de Dorian Gray tem, numa terminologia mais contemporânea, a autenticidade como o seu ponto central.

Nesta associação entre violência e autenticidade, Taylor vê não a virtude da autenticidade em si mesma, mas o que ele compreendeu como o agravamento ou consequência inevitável seu “desvio”. Ainda que a “autenticidade possa se desenvolver em muitos ramos”, nem todos, diz ele, são “igualmente legítimos”. Os “apóstolos do *mal*” que se seguiram a Nietzsche — dentre os quais inclui Antonin Artaud, George Bataille e “variações ‘pós-modernas’” como “Derrida, Foucault e seus seguidores” — não estão completamente errados: mas se desviaram ao esquecer todo o conjunto de demandas que envolve a autenticidade se concentrando exclusivamente em certos aspectos.<sup>44</sup> Daí que a pretensão com o seu *The ethics of authenticity* seja justamente a de recuperar a força moral do ideal originário da autenticidade, separando-o, para isso, do “desvio” que acarretou na sua deformação na contemporaneidade.

Para Taylor, Rousseau representa a verdadeira força moral deste ideal. O problema é que *já* em Rousseau o ideal da autenticidade traz consigo a relação que posteriormente irá desviá-lo em relativismo moral.<sup>45</sup> Rousseau, tal como nos informa Taylor, articula a noção de sentimento de existência à de liberdade autodeterminada, a qual ele define como a ideia de que “eu sou livre para decidir por mim mesmo o que me diz respeito, ao invés de ser moldado

43 Wilde, O. “The truth of masks: a note on illusion”. In: \_\_\_\_\_. *Intention*. Project Gutenberg eBook, 1997, p. 102.

44 Taylor, C., op. cit., p. 66.

45 Ward, B., op. cit., p. 72.

por influências externas.”<sup>46</sup> Isso implica que a “liberdade autodeterminada demanda que eu quebre a ligação com as imposições exteriores e decida unicamente por mim mesmo.”<sup>47</sup> O ideal de uma liberdade autodeterminada é, diz Taylor, de suma importância, pois embora se distinga, para ele, de maneira óbvia, do ideal da autenticidade, ambos foram confundidos, sendo esta confusão, uma das “fontes das formas desviadas da autenticidade”,<sup>48</sup> precisamente as que dizem respeito às manifestações mais elevadas e sofisticadas da cultura. Como bem explicita Ward: “[Taylor] localiza a origem do desvio na tendência da autenticidade de ir muito longe no que diz respeito à autonomia (liberdade autodeterminada)”.<sup>49</sup>

Tal como Trilling, Taylor também verá no criador do Zarathustra a expressão mais sofisticada e precisa deste desvio, que nega todos os “horizontes de sentido”, de tudo aquilo que é comum.<sup>50</sup> Taylor desenvolve a interpretação de que Nietzsche desvia o ideal originário da autenticidade ao justamente radicalizar as implicações da liberdade autodeterminada. A autenticidade de caráter nietzschiano representa de modo *radical* o tal do “deslocamento do acento moral” – que indica a passagem da sinceridade à autenticidade. No plano da liberdade autodeterminada não só a exigência de se estar em contato com a própria interioridade se tornou mais moral do que a própria moralidade, mas se tornou *recusa* à moralidade exterior, e indo um a passo além: a qualquer tipo de universalidade prática. Aqui vale lembrar a definição de Taylor de liberdade autodeterminada como a ideia de que “eu sou livre para decidir por mim mesmo o que me diz respeito, ao invés de ser moldado por influências externas” – o descarte das influências externas, quanto mais radical, mais redundante no corte das relações do indivíduo com a sua comunidade, até o ponto no qual nem a bondade natural pode ser admitida. Nesse sentido, é que, para ele, a autenticidade de caráter nietzschiano representa um desvio do ideal da autenticidade rousseauiana, ao invés de uma “orientação completamente nova”.<sup>51</sup> Em Nietzsche, o sentimento de existência rousseauiano

---

46 Taylor, C., op. cit., p. 27.

47 Idem.

48 Ibidem, p. 28.

49 Ward, B., op. cit., p. 102.

50 Taylor, C., op. cit., p. 60.

51 Ward, B., op. cit., p. 102.



se desdobra definitivamente na liberdade autodeterminada (ou no sentimento de ser forte como queria Trilling): sob a insígnia do mais central dos seus conceitos, a vontade de poder, o que para Taylor conduzirá, até nas formas mais moderadas, a uma “liberdade radical”.

A estratégia de Taylor para recuperar a força do ideal originário da virtude da autenticidade, o que é o mesmo que desvencilhá-lo do ideal da liberdade autodeterminada, parece ser dupla. De um lado ele defenderá a posição de que a relação do eu com os outros é inevitável para a formação da própria identidade – e para isso se valerá de uma reflexão sobre a linguagem, na qual o eu autêntico passa a ser concebido como “dialógico” ao invés de “monológico”.<sup>52</sup> De outro, defenderá a ideia de que a centralidade da virtude da autenticidade “desviada” inviabiliza a estruturação de uma sociedade que de fato garanta as condições de possibilidade para a realização deste ideal. Conforme declara, o seu objetivo é demonstrar que a opção por uma autenticidade que se afirme em detrimento de qualquer exigência posta a partir das nossas relações com os outros, ou de qualquer demanda que vá além dos desejos e aspirações do indivíduo particular é, ela mesma, autodestrutiva – isto é: destrói “as condições para se realizar o eu autêntico”.<sup>53</sup> Ao transformar a autenticidade numa espécie de máxima universal, Taylor consegue garantir que ao lado dela repousem os valores iluministas da igualdade, tolerância e compaixão — por ele subsumidos na sua ética do reconhecimento das diferentes identidades. A “revisão” da virtude da autenticidade empreendida por Taylor revela-se assim, conforme ensina Ward, como pretensão de fundamentar, para as sociedades contemporâneas, a “obrigação moral de tratarmos uns aos outros com respeito e compaixão.”<sup>54</sup>

Ainda que concordemos com Taylor a respeito de sua proposta ser apropriada, uma vez que imaginemos “discutir com pessoas que estão na contemporânea cultura da autenticidade, tentando moldar suas vidas à luz deste ideal”, não deixa de nos parecer paradoxal que ele tente garantir a universalidade da autenticidade — o que fundamenta as propostas políticas condizentes com a sua institucionalização — através de um raciocínio, cuja força reside na imemorial confiança no velho e bom princípio da não contradição. Paradoxal, porque a autenticidade ganha centralidade justamente a partir da

---

52 Taylor, C., op. cit., p. 33.

53 Ibidem, p. 35.

54 Ward, B., op. cit., p. 102.

falência concreta e teórica da racionalidade prática. Se os valores iluministas tivessem sido institucionalizados tal como se premeditava na aurora da modernidade, ou caso tivesse se tornado endêmica uma prática moral fundamentada na racionalidade, talvez não houvesse ocorrido o seu “desvio” ou ainda que houvesse certamente ele não teria sido suficiente para se transformar no “humor” de uma global cultura contemporânea. Até que ponto o “desvio” com o qual Taylor acusa Nietzsche não se trata apenas de uma constatação mais objetiva do que efetivamente se desdobra como realidade, a despeito de todos os discursos humanistas, liberais? Rotular Nietzsche de “apóstolo do mal”, sem enfrentá-lo, parece enredar Taylor na “psicologia dos ‘melhoradores da humanidade’” — “o inquietante problema” que Nietzsche diz ter perseguido “mais longamente”. Valendo-nos da síntese dada pelo próprio, os “melhoradores da humanidade” são aqueles que se propõem o “fazer moral” utilizando de meios fundamentalmente imorais: a *pia fraus*, mentira piedosa.<sup>55</sup> Taylor parece não duvidar do seu direito à velha mentira filosófica de que o “princípio da não contradição irá salvar o mundo” ou de que “o logos é o comum”, embora naturalmente tal assertiva só possa ser considerada uma mentira se pudermos nos livrar da esperança de que um dia essa profecia, por assim dizer, pré-socrática irá se realizar no futuro. Mesmo sendo um leitor tão assíduo de Dostoiévski, Taylor parece não ter considerado suficientemente, ao menos não no seu *The ethics of authenticity*, o ensinamento que decorre de todas as obras desse escritor que justamente Nietzsche disse ter sido o único psicólogo com o qual teve algo a aprender<sup>56</sup>: a de que a “razão e a ciência, hoje e desde o início dos séculos sempre desempenharam uma função auxiliar; e assim será até a consumação dos séculos”.<sup>57</sup>

Ao se imaginar discutindo com contemporâneos que compartilham do ideal da autenticidade, Taylor afirma que, numa situação como essa, não se estará abandonado a diferentes, múltiplos e contraditórios conjuntos de preferências e anseios individuais. Afinal podemos começar da pergunta sobre quais são as condições da vida humana que permitem realizar esse ideal e ao que a “compreensão apropriada deste ideal nos convoca”.<sup>58</sup> Este tipo de

---

55 Nietzsche, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 52-53.

56 Ibidem, p. 95.

57 Dostoiévski, F. M. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 248.

58 Taylor, C., op. cit., p. 32.

pergunta é o que lhe permitirá, posteriormente, garantir a saída confortável e conciliatória de que, para se assegurar a própria autenticidade, é preciso garantir que as dos demais estejam asseguradas. Ainda que estejamos aqui simplificando ao ponto da deturpação, é interessante observar o que o narrador das *Memórias do subsolo* de Dostoiévski, o homem do subsolo, teria a dizer sobre isso.<sup>59</sup> Sob a perspectiva do homem do subsolo, ao que parece, Taylor estaria, em alguma medida, propondo que toda a “ignomínia” que os homens cometeram e poderão cometer em nome de uma autenticidade que se confunde com liberdade autodeterminada decorre unicamente do fato de o indivíduo que visa a sua autorrealização “desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele deixasse de cometer as ignomínias”, já que compreenderia tratar-se de autenticidade desviada — ao que o homem do subsolo exclama: “Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura”, para em seguida continuar:

*Mas, em primeiro lugar, quando foi que aconteceu ao homem, em todos estes milênios, agir unicamente em prol da própria vantagem? [...] A vantagem! Mas o que é a vantagem? Aceitais acaso a tarefa de determinar com absoluta precisão em que consiste a vantagem humana? E se porventura acontecer que a vantagem humana, alguma vez, não apenas pode, mas deve até consistir justamente em que certos casos desejamos para nós mesmos a desvantagem? [...] tudo isso não passa a meu ver, de pura logística! Sem dúvida, afirmar essa teoria da renovação de toda espécie humana por meio do sistema das suas próprias vantagens, é a meu ver, quase o mesmo, que afirmar [...] que o homem é suavizado pela civilização, tornando-se por conseguinte, pouco a pouco, menos sanguinário e menos dado à guerra. De acordo com a lógica, se não me engano essa é a conclusão a que ele chega. Mas o homem é a tal ponto afeiçoado ao seu sistema de dedução abstrata que está pronto a deturpar intencionalmente a verdade, a descreer de seus olhos e seus ouvidos apenas para justificar sua lógica. [...] Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne. [...] O que suaviza, pois, em nós a civilização? A civilização elabora no homem apenas uma*

---

59 De acordo com Ward é justamente “o Rousseau que investiga a si mesmo e se expressa nas *Confissões* e *Devaneios*, quem Dostoiévski tem em vista na confissão do homem do subsolo, quando se trata da sua busca pela própria individualidade autêntica” (Ward, op. cit., p. 104).

*multiplicidade de sensações e... absolutamente nada mais.* E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue.<sup>60</sup> [grifo nosso]

O que Dostoiévski representa em praticamente todas as suas obras é a busca pelo eu verdadeiro, que em nada está relacionado com a comunidade, com a imitação do comum, com o divino — já que o comum, o tradicional, o divino são, sob a ânsia da autenticidade, desdenhados como meras cópias, enquanto o homem passa a ser medido com a métrica da obra de arte —; ou nas palavras do homem do subsolo: a busca pelo desenvolvimento único, autêntico da multiplicidade própria conduz antes a uma desfiguração da humanidade do que a uma transfiguração do homem em deus, ou em além-do-homem como pretendia Zaratustra. A busca pelo que contemporaneamente designamos de autenticidade é representada artisticamente por Dostoiévski como a contínua desfiguração do homem no homem, o indivíduo se despoja continuamente da sua humanidade, dos seus atributos comuns em busca do que nele há de original, autêntico, único — o que é representado de modo mais ou menos heroico no que o próprio Dostoiévski designou de *tipo* homem do subsolo. A escolha de Taylor por uma subjetividade necessariamente dialógica em detrimento de uma monológica, pressuposta pela autenticidade desviada, revela a leitura de Dostoiévski e, certamente a da interpretação de Bakhtin, cuja tese central é a de que Dostoiévski teria sido o criador do romance polifônico em detrimento do romance monológico europeu. De todo modo, não nos parece possível, sob o impacto da leitura dostoiévskiana, conciliar o anseio pela autenticidade com uma vida que respeite os laços comuns, com um homem que seja capaz de criar laços comuns.<sup>61</sup> Para Dostoiévski não há redenção na busca da autenticidade, pois Deus é necessário à vida humana. O Cristo, a “Palavra feita carne», é o modelo ideal, porque divino e perfeito, e o destino do homem que busca “tornar-se o que se é” consiste na imitação de Cristo que se deve dar não pela racionalidade, mas pelo sentimento de

60 Dostoiévski, F. M. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 32-33; 35-36.

61 Na seção “Dostoevsky’s Dialogic Self” do seu capítulo “Authenticity”, Ward desenvolve como a elaboração empreendida por Taylor de uma autenticidade dialógica reflete, como seria o caso também em Bakhtin, um “otimismo injustificado”, caso se leve em consideração a obra dostoiévskiana em si mesma: “A natureza dialógica do eu revelada por Dostoiévski não é por si só suficiente para justificar a esperança de que a busca pela autenticidade anda de mãos dadas com o reconhecimento dos nossos laços morais com os outros.” (Ward, B., op. cit., p. 103; p.106)

humildade e pelo trabalho. Mas tudo isso é certamente russo, demasiado russo e moscovita, para os ouvidos, como diz Taylor, das pessoas que estão na moderna cultura da autenticidade — não há como negar. É tarde demais para se levar a sério este tipo de proposta, além de muito arriscado. Como ensina o mesmo Dostoiévski, no homem educado sob os moldes da cultura europeia — e que portanto anseia pela autenticidade — o retorno à religiosidade, talvez com exceção de *Crime e castigo*, é impossível, não passa de política, que em casos extremos, e o extremo para Dostoiévski é uma regra da autenticidade, chegará ao ponto de um fanatismo nacionalista, mesmo se o caráter nacionalista não estiver evidente.<sup>62</sup> Por isso, soa um tanto estranho que Bruce Ward, na sua tentativa de Redimir o Iluminismo (título da sua obra), proponha, declaradamente a partir das ideias representadas artisticamente por Dostoiévski, que a ânsia pela autenticidade — que, para o escritor russo, conduz necessariamente à desfiguração — só “pode ser transcendida, [...] através do caminho da *kenosis* cristã, onde se alcança o próprio eu através de uma *autoentrega* ao invés de uma *autoafirmação*.”<sup>63</sup>

Não pretendemos aqui esgotar o assunto. Talvez Taylor tenha na sua filosofia elementos para contornar esse tipo de acusação. Talvez o bom senso seja mesmo, como disse Descartes, o que há de melhor distribuído entre os homens. Enfrentar a pertinência da universalização da virtude da autenticidade de modo a ser possível a sua institucionalização e politização não foi aqui o nosso propósito.

## Referências

- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética* [I, II, III e IV]. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução Mario da Silva. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2006.

---

62 Autorreferência.

63 Bruce, W., op. cit., p. 107.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SHAKESPEARE, W. *Othello*. Disponível em: <[http://www.shakespeare-online.com/plays/othello\\_1\\_1.html](http://www.shakespeare-online.com/plays/othello_1_1.html)>. Acessado em: 4 maio 2017.

\_\_\_\_\_. *Macbeth*. Disponível em: <[http://www.shakespeare-online.com/plays/macbeth\\_1\\_7.html](http://www.shakespeare-online.com/plays/macbeth_1_7.html)>. Acessado em: 4 maio 2017.

TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

TRILLING, L. *Sincerity and authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press, [s/d].

WARD, B. *Redeeming the enlightenment: Christianity and the liberal virtues*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

WILDE, O. *The picture of Dorian Gray*. Victoria: McPherson Library, Special Collections University of Victoria, 2011

\_\_\_\_\_. The truth of masks: a note on illusion. In: \_\_\_\_\_. *Intention*. Project Gutenberg eBook, 1997.