

MESTRADO EM FILOSOFIA
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

A Ética da Autenticidade: Pensar o estigmatizado no imaginário social

André Silva Rocha

M

2023



André Silva Rocha

A Ética da Autenticidade: Pensar o estigmatizado no imaginário social

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela
Professora Doutora Maria João Couto.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2023

André Silva Rocha

A Ética da Autenticidade: Pensar o estigmatizado no imaginário social

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela
Professora Doutora Maria João Couto.

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

À minha pequena comunidade

Sumário

Declaração de honra	3
Agradecimentos	5
Resumo	8
Abstract.....	10
Introdução.....	12
1. O grande desenquadramento	19
1.1. A queda de Deus e a Era Secular.....	21
1.2. A encruzilhada entre liberais e comunitaristas	25
2. A nova ordem moral	34
2.1. Inventar o povo como um novo agente coletivo	37
2.2. A imaginação da existência social	47
2.2.1. Ética da autenticidade	51
3. Os “inimaginários” sociais.....	60
3.1. Negligência da felicidade do pequeno número	62
3.2. O maior limite não é agir, mas contemplar	75
Considerações Finais	84
Referências Bibliográficas	86

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 16 de setembro de 2023

André Silva Rocha

Agradecimentos

Tentando ser sucinto nos agradecimentos, menos por ingratidão que por economia, uma vez que eles estão mais presentes nos sorrisos trocados pessoalmente que nos métodos mais formais, devo no entanto formalizar os agradecimentos da seguinte forma: a nível institucional, estou grato à Faculdade de Letras da Universidade do Porto: a todo o corpo docente e não-docente com quem me fui cruzando e que me possibilitaram a conclusão deste ciclo de estudos, destacando, pela inspiração por ética e filosofia política, as professoras doutoras Lídia Pires e Paula Cristina Pereira; e à valência Trilho, unidade de apoio à toxicodependência da Santa Casa da Misericórdia de São João da Madeira, pelo acompanhamento e integração junto de uma comunidade complexa, destaco as psicólogas Branca Correia e Priscila Almeida.

Aos colegas de mestrado em geral, porque um mestrado é tão mais proveitoso quando partilhado por colegas, destacando, pela proximidade e afinidade, o Tiago, a Maria e o Luís.

Aos meus familiares mais próximos, que, a nível pessoal, tiveram um esforço acrescido para que eu conseguisse a concretização da dissertação.

Agradeço também, e de forma particular, à orientadora da presente dissertação, a professora doutora Maria João Couto. A sua orientação foi fundamental para iluminar o rumo deste trabalho, que passou por momentos de desorientação e desânimo, e situá-lo no espetro da filosofia. Pela revisão textual da dissertação, a Leonor Hungria foi capaz de um esforço incrível e uma disponibilidade que me deixou extremamente grato.

E, finalmente, à minha pequena comunidade, a quem dedico esta dissertação. Àqueles com os quais fui trocando os tais sorrisos e absorvendo inspiração para mergulhar nesta aventura, desde a primeira professora de filosofia do secundário até aos utentes do Trilho que, por variadíssimas formas, me foram inspirando e, conjuntamente com as circunstâncias pelas quais fui passando e ultrapassando, me proporcionaram vontade e coragem a abraçar este grande desafio.

Resumo

Com a modernidade, dá-se o apogeu de uma nova era. Com a queda de Deus, instaura-se uma nova ordem moral e secular, com uma distinta abordagem pelos agentes coletivos, implicando as tradições, o sentido de comunidade e a espiritualidade. Trata-se de uma ordem radical, por se afastar da ordem metafísica que revestia a sociedade. Nasce daí diversos confrontos, dos quais destacamos a autoridade moral de cada indivíduo – por posições assumidamente liberais – em confrontação com o sentido de bem comum, onde a moralidade é desenvolvida em comunidade e enraizada por tradições – defendida pelos comunitaristas.

A nova ordem moral, que se apresenta como livre, desprendida de hierarquias e supridora de exigências “superiores”, também se revelará inventora de um novo agente coletivo, este identificado como individualista, valorizador da razão instrumentalizada e alienado da esfera política; é, por outro lado, dotado da faculdade de independência pessoal e sentido mobilizador de ação comum. Tais características atuam no entendimento coletivo, moldam o imaginário social e vão possibilitar a proposta de uma ética da autenticidade: uma ética baseada num ideal válido, com racionalidade e com possíveis consequências. A autenticidade tayloriana prefigura-se na procura pela autorrealização que, ao exigir laços com outros, necessita de reconhecimento.

Nem todos parecem inseridos numa sociedade. A mesma pode ser extremamente violenta para com determinados sujeitos (como o caso dos pobres e idosos) ao ponto de os estigmatizar. Essas anormalidades sociais serão exploradas no sentido de questionar se tais sujeitos estigmatizados terão acesso à sua autenticidade, qual a responsabilidade social no fenómeno de estigmatização e que propostas

poderiam atuar no imaginário social de forma a abranger todos. A busca transversal do sentido de caridade pelo outro é um ato apenas misericordioso ou será o modo de prosperidade comum?

Palavras-chave: autenticidade, estigma, imaginário e caridade.

Abstract

With modernity, a new age flourishes. With the fall of God, a new moral and secular order was established, with a distinctive approach by the collective agents that implicates traditions, the sense of community and spirituality. It's a radical order because it rules out the metaphysical order that pervades society. Of the diverse conflicts that emerge from this point, we emphasise the individual moral authority – the liberal – in opposition to the sense of common good, by which morality is developed within communities and rooted in tradition – the communitarian.

A new moral order, not only presents itself as free, without hierarchy nor divine demands, but it will also create the new collective agent, an individualist one, that values the instrumentalized rationality and is alienated from the political sphere; it is also gifted with personal independency and mobilizing sense for common action. Those characteristics operate in the collective conception, shapes the social imaginaries and will allow the ethics of authenticity: one based on a valid ideal, with rationality and possible consequences. The taylorian authenticity foreshadows in the search for self-realization that requests ties with others and recognition.

Not everyone seems to insert into society. Society can be extremely violent with specific people (like the poor and the elderly), stigmatizing them. Those social abnormalities will be explored in order to find if stigmatized people have access to authenticity, what is the social responsibility for stigmatization and proposals that could act on social imaginaries in order to include everyone. Is the universal search for charity just an act of mercy act or the road to common prosperity?

Keywords: authenticity, stigma, imaginary and charity.

Introdução

Charles Taylor, em *Hegel e a sociedade moderna*, diz-nos que: “quando pensamos num ser humano, não o concebemos simplesmente como um organismo vivo, mas como um ser que pode pensar, sentir, decidir, emocionar-se, reagir, estabelecer relações com os outros, e isto tudo implica uma linguagem, um conjunto correlato de maneiras de experimentar o mundo, de interpretar os sentimentos, de compreender as relações com os outros, com o passado, com o futuro, com o absoluto e assim por diante.” (como citado em Pinheiro, 2017, pp. 114-115).

A presente dissertação vem-se a revelar como o reflexo de um aprofundamento de tais características humanas a que Charles Taylor faz alusão: a capacidade de sentir, de emocionar e de reagir e de estabelecer relações com outros. Durante este aprofundamento, durante o convívio de proximidade com outros, vão surgindo *outros* diferentes: vão surgindo pessoas que têm algo especial, porque a sua linguagem (no sentido lato¹) tem subtilezas distintas da linguagem que melhor conheço – as suas linguagens foram apreendidas com diferentes recursos e, por isso, nem sempre são compreendidas. Esta dissertação tem também a ver com relações, com relações com quem me “cativou”, com relações com o meu passado e com o futuro e o absoluto.

Como principais influências realço o facto de, na minha experiência profissional, estabelecer uma relação próxima com uma comunidade muito específica: consumidores de substâncias psicoativas em fase de desintoxicação e integração social. O contacto particular com este tipo de população veio a revelar-se

¹ Taylor refere linguagem no sentido lato como forma de nos exprimirmos através da interação com outros – “outros significativos” que será referido também no segundo capítulo (Taylor, 2009, pp. 46-47).

extremamente construtivo e mergulhou-me numa realidade que desconhecia por completo.

A transformação pessoal derivada do contacto de proximidade junto da população referida está relacionada com uma mudança de entendimento desta comunidade. O anterior pressuposto de que tais indivíduos assumiam comportamentos desviantes por opção própria – indivíduos mandriões, boémios, inconsequentes, desprezíveis e desrespeitosos – no fundo, pessoas delinquentes, veio a revelar-se infundado de forma desconcertante. Aquando do estabelecimento de um contacto mais individualizado, abre-se um espaço que não se obteria por outras vias, revela-se um espaço de escuta onde eu mesmo me senti “uma caixa de ressonância na qual o outro *se liberta falando*.” (Han, 2018, p. 88). Quando escutava as histórias e vivências dessas pessoas, percebi o rumo ordinário² que elas tiveram no passado. Percebi também que os comportamentos desviantes atuavam como um antídoto a determinado acontecimento grave ou a uma acumulação de perdas de “horizontes de sentido”³. Tornou-se evidente que, por exemplo, o que tornaria mais suportável a um ser humano a sobrevivência em condições de privação das necessidades básicas de segurança, higiene, conforto, justiça social e saúde seria o consumo de substâncias aditivas. Desta forma, o que se veio a mostrar desconcertante reside no facto de que a adoção de comportamentos aditivos não tem tanto a ver com um *tipo* de pessoa, como com o estado em que a pessoa se encontra no mundo que o rodeia. Ou seja, revelou-se-me inquietantemente natural e incomodamente aceitável que, naquele *estado* e naquelas circunstâncias, possivelmente muitíssimos seres humanos poderiam ter uma atitude semelhante.

Perante o cenário apresentado, fica por entender a razão pela qual um grande grupo social entende os comportamentos desviantes como sendo completamente

² Pela dupla aceção da palavra, aqui tem a significância: “que está dentro da ordem natural das coisas; normal/costumeiro, vulgar, habitual, comum/que não se distingue dos demais; que não apresenta particularidade notável” - Porto Editora – ordinário no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2022-09-10 12:46:22]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ordinario>

³ Recorro aqui a uma expressão de Charles Taylor.

voluntários⁴. Por que razão fica tão afastada a inquietação: “Aconteceu com aquele indivíduo, mas poderia ter acontecido comigo?”

A miséria, a pobreza e o estigma social não se deve cingir ao âmbito da psicologia e do apoio social. O grande impacto do “imaginário social” tayloriano, que será explanado ao longo desta dissertação, vem dotar a sociedade de responsabilidade por estados e comportamentos de sujeitos específicos. Tratam-se de termos com impacto na ordem moral e política. O ponto de partida já não é reconhecer que há falhas, mas sim potenciar o debate sobre quem é o responsável sobre o quê; é potenciar o debate sobre as falhas sociais como causadoras de miséria, pobreza e sujeitos altamente estigmatizados. Se um sujeito é estigmatizado por inerência social, então o tema atinge o espectro da moralidade e da política e, por conseguinte, o meu interesse e motivação em abordá-lo filosoficamente.

Em traços gerais, proponho-me a apresentar o enquadramento histórico referente à Era Secular, segundo a perspectiva tayloriana, bem como o atual debate entre duas posições filosóficas contemporâneas – liberalismo e comunitarismo. Aproximarei a investigação da segunda posição, que se virá a mostrar mais relevante para a compreensão da argumentação de Charles Taylor. Proponho-me igualmente a aprofundar o trabalho deste filósofo nos temas referentes a posturas de ordem social e reflexões sobre alternativas ao individualismo. Proponho-me, por fim, a expor uma articulação dos indivíduos estigmatizados no coletivo social, pelo papel que ocupam e culminando com propostas sociopolíticas que poderiam minimizar a sua vulnerabilidade.

Ao longo de toda a dissertação será tida em consideração a distinção entre os termos *indivíduo* e *sujeito*. A abordagem ao ser humano enquanto *indivíduo* representa uma posição íntima e circunscrita à própria esfera de cada um. O *indivíduo*

⁴ Cf. *La perception de la misère en Europe*, Bruxelas, CEE, março de 1977 (Paugam, 2003).

vê-se e habita o meio segundo as suas faculdades, competências, crenças e desejos – é um ser em autoconstrução e auto-reflexivo. Já por *sujeito* entende-se uma abordagem ao ser mais próxima das posições taylorianas: o *sujeito* é aquele que possuiu uma tradição e uma cultura nas suas raízes, ele articula valores incorporados nas sociedades, é dependente e influenciado. Por sua vez, é também um ser exposto e, por isso, um ser que está sujeito àquilo que a inferência social irá impactar nele. Será também dada preferência ao termo *caridade* em detrimento de *solidariedade*. Embora a epistemologia do termo *caridade* – *caritas* – seja mais próxima da religiosidade e do amor divino, neste caso pretende-se um afastamento da conotação eclesiástica. Antes, essa preferência prende-se pela proximidade ao que Chung Han refere por “tempo do outro”. Com o emprego do vocábulo *caridade*, pretende-se, assim, aludir a um relacionamento harmonioso e próximo, de atenção ao rosto do outro, à sua cara.

A estrutura desta dissertação de mestrado está dividida em três capítulos, os quais serão harmonizados, na sua introdução, com citações de obras literárias. O capítulo inicial analisa o enquadramento social e ideológico que a modernidade veio instaurar. O confronto entre liberais e comunitaristas serve de contexto histórico para aquilo que Taylor vem a referir como “desenquadramento”. Esta falta de enquadramento está relacionada com ruturas em qualidades humanas vitais como é o caso da tradição, do sentido de comunidade e da espiritualidade, podendo assim estar na origem de uma nova ordem moral que não se revela suficientemente capaz de atuar contra as desigualdades dos mais vulneráveis. Após o desenquadramento, é tida uma abordagem à Era Secular. Em Taylor, a secularidade atinge uma maior latitude que a “queda de Deus”, visto que esta vem renovar a natureza hierárquica das organizações sociais como o caso da noção de “Cadeia do Ser”. Termino o capítulo inicial com o debate entre liberais e comunitaristas pelo facto de ser a ignição que acenderá a chama da autenticidade. Para Taylor, a autenticidade será uma proposta cujos pressupostos liberais se articulam numa comunidade e, como tal, reconheci a relevância da abordagem deste confronto.

O capítulo seguinte trata de um aprofundamento das obras *Imaginários sociais modernos* e *A ética da autenticidade*, do filósofo Charles Taylor, no sentido de apresentar as implicações da nova ordem moral na sociedade.

A nova ordem moral, tal como nos é apresentada por Charles Taylor, mostra-se inerente ao ser e, por conseguinte, é dotada de uma componente “ôntica”. Este ser que age é referido pelo autor como agente coletivo e a investigação passará por uma análise do novo agente coletivo sobre características tidas por “maleitas” (individualismo, primazia da razão instrumental e uma fragmentação potenciadora de perdas na liberdade), assim como características valorativas (independência pessoal e capacitação de ação comum na esfera pública). Este agente coletivo, em transformação na modernidade, relaciona-se socialmente por meio de recursos linguísticos de compreensão comum, como tal, é passivo de construir uma imagem de ordem moral que pode ser partilhada por um grande grupo. O chamado “imaginário social” a que Taylor se refere possui uma forte dimensão contemplativa que dá sentido à ação e, por via de uma busca interior como resposta ao fenómeno social de contemplação, chegamos à ética da autenticidade.

No subcapítulo 2.2.1, específico sobre a ética da autenticidade, serão abordadas as três ideias fundamentais presentes na obra com o mesmo nome: a autenticidade como um ideal válido, possuidor de racionalidade e cuja reflexão poderá ter consequências. Taylor argumenta que autenticidade se relaciona com a faculdade pessoal de autorrealização num rumo de valorização do que é original em cada indivíduo e a sua necessidade de reconhecimento.

Por fim, terminamos com um capítulo sobre a investigação dos fenómenos de estigma social (tendo como base as obras de Goffman: *Estigma* e de Paugam: *A desqualificação social: Ensaio sobre a nova pobreza*), os impactos dos mesmos no sujeito vulnerável, os seus reflexos na sociedade (recorrendo também à filósofa Adela Cortina: *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* e de Aquilino

Cayuela: *Vulnerables: Pensar la fragilidad humana*) e a confrontação entre tais fenómenos com a proposta ética teórica tayloriana.

Os “inimaginários” sociais – pretendemos que seja uma reflexão sobre a incapacidade do sujeito estigmatizado de se autorrealizar. De que forma conseguirão os sujeitos mais vulneráveis desenvolver tal ideal moral de autenticidade? A investigação prosseguirá pela obra de Aquilino Cayuela, que nos apresenta um sujeito condicionado pela indigência, no sentido de que está em contínua privação e, por isso, se apresenta vulnerável. Além desta conceção transversal ao sujeito, será aprofundado o estado mais profundo de vulnerabilidade pela via do estigma. A abordagem do sujeito estigmatizado, como nos é fundamentado por Goffman, relaciona determinado atributo com o estereótipo e a relevância da sua análise para a presente dissertação prende-se pelo facto de que os atributos negativos responsáveis pelos estereótipos residem na conceção social de tais atributos. Ou seja, existe uma responsabilidade social impactante ao sujeito estigmatizado que o limita ao reconhecimento e poderá colocar entrave à manifestação da sua autenticidade. A título exemplificativo serão analisados dois casos de estigma social: a pobreza e a velhice, pelas razões de que há algo de novo sobre o modo como a sociedade olha para tais casos na Era Secular e pelo facto de que a natureza de tais características não seriam fatores óbvios de estigma (pelo menos, não tão óbvios como seriam os distúrbios funcionais ou distúrbios psicológicos).

O flagelo do estigma social vem revelar o limite à contemplação entre sujeitos. Sob este prisma, será fundamentado o facto de que a autenticidade poderá não ser suficientemente abrangente a sujeitos estigmatizados. Será talvez necessário uma ética mais robusta que poderá aparentar transcender a natureza humana, como nos diz Pierre Leroux. Para atuar sobre o estigma, poderá ser necessário uma ética cordial, como nos apresenta Adela Cortina, uma ética que nos “ob-liga”, uma obrigação que estabelece laços de ligação entre pessoas, uma ação justa que implique a razão e o coração: o afeto, a inteligência, o talento e o espírito.

Diz-nos Taylor que: “[a] presente situação parece apelar a uma luta complexa e multiforme, intelectual, espiritual e política (...). Como disse Pascal acerca dos seres

humanos, a modernidade é caracterizada pela *grandeur* assim como pela *misère*. Só uma perspectiva que abranja uma e outra nos poderá dar a visão justa da nossa época, de que precisamos para elevar à altura do seu maior desafio.” (Taylor, 2009, p. 123).

1. O grande desenquadramento

“O fatalismo na história é inevitável para a explicação de fenómenos irracionais (isto é, aqueles cuja racionalidade nós não compreendemos). Quanto mais tentamos explicar racionalmente esses fenómenos da história, mais irracionais e incompreensíveis se tornam para nós.

Cada pessoa vive para si, usa a liberdade para alcançar os seus objetivos pessoais e sente com todo o seu ser que pode fazer ou não fazer em dado momento uma determinada ação; mas, assim que a pratica, logo essa ação, cometida num certo momento, se torna irreversível e passa a ser património da história, na qual tem um significado que não é livre, mas predestinado.

Há dois lados da vida em cada pessoa: a vida pessoal, que é tanto mais livre quanto mais abstratos forem os seus interesses, e a vida espontânea, gregária, em que o homem cumpre inevitavelmente as leis que lhe são prescritas.

O homem vive consciente de si, mas serve inconscientemente de instrumento para atingir objetivos históricos, de toda a humanidade. Um ato cometido torna-se irreversível, e o seu efeito, coincidindo no tempo com milhões de atos de outros homens, adquire um significado histórico. Quando [sic] mais alto está o homem na escala social, quanto maior o número de pessoas a quem está ligado, mais poder tem sobre as outras pessoas, mais evidente é a predestinação e a inevitabilidade de cada um dos seus atos.

«O Coração do rei está na mão de Deus.»

O rei é escravo da história.

A história, ou seja, a vida inconsciente, comum, gregária da humanidade, utiliza cada momento da vida do rei para si própria como um instrumento dos seus objetivos.” (Tolstoi, 2013).

Em *Imaginários Sociais Modernos*, Charles Taylor intitula um capítulo de “O grande desenquadramento” como referência ao contexto que atuou de forma impactante na construção do imaginário social da modernidade.

O termo escolhido pelo filósofo revela-se interessante por se alhear de uma conotação ainda mais negativa que teria, por exemplo, um termo recorrentemente

utilizado para descrever o estado da modernidade: “decadência”⁵. Desenquadramento aproxima-se mais de uma situação desajustada ou insuficientemente ajustada às exigências da modernidade e que vêm a refletir-se na contemporaneidade, que propriamente uma descrição crítica de posicionamento partidário ou opositor. O distanciamento que ainda não conseguimos alcançar face à presente época em análise, a falta de história que não temos relativamente à era digital e à causa climática, são merecedores de alguma cautela a uma interpretação social e política. Porém, há fatores que conseguem ser apreendidos quando proporcionam um afastamento da nossa natureza humana, é possível perceber quando determinada sociedade rum a num sentido que aparenta enquadrar-se com aquilo que corresponde ao que é estruturante ao ser humano ou quando rum a num sentido que se revela distante de pilares importantes e já identificados como sendo essenciais para o ser humano. Antecipo já alguns que serão aprofundados, como a tradição, o sentido de comunidade e a espiritualidade.

Para Taylor, o que vem desenquadrar a ordem moral e social da modernidade prende-se com fatores de cariz identitários: aquilo que o filósofo refere como enquadramento social relaciona-se com a identidade de determinado sujeito num determinado grupo. O sujeito concebe uma imagem de si próprio que se encaixa numa matriz, essa forma de se ver enquadrado num grupo social é que vai determinar a perceção da sua existência social.

As sociedades ocidentais pré-modernas, ou que antecederam o Período das Luzes, enquadravam a ação sob uma perspetiva de grupo: “O agente primário da acção religiosa vital (...) era o grupo social como um todo, ou algum agente mais especializado, reconhecido como atuando em lugar do grupo. Na religião antiga, relacionamo-nos com Deus, antes de mais, enquanto sociedade.” (Taylor, 2010, p. 60). O autor defende que, além do tipo de ação coletiva cuja ordem social tenderia a ser “sacrossanta”, há uma maior profundidade na conceção do sentido e valor da ação

⁵ “[C]onsidera-se toda a era moderna a partir do século XVII como uma longa decadência” (Taylor, 2009, p. 17).

que cada sujeito teria para consigo mesmo: trata-se de que a concepção que possuíam de si mesmos não era independente da coletividade – da “matriz social”. A própria coletividade era fundamental para a eficácia do ritual, a ação era coletiva e com papéis específicos a desempenhar pelos vários grupos de participantes. Com raízes profundas na componente religiosa, o sujeito pré-moderno vê-se associado a um grupo de pertença numa sociedade, ou seja, a sua existência não é pensada nem fora desse grupo nem independente desse grupo.

Na modernidade, surge o afastamento desta enorme ordem cultural-religiosa e instaura-se “uma nova autocompreensão da nossa existência social, que concedeu ao indivíduo um primado sem precedentes” (Taylor, 2010, p. 58). As novas influências, ao potenciar a nossa capacidade abstrata de nos imaginarmos fora do contexto social, refletem “a medida do nosso desenquadramento”. Taylor identifica três dimensões do enquadramento que tendem a entrar em rutura progressivamente: a ordem social – através de uma perspetiva pensada de modo independente do grupo social como o caso das espiritualidades axiais⁶ – o cosmos – a incapacidade de relação com algo superior, mais elevado ou sobrenatural – e o bem humano – a relação com o ritual como potenciador de melhorias, curas ou esperança de tratamento das dores e dos sofrimentos humanos.

1.1. A queda de Deus e a Era Secular

A queda de Deus teve na sua origem variados fatores. Joaquim Pinheiro realça o agravamento de guerras internas e externas à grande instituição religiosa que era a Igreja Católica (Pinheiro, 2017). Havia-se criado divergências teológicas estruturantes

⁶ “À luz da perspetiva moderna, é como se as espiritualidades axiais fossem impedidas de suscitar o seu pleno efeito desenquadramento, porque foram, por assim dizer, reprimidas pela força da vida religiosa da maioria, que persistia firmemente no molde antigo. Suscitaram uma certa forma de individualismo religioso, mas este foi o que Louis Dumont chamou de alvará para “*l’individu hors du monde*” (indivíduo trans-mundano). Ou seja, era o modo de vida de minorias elitistas e, de certa forma, era marginal ou estava em tensão com o “mundo”, significando este não apenas o cosmos que está ordenado em relação ao mais elevado ou ao sagrado, mas também a sociedade que está ordenada em relação ao cosmos e ao sagrado” (Taylor, 2010, p. 67).

que comprometeram o reconhecimento da unicidade da Igreja e da sua autoridade sobre o governo das nações. A falta de um “tribunal moral comum” potenciou desentendimentos éticos e políticos que promoveram terreno fértil a novas teorias políticas e de direito natural. No século XVII, com o intuito de colmatar a desordem instaurada, o direito natural ganha um novo entendimento e o Estado assume cada vez mais o papel absolutista. Adensava-se a Era Secular.

Taylor não recorre ao termo “secularidade” apenas pelo seu significado comum, que indica a remoção de Deus – desde a componente religiosa a qualquer forma de espiritualidade – do espaço público. Esta perspetiva clássica associa-se ao fenómeno de subtração que J. Pinheiro explica como uma teoria que assenta na seguinte premissa: “uma vez desvanecidas as ilusões religioso-metafísicas, os seres humanos descobrem que são simplesmente humanos e que não podem seguir outros princípios normativos senão os da ordem moral moderna.” (Pinheiro, 2017, p. 235).

O conceito de secularidade em Taylor é mais denso, é novo e sem precedentes. Para o filósofo, a secularidade que se tem vindo a instaurar é radical, uma vez que, com o avanço da Era Secular, detetou-se “uma deslocação na nossa compreensão do fundamento da sociedade” (Taylor, 2010, p. 96). O que dá originalidade à Era Secular é o facto de que a ideia de sociedade deixa ou afasta-se da ordem metafísica que encarna a sociedade, ou seja, aquilo que Lev Tolstoi⁷, na citação da obra *Guerra e Paz* com que introduzi este capítulo, chama de “história”, tem a ver com algo que está para lá da ação comum e do controlo de cada membro de uma sociedade. Em Tolstoi, *história* não é só o passado das ações humanas, mas pertence à dimensão da vida gregária. Este termo – gregário – está relacionado com membros de uma congregação ou súbditos de um rei⁸, descreve um grupo que obedece, que respeita ou se rege por

⁷ O nome deste autor aparece escrito de variadas formas, opto por utilizar a forma tal como está na obra que utilizei na investigação.

⁸ Segundo o dicionário da Porto Editora, grei: 1. rebanho de gado miúdo; 2. conjunto dos membros de uma paróquia ou diocese; congregação; 3. sociedade; partido; 4. (antiquado) o conjunto dos súbditos de um rei; 5. (antiquado) povo; nação. Do latim *grege-*, «conjunto de indivíduos da mesma espécie». Em: Porto Editora – grei no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto.

uma lei. Nessa citação, o próprio rei é possuidor de uma vida gregária – ele mesmo é súbdito de algo, o rei obedece às leis da *história*. Tolstoi hiperboliza com o termo “escravo”, ao referir que um rei é escravo da *história*, colocando a figura principal de uma sociedade, de um reinado, num papel de submissão a algo maior que é comum a todos e que se serve do rei, instrumentalizando-o. *História* é, neste sentido, uma entidade independente com uma finalidade, com objetivos, que à luz da nossa racionalidade se tornam irracionais e incompreensíveis para o nosso entendimento, há, por isso, algo de transcendente na *história*.

Também Taylor identifica que, na pré-modernidade, havia necessariamente a sujeição de um grupo a uma lei estabelecida de uma forma hierárquica como parte daquilo que o filósofo designa por “Cadeia do Ser”, ou Deus ou uma lei tradicional. As ideias que pairavam sobre determinada sociedade pré-moderna podiam ser corporizadas por elementos da realeza, aristocracia ou do clero, mas superavam essa corporeidade e tornavam-se uma entidade prévia a qualquer ação comum. O filósofo refere o exemplo tribal: uma tribo não se rege necessariamente por uma lei fixa e imutável ao longo dos tempos, essa lei vai sendo alterada de acordo com a vivência comum dessa tribo, mas é fator presente e é compreendida pelos membros dessa mesma tribo. Numa tribo, a ação comum não é possível sem a compreensão comum da lei que a estrutura, por conseguinte, ação comum não está apenas assente na vontade comum, para tal acontecer é imperativo uma partilha de entendimento comum e a pertença a algo além do grupo físico de sujeitos. Igualmente à esfera pública moderna, a ação comum é tida por agentes que também se relacionam com ordenamentos prévios já estabelecidos, porém este *algo* é proveniente de agentes que gozam de idêntico estatuto no grupo social – estão em pé de igualdade –; nas sociedades pré-seculares, a lei tradicional possui um estatuto diferente e eleva-se além de qualquer um e de todos os agentes comuns – ela é, por isso, transcendente. Esta

noção de lei tradicional que antecede e pertence aos membros da sociedade relaciona-se igualmente com noções temporais: o “tempo das origens”, um tempo fundador que está na estrutura do grupo e que é distinto de outro tempo que é o “tempo ordinário”. O tempo fundador era recorrentemente celebrado com uma alusão mística ou sob a forma de ritual e a sua existência era responsável por *terrenizar* uma dimensão que não pertencia ao tempo terreno. A dimensão “pluritemporal” a que Estados e Igrejas estavam sujeitos era estruturante para o entendimento do “reino eterno das Ideias” ou para o entendimento da eternidade enquanto dimensão divina e além da morte. A sua compreensão social exigia uma celebração e permanente alusão entre as diversas dimensões temporais, permitindo-se aos membros da sociedade sentirem-se existir numa dimensão temporal e percecionando/projetando-se noutras dimensões (Taylor, 2010, pp. 96-102).

Este novo sentido de estar permanentemente “no tempo comum”, no tempo “«esvaziado de Deus ou de qualquer referência a uma realidade última»”⁹ catalisou uma sociedade fundada na razão, que perde as âncoras de tradições sobrenaturais baseadas em crenças. Para fundar novos alicerces, eram necessárias teorias consistentes e abrangentes que promovessem novamente uniões entre povos com partilhas de um entendimento coletivo. Surgem nomes como Thomas Hobbes, Immanuel Kant e Jeremy Bentham. Hobbes reconheceu a razão prática como um cálculo, destituindo “a natureza de normatividade e sentido, passando a entendê-la como um conjunto de elementos encarnados cujas relações só podiam ser explicadas com base em causas eficientes.” O intuito de obtenção da satisfação máxima seria conseguido pela harmonização dos desejos dos indivíduos. Por sua vez, Kant concebe a razão prática como autonomia. O intuito seria fazer derivar da vontade legisladora (que já não é desejo, mas o querer racional) o “conteúdo da obrigação moral”, normatizando-o através da “aplicação de um critério puramente formal às ações possíveis”: ser racional era sinónimo de pensar de modo universal (Pinheiro, 2017, p.

⁹ Charles Taylor citado por Joaquim Pinheiro numa referência à obra: *A Era Secular*, (Pinheiro, 2017, p. 236).

112). Para Kant, a natureza humana é liberdade, liberdade que pode “ser tomada como regra por qualquer agente racional” (Miguens, 2019, p. 43). Por fim, Bentham, com a sua abordagem normativa, foca a importância de assegurar como princípio a maior felicidade para o maior número de indivíduos; por outro lado, no prisma individual, dá-se o reconhecimento ao egoísmo individual e é a felicidade própria que guia a conduta de cada indivíduo, independentemente das consequências que daí advenham para terceiros. No equilíbrio destas duas posições, articula-se uma posição política, onde o sucesso da felicidade para o maior número de indivíduos resultará de uma “harmonização de interesses” (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 31), da articulação de séries de cedências que permitam ao indivíduo a convivência num coletivo sem que isso resulte em confronto.

As posições liberais utilitaristas vêm a ser acentuadas com base na proposta benthamiana; em oposição a estas e com vínculos mais românticos, surgem ideologias antiutilitaristas, onde a liberdade vem conjugar-se com o associativismo e a solidariedade social aparece fortalecida. Alexis de Tocqueville é um dos nomes de referência, um dos fundadores de uma nova forma de ser liberal: “[e]ncontrar-se-ia aqui a chave da sua dupla reprovação, liberal, por um lado, do poder tutelar do Estado, republicano-cívica, por outro, da apatia individualista e do abandono das virtudes públicas.” (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 604).

Se em plena Época das Luzes é notória a oposição entre dois extremos, o utilitarista e o antiutilitarista, com a expulsão da componente sentimental e tradicional, é no século XIX que se inicia a investigação da pertinência da reintrodução destas duas componentes, quer seja em oposição ao raciocínio utilitarista, quer seja sob forma de complementaridade.

1.2. A encruzilhada entre liberais e comunitaristas

O liberalismo é, na atualidade, a corrente dominante na teoria política contemporânea. A dicotomia entre a esfera privada e a esfera pública vai culminar na separação entre sociedade civil e Estado de tal forma que o próprio papel do Estado

fica vulnerável a várias formas de contestação e à imposição do mercado. O cenário de crise relativo àquilo que deverá ser a função e interferência do Estado vem demonstrar que a tradição liberal se tem assumido como prevalente relativamente à tradição marxista (Pires, 2018, p. 35). Esta dominância tem um espaço geográfico coincidente com o que será aqui abordado, contudo a economia mundial demonstra que outras regiões, onde a tradição liberal não teve o mesmo protagonismo, são igualmente capazes de prosperidade económica, avanços científicos, tecnológicos sociais e culturais. O espaço político contemporâneo vem mostrar que os confrontos ideológicos estão latentes e que as cinzas da Guerra Fria ainda pairam no ar.

A tradição liberal vem assentar na premissa de que o indivíduo é capaz de fazer as suas próprias escolhas e estas deverão ser socialmente aceites e respeitadas desde que sejam compatíveis e não entrem em conflito com os restantes indivíduos. A identidade moderna, tal como J. Pinheiro a identifica, apresenta-se por um indivíduo capaz de escolher os seus fins. Para tal, a dignidade moral está previamente estabelecida e antecede os constrangimentos e objetivos a que cada um está sujeito: o indivíduo é distante da sua situação. Em alternativa ao *sujeito radicalmente situado* que não se distingue do meio que o circunscreve, o indivíduo liberal é *possessivo* relativamente ao meio, ou seja, ele estabelece uma relação com o meio sem que o mesmo o configure. Também a conceção de bem humano e bem comum teriam de ser particulares ao indivíduo para garantir a neutralidade ideológica (Pinheiro, 2017, p. 44).

As críticas comunitaristas a esta condição do indivíduo capaz da sua conceção de bem e das suas finalidades vem prender-se com a noção de eficácia como valor central pela via da manipulação. Este indivíduo independente “do seu querer e dos seus fins” prefigura-se numa elite social de acesso privilegiado ao Estado e ao mercado. É por via de uma sofisticada atuação de persuasão que se torna possível esta combinação entre a sensação de liberdade individual de escolha com o consumo massivo de bens e serviços. Existindo um efetivo compromisso com o nivelamento dos bens entre si, onde a hierarquia dos bens é rejeitada, surge, como tal, a eficácia como “valor central

da modernidade liberal”. É pela via da eficácia que será possível definir preferências e valorizações de forma individual (Pinheiro, 2017, p. 45).

A pertinência do indivíduo capaz das suas próprias escolhas tem relação com a noção liberal de felicidade. Stuart Mill, citado no livro *História crítica da filosofia moral e política*, diz-nos que “[o] fundamento da felicidade é a pessoa”. Para Stuart Mill, o individualismo é uma dádiva natural, como tal, o filósofo aponta para duas razões que justificam a promoção da ideologia individualista: o retorno à virtude pessoal e a fraqueza dos valores gerados pelo Estado. A primeira razão relaciona-se com um otimismo característico da época de Stuart Mill que defendia a “conversão espontânea dos vícios privados em virtudes públicas, ou dos egoísmos em harmonia social.” A segunda razão tem a ver com uma forma de combate à tirania que naturalmente se adensa com o governo de grupos sociais que não têm voz nem opinião validadas (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, pp. 596-598).

O individualismo assenta na primazia da moral do indivíduo sobre o coletivo. Mas esta moralidade alheada de uma tradição com critérios de neutralidade gerou grandes controvérsias. J. Pinheiro, apoiando-se no filósofo Alasdair MacIntyre, diz-nos que a razão para o dito fracasso da moralidade moderna está relacionada com o facto de a conceção de regras morais mostrar uma profunda disparidade com a conceção da natureza humana. Tal disparidade assenta na premissa de que a moralidade de base racional deixa de parte a natureza teleológica do ser humano: o fundamento da moral humana deveria ser potenciadora de orientação para a sua finalidade. Para ser possível almejar corrigir, capacitar e melhorar a nossa natureza, deveriam ser necessários preceitos além da própria natureza humana, ora, “sem um segmento de teleologia todo o projeto moral se tornava ininteligível” (Pinheiro, 2017, p. 55). Os preceitos morais pré-modernos foram incapazes de se reformular, ficando-se reféns de uma camada religiosa pouco flexível. A definição de *telos* humana estava enraizada numa trama demasiadamente mística, holística, e que fechava todas as portas a um raciocínio combinado com a matéria terrena de que o ser humano se via rodeado.

Quando o debate moral se vê confrontado com a incompatibilidade entre o apelo “a regras impessoais e objetivas, à maximização do prazer ou ao dever” e as distintas

culturas humanas com heranças morais altamente heterogêneas, vê-se alheado de uma dimensão realista e avança para uma posição metafísica, revestindo-se de subjetividade e desaguando no chamado emotivismo. J. Pinheiro define emotivismo¹⁰ como uma teoria filosófica onde “os predicados éticos não descreveriam propriedades de nenhum tipo, apenas expressariam os sentimentos daqueles que os usam ou produzem os efeitos desejados nos outros”, ou seja, existe a presunção que é impossível a fundamentação racional da moral dada a falta de critérios últimos que validem o conteúdo das ações morais. Ainda assim, o emotivismo não vem a revelar-se uma solução ideal para teorizar uma posição moral: a sua validade compromete a normatividade da linguagem moral, retirando valor a expressões como «isso é incorreto» ou «isto não se deve fazer»; o caminho para o emotivismo aponta num sentido de proliferar “os desacordos em matéria de moralidade” (Pinheiro, 2017, pp. 66-72).

No que respeita ao individualismo, os comunitaristas têm uma postura de fundo que vai tornar-se a grande razão para a oposição liberal. O comunitarismo tem como base uma relação comunitária face ao sujeito. Uma proposta de comunidade ambiciona resolver a tensão entre a premissa de que o ser humano atinge uma vivência mais satisfatória quando realiza as suas vontades e desejos e de que essas suas ambições são, por vezes, “sobredimensionadas para a condição em que se encontra” (Pinheiro, 2017, p. 14). Ainda referente ao individualismo, os comunitaristas defendem, como tese metafísica, que aquilo que existe no mundo não pode ser redutível a indivíduos. É no seio de comunidades que assentam as duas restantes teses, identificadas por J. Pinheiro com referência à filósofa Elisabeth Frazer. As comunidades são terreno fértil ao cultivo de “valores como a reciprocidade, a confiança, a responsabilidade, a solidariedade e a tradição” – relacionado com a tese

¹⁰ J. Pinheiro também cita a obra *After Virtue* de A. MacIntyre para definir emotivismo: “all evaluated judgments and more specifically all moral judgments are nothing but expressions of preference, expressions of attitude or feeling, insofar as they are moral or evaluated in character (...) [uma das principais teses do emotivismo é que] there are and can be *no* valid rational justification for any claims that objective and impersonal moral standards exist and hence that there are no such standards” (Pinheiro, 2017, p. 66).

ética – e a nível metodológico, os valores assentes em comunidades deverão ser tidos como objetos de análise e interpretação. Para tal, há implicações necessárias como: os sujeitos apenas se relacionam com o Estado por intermediação das comunidades; o mercado não tem protagonismo enquanto instituição social face ao Estado e, para o correto estabelecimento de valores numa comunidade, é necessário conhecer a vivência e história da comunidade e assim assumir uma postura que promove a interpretação correta da comunidade e da tradição no sentido de vir a preservar tais valores (Pinheiro, 2017, p. 90).

Além da defesa do “primado moral do indivíduo perante qualquer coletividade social” tipicamente liberal, Samuel Pires identifica no seu livro *Tradição, Razão e Mudança* outras três “concepções essenciais do liberalismo em relação ao Homem e à sociedade” – o igualitarismo, o universalismo e o melhorismo¹¹. Relativamente ao igualitarismo, este refere-se ao estatuto moral como devendo ser de atribuição igualitária entre todos os indivíduos; o universalismo diz respeito à defesa de uma unidade moral abrangendo toda a humanidade e o melhorismo trata da característica de aperfeiçoamento desejável nas instituições sociais e políticas (Pires, 2018, p. 98). Os liberais, especificamente os deontológicos que diferenciam a doutrina moral da doutrina da felicidade, distinguem o *justo* do *bem*, sobre a forma de que o domínio do *justo* diz respeito à universalidade, como tal “refere-se exclusivamente aos princípios e às normas de equidade ou de imparcialidade susceptíveis de fundar a coexistência da pluralidade das concepções do bem, as quais, nas condições da moderna cultura liberal, não poderiam aspirar legitimamente a um reconhecimento público universal” e o domínio do *bem* diz respeito à dimensão particular, “à definição dos valores e dos fins que determinam a identidade própria das pessoas e das comunidades, assim como a sua orientação no mundo”. Em J. Habermas ou K. Apel o *justo* diz respeito à moral, enquanto o *bem* está relacionado com as “«éticas da vida boa»”, por sua vez, para J. Rawls, o *justo* é retratado pela sua “«teoria da justiça»” e o *bem* “pelas «doutrinas

¹¹ O termo “melhorismo” não é muito recorrente nas referências ao liberalismo, contudo opto por o manter tal como o autor refere na obra que foi utilizada para investigação.

morais abrangentes», que correspondem, na maioria das vezes, a doutrinas «metafísicas» ou religiosas” (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 704).

Por outro lado, os comunitaristas, relativamente à igualdade, propõem uma posição baseada na interpretação e na articulação de valores: “[e]nvolvendo questões tão fundamentais como a significação do sujeito prático, do laço social, da liberdade e do pluralismo, ela inclui necessariamente uma dimensão antropológica que assume a forma de uma crítica da ontologia social que a teoria moral e política da tradição liberal individualista supõe” (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 707); no que concerne ao universalismo, este é questionável para os comunitaristas a nível de neutralidade ético-simbólica (abstendo-se de considerar as particularidades culturais) e a nível formal/processual (substituindo paradigmas éticos axiológicos e teleológicos por paradigmas jurídicos): para Alasdair MacIntyre, “a pretensão de aceder a critérios de avaliação neutros é ilusória, porque a construção de qualquer concepção acerca do justo insere-se no contexto de uma tradição prática particular, que é portadora de critérios de avaliação próprios e é pressuposta por uma compreensão específica do que é «racional» de um ponto de vista prático” (como citado em Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 705).

Nas palavras de Roger Scruton a posição liberalista não vê “necessidade de comunidade e de uma identidade que é maior do que a vontade individual”, uma vez que a comunidade tende “ao seu fracasso em ver que a pessoa é um artefacto social, cuja liberdade é adquirida apenas na condição de sociedade”. Para Scruton, o custo de uma vivência comunitária, por alusão a períodos passados, é demasiado opressivo, ao nível de um retrocesso civilizacional, acusando, por isso, os comunitaristas de procurarem “ter tanta comunidade como a que torne a vida do intelectual de esquerda confortável, embora não estejam dispostos a pagar o preço – que a hierarquia, autoridade, exclusão, uma moralidade comum e talvez até crenças religiosas e costumes comuns” poderão exigir (como citado em Pires, 2018, p. 112).

A crítica direta à comunidade e ao sujeito em sociedade leva os comunitaristas a alertarem os liberais do fenómeno de “*ahistoricism*”, uma vez que o comunitarismo vê o sujeito como condicionado e enraizado “nas tradições normativas historicamente

desenvolvidas da nossa comunidade política”. O hiperindividualismo associal que desagua no atomismo¹², tal como já foi analisado, esquece que as autoconcepções não se alheiam da vivência comunitária – também Bevir refere que os desejos, as crenças e as relações que se estabelecem são “irredutivelmente sociais e históric[a]s: quem nós somos e que objetivos perseguimos são uma função das relações historicamente condicionadas que temos com aqueles entre quem vivemos” (Pires, 2018, p. 109). Um outro compromisso implicado pela aceitação da liberdade individual é o da negligência da virtude. As condições para a vivência relacionada com o conceito aristotélico de vida boa exigem a valorização de características inerentes à virtuosidade e os comunistas encontram na comunidade a forma de estímulo à virtude e o meio onde a virtude é reconhecida como valor para cada sujeito. Por fim, A. MacIntyre realça claramente o papel da tradição na concepção do sujeito: “a história da minha vida é sempre incorporada na história das comunidades de que derivo a minha identidade. Nasço com um passado; e tentar cortar a minha ligação a esse passado, de forma individualista, é deformar as minhas relações presentes” (como citado em Pires, 2018, p. 111). O conceito de tradição é de extrema importância porque, citando F. A. Hayek, “[p]or paradoxal que possa parecer, é provavelmente verdade que uma sociedade livre bem-sucedida será sempre, em larga medida, uma sociedade orientada pela tradição”. Para este filósofo, o efeito complexo das ações transcende a capacidade analítica de qualquer indivíduo, como tal o recurso a regras de conduta – sobretudo regras morais – vão possibilitar uma melhor leitura das possíveis consequências dos atos praticados. Tais regras não deverão estar sujeitas a fatores de influência ou coerção social que reduzem a sua consistência, mas antes a hábitos e tradições (Pires, 2018, p. 202). As tradições, heranças culturais e morais, são de grande relevância porque a sua perpetuidade no tempo deve-se ao seu sucesso, estas passam pelo crivo de sucessivas gerações e permitem uma atuação livre de justificações, argumentações dúbias ou

¹² Na citação que Samuel Pires faz de Mark Bevir, atomismo refere-se ao problema de reduzir “pessoas a átomos auto-interessados, portadores de direitos que exigem apenas a liberdade negativa para prosseguir objetivos individualistas” (Pires, 2018, p. 109).

ideologias e, caso comecem a perder relevância ou desajuste ao propósito a que deveriam corresponder, as tradições vão sendo gradualmente ajustadas.

No que concerne à tradição, o pensamento liberal ganha algum terreno nos tempos atuais precisamente porque deixa de existir passado que se ajuste à transição de era. Começa a assistir-se a transições totalmente novas e sem referência na história, fatores de ordem extrínseca como as telecomunicações, a transversalidade do digital, a globalização ou a causa climática e fatores de ordem intrínseca, como o transgênero, são exemplos que não possuem referências históricas e não podem ser tratados com referências morais baseadas em tradições. Serão desafios que, muito provavelmente, nos deixarão expostos a uma nova ordem moral.

Desenquadramento é, em Taylor, um termo de fundo das marcas da modernidade pela “revolução da nossa compreensão da ordem moral-social”. A secularidade, além da responsabilidade pela queda do divino, esvaziou as sociedades de uma instância superior necessária à ação comum e da incapacidade de se pensarem fora de um universo coletivo.

Com a entrada na Era Secular, emergiram novas correntes de pensamento com enfoques distintos. Termos como liberdade, individualismo e universalidade ganham protagonismo e o espiritual, a comunidade e a tradição perderam a força que outrora tiveram. Note-se que a valorização de cada pessoa pela sua individualidade, num período de ascensão de correntes políticas democráticas, deve ter sido altamente aliciante para a maioria dos membros de uma sociedade. O indivíduo que se insurge como livre, como membro ativo na sociedade e valorizado pelas suas decisões e escolhas tem, efetivamente, impacto numa transição ideológica. Enquanto as vivências em comunidades estavam já densamente exploradas, onde os seus podres se faziam notar com clareza, as posições liberais são ainda revestidas de frescura e carecem de uma época longa de implementação para que possam igualmente esgotar o desejo partilhado pela valorização individualista.

Neste capítulo foram abordadas grandes correntes ideológicas que se confrontam como rumo a uma ordem moral mais consistente, justa e humana. Mais do que discorrer as principais teorias e respectivos autores sobre cada corrente de pensamento (quer liberal, quer comunitarista), que pouco ou nada acrescentaria à vastíssima bibliografia já existente, preocupei-me antes em tentar sintetizar os fatores de tensão entre ambas as teorias, apresentando os argumentos de oposição e crítica que vão sendo trocados e se estendem até ao debate atual. Além do desgaste tipicamente competitivo no sentido de achar a posição certa, há uma maneira de estar presente no centro do debate de uma forma bastante mais produtiva e frutífera. Revejo-me na posição de Charles Taylor, quando este refere que “[t]odo o campo cultural é palco de luta; as pessoas que defendem teses diferentes e inconciliáveis debatem, criticam-se e condenam-se umas às outras. Trava-se já uma batalha entre os adeptos e os adversários da cultura da autenticidade. Creio que este combate é um erro; *nenhuma* das partes tem razão. O que deveríamos fazer seria lutar pelo sentido de autenticidade e, a partir da perspectiva aqui desenvolvida, tentar persuadir as pessoas de que a auto-realização, longe de excluir as relações permanentes e as exigências morais que estão para além do eu, de algum modo as requer. O combate não deve ser a favor ou contra a autenticidade, mas *sobre* ela, definindo o seu sentido próprio. Devemos tentar elevar de novo a cultura, aproximando-a do ideal que lhe deu origem” (Taylor, 2009, p. 80).

2. A nova ordem moral

“O principezinho subiu a uma montanha muito alta. (...)

– Bom dia! – lançou ele para os ares, a ver o que dava.

– Bom dia... Bom dia... – respondeu o eco.

– Quem são vocês? – disse o principezinho.

– Quem são vocês... Quem são vocês... Quem são vocês... – respondeu o eco.

– Sejam meus amigos, que eu estou sozinho – disse o principezinho.

– Estou sozinho... Estou sozinho... Estou sozinho... – respondeu o eco.

«Que planeta mais esquisito!», pensou ele. «Seco, pontiagudo e salgado! E os homens têm cá uma falta de imaginação! Só sabem repetir o que se lhes diz... ao menos eu, no meu planeta, tinha uma flor: e quem falava sempre primeiro era ela...» (...)

Ora vê: por enquanto tu não és para mim senão um rapazinho perfeitamente igual a cem mil outros rapazinhos. E eu não preciso de ti. E tu também não precisas de mim. Por enquanto eu não sou para ti senão uma raposa igual a cem mil outras raposas. Mas, se tu me cativares, passamos a precisar um do outro. Passas a ser único no mundo para mim. E eu também passo a ser única no mundo para ti...

(...)

Precisamos de rituais.

– O que é um ritual? – perguntou o principezinho.

– Também é uma coisa de que toda a gente se esqueceu – disse a raposa. – É o que torna um dia diferente dos outros dias e uma hora diferente das outras horas. Por exemplo, os meus caçadores têm um ritual. À quinta-feira, vão dançar com as raparigas da aldeia. Por isso, a quinta-feira é um dia maravilhoso. Eu posso ir passear às vinhas. Se os caçadores fossem dançar num dia qualquer, os dias eram todos iguais uns aos outros e eu nunca tinha férias.” (Saint-Exupéry, 2016).

Tendo já sido abordado um enquadramento de fundo às questões de ordem moral, neste capítulo serão aprofundadas as propostas de Charles Taylor relacionadas com a nova ordem moral que a modernidade veio proporcionar. Uma nova moral com diferentes características, onde os agentes são também envolvidos num diferente meio

e, como tal, munidos de outras formas de agir coletivamente. De entre as formas de imaginários sociais, serão destacadas posições inspiradas pelo idealismo, com base na obra *Imaginários Sociais Modernos*, e posições próximas da autorrealização, fundadas na obra *A ética da autenticidade*, ambas da autoria de Taylor.

Ordem moral, na reflexão contemporânea, já ascende a um conjunto de referências normativas, leis ou regras sociais e/ou individuais. Taylor confere-lhe uma componente ôntica, visto que se desprende de uma referência divina ou cósmica, para se tornar uma característica inerente ao ser e, como tal, as funções distribuídas socialmente ganham o caráter de contingentes e perdem a faculdade de definir o bem (Taylor, 2010, pp. 19-21). A raiz está no fenómeno de secularidade: se há um desprendimento de uma referência de ordem moral que chegava de forma transversal à sociedade, era-lhe dada por inerência cultural, religiosa ou familiar, então surge um vazio por colmatar e uma nova moralidade terá de ser preenchida por outras vias de proveniência. Essa nova moralidade, por não ter como referências fatores extrínsecos ao ser, faz sentido que seja considerada como propriedade do ser.

Há características que Taylor aponta como sendo cruciais na ideia moderna de ordem moral. A primeira que refere trata da independência hierárquica, ou seja, os agentes morais devem partilhar o sentido de benefício mútuo em tudo o que operam. O agente que antigamente se revia “inserido numa totalidade social mais ampla” vê-se agora, na sua individualidade, entre outros iguais no estatuto social que ocupa. Esta igualdade de acessos a liberdades e direitos, embora seja variável, é condição necessária à rejeição da “ordem hierárquica”. Outra característica está relacionada com o suprimimento das exigências da vida comum, quotidiana. A principal finalidade – *telos* – social, que outrora seria a “suprema virtude”, passa a ser esta componente bem sucedida de mútuo benefício, como tal, existe um forte incentivo político no encorajamento de práticas da vida ordinária que permitam aos cidadãos o melhor cumprimento dessa finalidade. A terceira característica prende-se com a noção de

liberdade: o sistema político deve atuar na vertente de serviço à sociedade pela defesa dos seus direitos, dos quais se destaca a liberdade. É através da liberdade que os indivíduos são capazes de compreender as suas ações de benefício mútuo – “a atuação livre é essencial à sua autocompreensão”. Taylor não finaliza sem uma sucinta alusão ao papel do consentimento; este é fundamental para que os atos que exijam interação entre indivíduos sejam considerados respeitadores das suas liberdades (Taylor, 2010, pp. 27-29).

Não gostaria de avançar deixando por apontar dois erros possíveis na leitura da progressão direcionada a esta nova ordem moral, referidos por Taylor. O primeiro relaciona-se com a interpretação causa-efeito e o segundo com a nossa natureza humana. No primeiro caso, trata-se da interpretação que novas formas de individualismo surgem como reação à vida comunitária, mas Taylor defende que a erosão da comunidade é que vai sendo percebida na medida em que surgem mudanças no indivíduo e na forma como este está na sociedade: “a nova compreensão do indivíduo tem como sua inevitável vertente motriz uma nova compreensão da sociedade, a sociedade de mutuo benefício, cujas diferenciações funcionais são, em última análise, contingentes e cujos membros são fundamentalmente iguais”. O segundo caso tem a ver com a “distorção” de que a nossa natureza é por essência individualista e que o resultado da modernidade foi um escape às amarras do passado, contudo, Taylor adverte que a vivência “em modos de complementaridade, mesclados com maior ou menor grau de hierarquia” estão muito mais próximos das raízes humanas, das vivências mais primitivas e de longos períodos da humanidade, do que estas transformações da ordem moral (Taylor, 2010, pp. 25-27).

2.1. Inventar o povo como um novo agente coletivo¹³

Aprofundando agora as características dos novos agentes coletivos, Taylor aponta algumas delas como "maleitas", no entanto, acabam por ser caracterizações bastante úteis para a presente dissertação.

A "maleita" com que Taylor inicia a sua obra *A ética da autenticidade* tem a ver com o tema recorrente do individualismo. O autor inicia a abordagem ao tema apontando como uma consequência da secularidade o "desencantamento" do mundo¹⁴. Com ele, os agentes coletivos, ficaram privados "horizontes de ação mais amplos", como a perda da "dimensão heróica da vida" ou o "sentido de uma finalidade superior": podemos condensar estas perceções como o "estreitamento de horizontes"¹⁵. Em Taylor há clareza numa posição crítica do individualismo, mas restrita a tipologias ou formas de ser individualista. O autor reconhece, por exemplo, a relevância da autorreferencialidade, distinguindo-a entre referente ao *modo* ou ao *conteúdo*. Um rumo íntegro, orientado à autenticidade, permite ao indivíduo pautar-se pelo *modo* próprio de orientar a sua vida, desde que os *conteúdos* presentes nessa forma de estar não se encerrem em desejos e vontades pessoais que contrariem a exterioridade: "só se encontra a plenitude autêntica em algo que tenha significado independentemente de nós ou dos nossos desejos./É desastroso confundir estes dois tipos de auto-referencialidade." (Taylor, 2009, p. 90). Há, porém, autores que se

¹³ O subtítulo deste capítulo é uma citação transcrita do livro *Imaginários Sociais Modernos*. O original aparece da seguinte forma: "'inventar o povo" como um novo agente coletivo" (Taylor, 2010, p. 141).

¹⁴ "Ao mesmo tempo que nos restringiam, tais ordens davam sentido ao mundo e às atividades da vida social. As coisas que nos rodeavam não serviam apenas de matéria-prima ou de instrumentos para os nossos projectos mas tinham um significado que lhes era dado pelo lugar que ocupavam na cadeia do ser. (...) [O]s rituais e as normas da sociedade tinham mais do que um significado meramente instrumental. (...) Com ele [o "desencantamento"], as coisas perderam alguma da sua aura" (Taylor, 2009, p. 19).

¹⁵ O termo "estreitamento" pressupõe que, com o individualismo, não haja outros horizontes que se possam vir a abrir. Sem alterar a conotação que o autor atribui, individualismo também pode permitir uma maior abertura ao conhecimento pessoal, a uma descoberta introspectiva que virá desaguar no que o autor irá chamar de *autenticidade*. Irei manter o termo do autor, contudo parece-me que "estreitamento" em Taylor poderá estar vinculado ao sentido terreno e pragmático ao excluir dimensões transcendentais, que propriamente ao sentido de redução ou encurtamento.

revelam altamente críticos ao impacto do individualismo, quando este está circunscrito a uma sociedade neoliberal com uma pesada influência do capitalismo.

Apesar do individualismo, estamos mais iguais: “E os homens têm cá uma falta de imaginação! Só sabem repetir o que se lhes diz...” (Saint-Exupéry, 2016). Byung-Chul Han é altamente crítico ao percurso narcisista que o neoliberalismo tem vindo a desencadear, reduzindo o indivíduo a um niilismo altamente nefasto que o encerra em si mesmo sem espaço para qualquer outro. Em Han, a grande razão para o idêntico prende-se com a anulação do diferente provindo do outro: o individual atinge uma forma mercantil que confere ao indivíduo necessidade de produção de si e se vê transformado “em empresário isolado de si mesmo” (Han, 2018, p. 44). Este indivíduo que se autorretrata e participa ativamente nos mais variados meios digitais que o isolam e repelem o contacto físico entre os demais, por estar isolado, vai buscar referências por via de uma persuasão no mercado de influências. Estamos perante um indivíduo que já não nega o outro, mas que “cede lugar à positividade do idêntico”. Não se trata de uma *mesmidade* interior que tem um papel de reconhecimento, em paralelismo à já apontada autorreferencialidade tayloriana que concerne ao *modo*, mas antes de um idêntico que assume uma forma de imitação, negando a dialética entre si e o outro que lhe é desconhecido¹⁶. Retomarei mais abaixo o tema paradoxal do idêntico numa envolvência individualista também tratado por Taylor. Para já, em Han, a forma individualista que se tem vindo a instaurar é claramente um “estreitamento” da forma mais depreciativa do termo.

Taylor não partilha de uma posição tão crítica no sentido generalista, embora considere que há o perigo de “desvio para o subjectivismo”, ou seja, quando fenómenos de “atomismo sociais” acentuam o egocentrismo e promovem formas “desviantes e triviais” daquilo que seria um ideal de autenticidade. Outro fator causador desse desvio, como identificado pelo filósofo, é uma tendência, específica de

¹⁶ Han cita M. Heidegger para esclarecer essa dialética: “O mesmo conjuga o diferente numa união originária. O idêntico, em contrapartida, dispensa na unidade insípida do que só é uno por ser uniforme” (Han, 2018, p. 11).

restritos segmentos culturais, para a “negação de todos os horizontes de sentido”. Trata-se de um niilismo que, ao colocar a totalidade dos valores como criações humanas, deriva na exacerbação do antropocentrismo. Este perigo é característico do extremismo da liberdade de autodeterminação. Há um contraste de orientação, que é identificado pelo autor, na conduta deste individualismo, que pode ser construtivo na busca de um ideal de autorrealização, como pode descarrilar no egoísmo sem inspiração idealista. Além disso, Taylor ainda considera ambas as posições como perfeitamente confundíveis pelo facto de se tratar de um ideal que é “rasteiro e permissivo” (Taylor, 2009, pp. 65-70). Adianto que o mesmo indivíduo poderá encontrar-se em situações-limite entre ambas as posições, como se deambulasse numa fronteira ambígua que o deixasse sem uma perfeita noção do seu estado fazendo-o experienciar posturas egoístas como momentos de autorrealização. Esta forma filosófica que alguns teóricos referem de *teoria de fronteira*¹⁷, prende-se pela possibilidade de transição entre posições contrastantes de uma forma involuntária ou, pelo menos, de carácter accidental, sem que o indivíduo seja capaz de reconhecer no imediato a trajetória para que a sua conduta o encaminha. São espaços metafísicos de conflito, que requerem períodos de reflexão para que o indivíduo se reconheça e os reconheça, ou, no caso de uma alienação da sua conduta, espaços que irão proporcionar experiências interiores mais satisfatórias ou mais sombrias.

¹⁷ Refiro-me, por exemplo a Gilles Deleuze, ao conceito de fronteira como é apresentado por Luís Duarte: “Fronteiras são lugares de deslizamento. Alianças, bifurcações e substituições que preparam o reconhecimento e a necessidade de limites. A oscilação característica de uma linha de tradução produz, ou o reconhecimento dos perigos (o medo ou a vitória da tranqüilidade [sic] dos sistemas molares, clareza ou crença de ter entendido tudo, o poder ou a impotência alternantes daquele que quer deter as linhas de fuga, o desgosto ou o risco de reterritorialização destrutiva), ou, pela vitória do desgosto (o pior dos medos), instala o estado suicidário: a vontade de fazer morrer e de morrer, paixão de abolição. As fronteiras são a vitória da contingência. (...) As fronteiras são zonas cinzentas, onde os contornos são mal definidos, a separação e a ligação dos campos opostos se fazem sem vergonha” (Duarte, 2005).

A segunda característica é a “primazia da razão instrumental”¹⁸, além da definição que Taylor atribui a “razão instrumental”, permito-me acrescentar que relaciono igualmente o termo com o sentido de produtividade/utilidade que é atribuído a todo o tempo de que dispomos na vida quotidiana. Passo a explicar: habituamo-nos a dar uma justificação prática a todas as tarefas que desempenhamos, mesmo as tarefas de lazer ou entretenimento, deixando que sejam medidas de forma instrumental pelos média ou pelas agências que as promovem. Os momentos de ausência de programação são quase nulos, o silêncio é perturbador e a “perda de tempo” é um gasto sem sentido. Além de todo o tempo laboral ter a obrigatoriedade de ser completamente e eficientemente preenchido, todo o restante é também programado, completo e “publicado” nos canais digitais como mostra da permanente ocupação. Nem as férias são momentos desprendidos de ocupações sob pena de se virem a tornar “aborrecidas”. O espaço do ócio ganhou uma fraca reputação (Vasco Magalhães desconstrói o termo *negócio* como a negação ao ócio), ainda que a origem do termo se relacione com escola: “Ócio foi a palavra com que os antigos latinos traduziram o grego “*escolé*”¹⁹, escola, tempo de liberdade, de escuta e interiorização, de aprendizagem” (Magalhães, 2012, p. 29). O autor, no livro *Só Avança Quem Descansa*, apresenta um elogio ao descanso como estruturante para uma contracorrente com uma vivência “turística” da própria vida – uma vivência mais próxima do preço que do valor, no sentido *voyeurista* do termo. A noção tayloriana de “razão instrumental” é uma das principais causas desta relação utilitarista e fugaz do tempo vivido. Magalhães defende que a perda do tempo desocupado é causa de muitos problemas individuais e sociais. O tempo para o ócio era sempre um convite à reflexão, um estímulo à experiência interior, na procura daquilo que deveríamos melhorar ou das oportunidades que temos pela frente. Sem esses momentos

¹⁸ “Por “razão instrumental” entendo o tipo de racionalidade a que recorremos quando ponderamos a aplicação dos meios mais simples para chegar a um dado fim. A máxima eficiência, o melhor *ratio* custo-produção, é a medida do sucesso” (Taylor, 2009, p. 20).

¹⁹ Segundo dicionário da Porto Editora, o termo grego que originou escola era *skholé*: descanso. Porto Editora – *escola* no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2022-09-11 23:00:43]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/escola>.

apaziguadores, vemo-nos incapacitados de construir um pensamento próprio e bem fundamentado, sendo naturalmente forçados a decidir por pressão social e por influências dos que nos rodeiam.

Retomando Taylor, o envolvimento tecnológico está também no combustível da “razão instrumental”, a predominância tecnológica atinge proporções que permitem a alguns teóricos referenciá-la como aprisionadora: a “jaula de ferro” (Taylor, 2009, pp. 99-100). A instrumentalização que o filósofo refere toca em dois pilares que, a meu ver, são de grande importância para o indivíduo: ordem e segurança. Como tal, o recurso a esse mecanismo está na ordem do dia e é cada vez mais explorado, por uma imersão da qual não parece haver escapatória possível. Os grupos sociais estão cada vez mais complexos, as megacidades conseguem aglomerar numerosas populações num reduzido espaço e fatores como a sensação de liberdade individual e os relacionamentos de mútuo benefício não seriam possíveis nestas condições se a “máxima eficiência” não fosse tida como uma finalidade desejável. Um grupo populacional que permita aos indivíduos escolher os seus próprios rumos, descurando os fatores de produtividade e eficiência, iria desperdiçar enormes volumes de recursos que esses indivíduos poderiam alcançar – o acesso a cuidados de saúde rápidos, oferta de alimentação diária, alternativas de educação, investigação e mobilidade, forças de segurança e socorro apenas funcionam ininterruptamente devido a um sentido de ordem e eficiência muito apurado. Estes exemplos, por ativarem no nosso subconsciente sensações de ordem e segurança, tornam valiosos os fatores que promovam o bom funcionamento de tais instituições, fazendo-nos beneficiar de um sentimento de confiança social no nosso quotidiano. Este rumo parece ser a “forma mais simples” para chegar ao desejado fim de ordem e segurança num prisma de máxima sensação de liberdade, uma outra forma de ordem e segurança também era, no passado, gerada dentro de comunidades nas quais a ordem era tida como um vínculo transversal a tradições enraizadas nessa comunidade, as atividades laborais eram passadas entre gerações e a segurança chegava aos sujeitos pela confiança ou fé em mecanismos de interajuda acrescidos de fatores espirituais plenamente desenvolvidos, contudo, esta possibilidade mais comunitária terá,

aparentemente, mais dificuldade de abertura ao outro desconhecido que transita constantemente numa era global.

A terceira característica deste novo agente coletivo, que Taylor designa por “maleita”, afeta o espectro político. Ela aproxima-se de uma consequência proveniente das duas anteriores características, pelo facto de a conciliação de ambas ser restritiva ao livre pensamento: indivíduos cada vez mais desvinculados de comunidades e com pensamentos mais independentes, sob forte influência de uma razão instrumental que exige eficiência na totalidade das ações dos mesmos, ficam coibidos de uma ação política com estrutura e profundidade que seria expectável. Pela iniciativa democrática, que exige um mútuo entendimento entre os cidadãos na partilha de objetivos comuns, gera-se uma fórmula atuante como antídoto à força da razão instrumental; por outro lado, a selvagem e massiva atuação do mercado, aliada a um burocrático sistema estatal, vão contribuir para o enfraquecimento da iniciativa à participação democrática. O “despotismo suave” tocquevilliano, que Taylor refere apontar para uma alienação da atuação política, deixando comprometido o saudável funcionamento do pilar democrático, não é o perigo maior, mas sim a fragmentação que “surge quando as pessoas passam a considerar-se de modo cada vez mais atomista(...), cada vez menos associadas aos seus concidadãos em projectos e causas comuns” (Taylor, 2009, p. 116). Ainda que possa pairar uma perceção de ligação a causas comuns, trata-se de grupos parcelares e não de uma adesão massiva da sociedade. No meu entendimento, a participação política eficaz advém de uma intensa fruição de espaços e instituições públicas, agregada a um pensamento livre e profundo sobre formas de atuação, promoção e potenciação desses mesmos recursos públicos. Paralelamente, é também necessário o constante contacto entre cidadãos de forma interativa, cooperativa e interdependente. Termos atuais como emigração, alternativa privada, teletrabalho e multinacional vêm também a desincentivar atratividade na defesa de uma causa política comum. A grande perplexidade deste fenómeno de fragmentação é o facto de outros termos como crise climática, guerra na Europa e pandemia não se mostram ainda suficientemente fortes para revirar o sentido de

atratividade à causa comum, gerando até diferentes posturas – céticas, conformistas ou negacionistas – e desentendimentos sobre soluções possíveis para o mesmo problema. Contrariamente àquilo que seria expectável para uma resposta política global eficiente aos sérios problemas que atravessamos, as opiniões divergem, os grupos fragmentam-se e movimentos populistas ascendem. Michael Sandel aponta como causa a “forma moralmente estreita de conceber o mérito e o bem comum”, onde a economia e os mercados imperam sobre outras questões maiores do debate político²⁰. Para Sandel, a revolta populista é uma manifestação reacionária a uma “política da humilhação”: um “debate político vazio, frustrante e desmotivante” de uma sociedade meritocrática que rebaixa qualquer perdedor (Sandel M. J., 2022, pp. 35-41).

Prosseguindo com a caracterização destes novos agentes morais, agora com base no livro *Imaginários Sociais Modernos* e já sobre um prisma mais otimista, também podemos identificar os agentes como dotados de independência pessoal e capazes de ação comum na esfera pública. Numa primeira fase, deter-me-ei a expor cada uma das características e, seguidamente, tentarei explicar porque tais características não entram em conflito com as anteriores “maleitas”, esclarecendo a aparente redundância.

A independência pessoal a que Taylor alude está para lá da independência religiosa e secular de “rutura de antigos vínculos morais”, está também para lá da desvinculação social e familiar hierárquica tida por uma postura paternalista dos soberanos e chefes de famílias. A estas características de independência do foro particular, aliam-se características do foro social, onde ações “empreendedoras, autodisciplinadas, honestas e imaginativas [passam] a serem olhadas como pedras

²⁰ Sandel aponta as seguintes questões como centrais do debate político: “[O] que devemos fazer em relação à crescente igualdade? Qual é o significado moral das fronteiras nacionais? O que constitui a dignidade do trabalho? O que devemos uns aos outros como cidadãos?” (Sandel M. J., 2022, p. 38).

angulares da nova sociedade” (Taylor, 2010, p. 148). O filósofo refere o exemplo do patriotismo norte-americano, onde esta independência pessoal torna-se adjuvante à liberdade e, por conseguinte, urge manifestá-la como um fator de progresso conquistado pelos novos tempos.

Este novo agente, apesar das desagregações comunitárias vividas anteriormente, continua dotado de uma natural socialização. A forma de se relacionar com a sociedade de maneira independente interfere na faculdade de ação comum. A partir do momento em que se difunde uma imaginação de existência comum e partilhada, a que Taylor designa de “imaginário social” e que será aprofundada de seguida, desenvolve-se um entendimento comum que permite às sociedades atuarem, como no exemplo que o autor refere – sob formas coletivas de manifestações. Nesta forma de ação comum, Taylor destaca três pontos de autocompreensão social cuja correta articulação é ilustrativa do sucesso da atuação comum: economia, esfera pública e práticas de autogoverno democrático.

A economia trata do mecanismo pelo qual os indivíduos “estão inseridos num intercâmbio de serviços” (Taylor, 2010, p. 74). Ao longo do capítulo onde Taylor aborda a “economia como realidade objetivada”, o autor refere que a progressão económica gradual é tida por fatores materiais – fatores característicos de um sistema bem organizado com poder orquestrador – e fatores espirituais – que têm raízes seculares, onde as vocações mais elevadas dos clérigos começam a ser contestadas e os cristãos identificam santidade em qualquer atividade possível do seu quotidiano – ; a progressão converge na direção de tornar a economia um lugar central. Pela via económica se passa a definir a posição social, com forte impacto na maneira como nos interligamos enquanto sujeitos, e, por essa mesma via, se organiza uma sociedade de um modo que já não tem paralelismo político (atrevo-me a acrescentar que a política se torna refém da economia, fica à mercê dos seus códigos de atuação) e, portanto, a situação económica torna-se um forte fator na autocompreensão.

A esfera pública, em Taylor, não é um espaço físico, embora possua uma área, uma dimensão e um reflexo tangível. É um lugar partilhado, de compreensão comum e de ligação entre pessoas que “nunca se encontraram, mas veem-se como ligadas num

espaço comum de discussão através dos meios de comunicação” e acrescenta: “só quando todas as discussões dispersas são encaradas pelos seus participantes como interligadas, é que tem sentido falar do seu resultado como opinião pública” (Taylor, 2010, p. 88). Ou seja, trata-se de uma arena de debate público (mais ou menos efetivo), mas que é pilar da estruturação de uma opinião coletiva. Por transcender um lugar físico e a interação presencial de sujeitos, ele é “metatópico”²¹; por seguir pisadas à parte ou independentes do poder político, é “extrapolítico”²². O filósofo termina a referência à esfera pública como sendo também secular, um local comum que, pelas suas características evolutivas, “transformou toda a nossa compreensão do tempo e da sociedade, pelo que temos, inclusive, dificuldade em recordar aquilo que ela antes era” (Taylor, 2010, p. 102).

O terceiro ponto, as práticas de um regime político definido pela população, está relacionado com a soberania popular e tem igualmente grande impacto nas transformações do imaginário social moderno: “a vontade de um povo que já não precisava de nenhuma lei preexistente para atuar como um povo, mas se podia ver a si próprio como fonte da lei” (Taylor, 2010, p. 111). O povo sente-se capacitado de impor a sua própria doutrina, desde que a consiga compreender e interiorizar. Nesta imagem construída de um povo soberano, o princípio de ordem é estabelecido pela consonância de manifestações e interesses, designada “harmonização de vontades individuais”.

Devo agora distinguir os conceitos expostos de forma a evitar incongruências. Independência não é individualismo, Taylor fundamenta a independência como um afastamento de antigas ordens hierárquicas (uma causa da secularidade), como tal, aproxima o conceito dos valores de igualdade e de liberdade, distintos do

²¹ “Chamo “metatópico” a este tipo mais amplo de espaço comum não local” (Taylor, 2010, p. 89).

²² “[É] um espaço de discussão que, de forma muito consistente, se encara como existindo fora do poder. Supõe-se que é ouvida pelo poder, mas não é, em si mesmo, um exercício de poder. (...) o estatuto extrapolítico não se define negativamente como uma ausência de poder. Encara-se também de modo positivo: porque não é um exercício de poder, a opinião pública pode, idealmente, desprender-se do espírito partidário e ser racional” (Taylor, 2010, p. 93).

individualismo, que se trata de um processo mais introspetivo, quer de autorreconhecimento, quer de egocentrismo. Com a acentuação dessa horizontalidade, todos assumem uma posição “equidistante do centro” – a chamada “sociedade de acesso direto” (Taylor, 2010, p. 156). O autor avança como consequências destes protagonistas na nova ordem moral tal como já foram apresentados: a participação coletiva na esfera pública, as economias de mercado que procuram estabilidade pela homogeneidade e são abordadas em pé de igualdade, a concepção do estado de cidadania e o próprio individualismo que não arrisca alastrar além do entendimento coletivo inserido no imaginário social. “A imediatidade de acesso abole a heterogeneidade da pertença hierárquica. Torna-nos uniformes, e este é um modo de nos tornar iguais. (...) Ao mesmo tempo, o repúdio das várias mediações reduz a sua importância nas nossas vidas; o indivíduo encontra-se cada vez mais livre delas e, por isso, tem uma maior consciência de si como indivíduo. O individualismo moderno, enquanto ideia moral, não significa o abandono de toda a pertença - este é o individualismo da anomia e da ruptura - mas o imaginar-se a si como pertencendo a entidades cada vez mais amplas e mais impessoais: o Estado, o movimento, a comunidade da humanidade” (Taylor, 2010, p. 157).

Outra distinção que urge clarificar é a distinção entre práticas de autogoverno político e ação política. As práticas de autogoverno estão relacionadas com a soberania popular, ou seja, o povo é quem define e instaura o próprio regime político, ação política é o interesse mobilizador numa causa política comum. Em breves palavras, o primeiro refere-se ao *poder fazer* e o segundo ao *querer fazer*. Taylor aponta a transformação de que agora o povo tem a capacidade de fazer política e nota também (podendo até estar aí uma forte razão causadora do desinteresse) que este povo se tem vindo a fragmentar e gerar grupos partidários parcelares inibidores da ascensão a uma causa comum maior e mais transversal.

2.2. A imaginação da existência social

Em *Imaginários sociais modernos*, o autor Charles Taylor aborda uma imagem de ordem moral com alusão a uma idealização transformada pela modernidade. A idealização desta modernidade é concebida de modo imaginativo, uma vez que o reconhecimento que as pessoas fazem da sua presença social pertence ao universo linguístico, é tida por um largo grupo social e é de compreensão comum, como tal, é partilhado a nível prático e é identificado de modo semelhante pelos diversos membros da sociedade. Taylor define imaginário social como “algo de muito mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem acoitar, quando pensam, de forma desinteressada, acerca da realidade social. Estou a pensar sobretudo nos modos como imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congéneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas” (Taylor, 2010, p. 31). Para o autor, é por via da faculdade imaginativa coletiva que é possível conferir sentido prático às ações coletivas, uma vez que aí reside a compreensão partilhada entre sujeitos: há um entendimento comum de como as coisas deveriam ser. Mas essa compreensão é também “factual e normativa”, regida por normas que se partilham da mesma forma e são responsáveis pela resistência à batota e à aceitação das regras. Aqui se identifica a transposição do ideal para “alguma noção de uma ordem moral ou metafísica, em cujo contexto as normas e os ideais ganham sentido”. A nova ordem moral, pela abrangência a direitos e leis fundamentais, converte-se numa exigência humana que a classe política se vê obrigada a respeitar.

A necessidade de entendimento comum, por razões tão fundamentais como a vigência do sentido de ordem, pela eficiência normativa, implica que o novo imaginário não assuma uma posição disruptiva. Os rituais sempre tiveram uma função compatível com esta forma de entendimento comum (tema que já foi aprofundado no anterior capítulo), deste modo, eles mantêm uma necessidade de persistência, embora agora

sob diferente forma. A referência que faço à obra de *O Príncipezinho* toca no ponto que pretendo desenvolver: “Precisamos de rituais. (...) [É] uma coisa de que toda a gente se esqueceu – disse a raposa. – É o que torna um dia diferente dos outros dias e uma hora diferente das outras horas” (Saint-Exupéry, 2016). Neste excerto há uma espécie de inversão do sentido lato que é atribuído ao ritual²³ (sentido de rotina), precisamente pelo ritual dar lugar a ocupações distintas do quotidiano da raposa. Parece-me que esta transição é precisamente o que a modernidade tem vindo a instaurar cada vez mais: há uma herança de tradições que fazem parte de uma cultura histórica, mas estas tradições são utilizadas com outras finalidades que não as anteriormente estipuladas. Há uma reinterpretação que promove uma sensação de perpetuação superior ao sentimento de rutura com os anteriores valores, porque em vez de abolição, o fenómeno revela-se mais próximo da conversão, adaptação e reinterpretação. Taylor indica-o numa referência política, mas, no excerto de Saint-Exupéry, a referência é de ordem pessoal e torna-se igualmente válida, como tal, as reinterpretações dos valores tradicionais parecem-me mais abrangentes que o sentido político que o autor refere: “o novo imaginário não se limita a deslocar o antigo. Reinterpreta os valores fulcrais da tradição mais antiga, mas retém o sentido da sua origem nesta tradição inicial, e tal precisamente porque o novo não era visto como uma rutura, antes como uma reinterpretação” (Taylor, 2010, p. 150).

Em Taylor, as imagens sociais possuem uma dimensão ativa e contemplativa. Este imaginário “[e]xpande o repertório da ação coletiva e, por isso, o da análise objetiva” (Taylor, 2010, p. 162). Pela vertente económica e laboral, determinada atividade é execução pessoal (ou interpessoal) com uma finalidade objetiva como também uma forma de ostentação pública, reveladora de um perfil que é exibido aos que nos rodeiam. Recorrendo ao exemplo de Taylor, pela moda, utilizamos aquilo com

²³ No dicionário, o termo *ritual*: 1. referente aos ritos; 2. *figurado* habitual; regular; 3. *figurado* que acontece ou é executado, invariavelmente, da mesma forma. Em Porto Editora – *ritual* no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2022-08-25 16:26:46]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ritual>.

que nos revemos, enquanto nos autoexibimos perante as restantes pessoas. Na interpretação que faço sobre esta dupla dimensão das imagens sociais, noto um ciclo que se alimenta continuamente, tanto mais a dimensão contemplativa dá sentido à ação, como a dimensão da ação é que vai dar bases que permitem a contemplação.

Este ciclo é relevante para o sujeito enquanto elemento integrado e para a sua autoafirmação, de forma que o comprometimento de qualquer uma dessas dimensões será nefasto ao sujeito inserido num imaginário. Um sujeito incapacitado de ação imediatamente compromete a contemplação, como será o caso dos sujeitos estigmatizados aflorados no seguinte capítulo, tal como uma determinada ação nos meios digitais pode pôr em causa o fator contemplativo. Note-se que os novos média digitais se esforçam por apresentar o impacto de ações digitais de modo a permitir ao sujeito sentir a dimensão contemplativa, não me parecendo, contudo, capaz do mesmo efeito: a dimensão contemplativa mediada por texto ou medida por recursos estatísticos iguala todas as impressões, enquanto uma contemplação pessoal é sempre original. Han é muito crítico relativamente aos impactos da transição digital na relação entre pessoas: “o ruído da comunicação, a *tempestade digital* de dados e de informações, nos torna surdos ao ressoar calado da verdade” (Han, 2018, p. 14). Para este filósofo, a fundamental proximidade ao outro é tida pela voz, pelo olhar, pela linguagem e pelo pensamento. Só numa proximidade é possível a atenção necessária à contemplação, mas uma proximidade que os novos média não parecem permitir. Os meios digitais e os novos canais de comunicação convertem-se em eliminadores de distâncias sem fomentarem a proximidade. Eliminam até a distância que Magalhães nota como sendo o lugar do silêncio que se converte em solidão positiva: uma solidão que não é soledade, mas um tempo de busca do sentido próprio: “onde a gente agarra a fundo o verdadeiro sentido do tempo, da sua passagem e da sua riqueza” (Magalhães, 2012, p. 71). A falta de distância que os meios digitais proporcionam é potenciadora daquilo que Han define como “negatividade do outro”, porque acentua o idêntico. Nesta falta de distância, de espaço, o indivíduo vê-se cada vez mais idêntico aos demais e o lugar de contemplação torna-se desnecessário – ele já é conhecido e nada mais há por descobrir.

Deste modo, a ação coletiva tayloriana relativa ao imaginário social moderno, que vai além de uma análise objetiva porque “existe igualmente num leque de formas intermediárias” (Taylor, 2010, p. 162), depara-se com riscos limitativos sérios pela componente de “exibição mútua”. A presença de signos e significados na ação coletiva, que têm de ser lidos e identificados, se adquirirem uma matriz idêntica ausente de criatividade e incapaz de despertar curiosidade, esta poderá comprometer a sua dimensão contemplativa – não pela anulação dessa dimensão, mas vulgarizando-a.

Além deste risco, que identifico, de uma atitude amorfa face à relação contemplativa com os imaginários sociais, o autor não conclui sem apontar os desafios tidos por estes imaginários: conjuntamente com os modos de narração e por serem imaginários, possuem a faculdade de serem falsos. Os modos de narração elevam a faculdade de imaginário a um sincronismo com uma grande parte da sociedade, digo grande parte, uma vez que há distintos modos de narração e, com a horizontalidade do mundo, a perda de recurso ao transcendente como horizonte de sentido vem a revelar-se uma menor sintonia e um misto de interpretações à presença social de cada indivíduo. É pela via de uma narração convincente que se captam adeptos a determinada construção de um imaginário coletivo partilhado e compreendido por um grande grupo de indivíduos.

Quanto aos modos de narração, Taylor identifica três possibilidades: uma narrativa *mitológica* do progresso, sendo a mais influente das narrativas; uma narrativa de revolução e uma narrativa de nação. As variadas formas de narrativa combinam-se, ramificam-se e extremam-se em perspetivas mais *empoderadoras*, mais reacionistas e mais totalitárias. Estes modos de narração – de instituir numa ordem moral comum – vão atuar num sentimento coletivo de segurança, de superioridade e de bondade, “derivado da nossa participação nela e do apoio que lhe damos”, mas é um sentimento que denota grande fragilidade por poder ser comprometido por comportamentos ameaçadores vindo de dentro. Um dos exemplos de Taylor é o ataque às torres gémeas – World Trade Center – que, por abalar tais narrativas, se torna “ameaçador para a nossa capacidade de agir” (Taylor, 2010, p. 175). Assim, se por um lado tínhamos uma resposta apaziguadora, embora exasperadora de um

sentimento prepotente, quando esta se vê deturpada vai extrapolar para posições violentas, de perseguição aos “bodes expiatórios”.

Poderão, então, estes imaginários serem identificados com ideologias? Poderão eles, sendo imaginários (e assim possivelmente falsos), distorcer e encobrir “certas realidades fundamentais”? São estes os perigos apontados por Taylor e respondidos também pelo autor. Os imaginários sociais vão um pouco mais além, porque, embora rodeados de perigos, eles nunca são totalmente desconstruídos ao lhes ser imputada uma “função constitutiva” – a que é responsável pela prática, ação coletiva com um objetivo destinado específico; e assim também nunca são totalmente falsos por se basearem na realidade vivenciada pela sociedade. “Tal como todas as formas de imaginação humana, o imaginário social pode estar pejado de ficções e supressões egoístas, mas é igualmente uma componente essencial do real.” Imaginários sociais não se restringem “a um sonho insubstancial.” (Taylor, 2010, p. 176).

2.2.1. Ética da autenticidade

De que forma é possível conferir à autenticidade contornos éticos? De que forma é possível contornar os seguintes argumentos: “[o] imperativo da autenticidade desenvolve uma obrigação de cada um para consigo, uma coerção que o leva a questionar-se em permanência a si mesmo, a assediá-lo a si mesmo. Através do que intensifica a referência narcísica./O imperativo da autenticidade força o eu a *produzir-se a si mesmo*. (...) Karl-Heinz Bohrer não deixa de ter razão, no seu ensaio “Autenticidade e Terror”, quando observa que o terrorismo é um supremo ato de autenticidade.” (Han, 2018, pp. 29-36)?

A principal distinção que encontro entre a crítica à autenticidade de Han, antagônica à posição de Taylor, é que Han identifica a autenticidade refletida no indivíduo, enquanto Taylor refere-se à autenticidade como uma busca do indivíduo. O primeiro filósofo aponta para as consequências de comportamentos observados,

enquanto o segundo filósofo identifica um rumo de sentido ao indivíduo: um indivíduo que se encontra em triangulação com a identidade, a “sua singularidade como indivíduos, nos grupos e nas comunidades de pretensa, balizados pela família, pela sociedade civil e pelo Estado”²⁴; com a diversidade, a atuação e o impacto sociocultural intersubjetivo; e com o conflito que se prende pela qualidade do reconhecimento que mediará esta dualidade identidade/diversidade. Taylor está a montante do termo, enquanto Han aponta para jusante, contudo, Taylor irá fazer notar que autenticidade não tem apenas um leito possível e poderá desaguar em variadíssimos estados.

Há três ideias fundamentais que justificariam, para Taylor, a autenticidade como um ideal moral merecedor de atenção: a autenticidade é um ideal válido, é possuidor de racionalidade e a sua reflexão poderá ter consequências. Sobre a primeira, é uma oposição direta ao posicionamento de Han, a segunda rejeita o subjetivismo e a terceira apresenta uma possibilidade alternativa ao enjaulamento do “sistema” neoliberal.

Ideal moral²⁵ da autenticidade não é tido por “[g]rande parte dos críticos da cultura contemporânea”, uma vez que as suas críticas apontam para “formas adulteradas e desviantes desse ideal” (Taylor, 2009, pp. 36-37): “[n]o regime neoliberal, a exploração já não se produz como alienação e desrealização de si mesmo, mas como liberdade, como autorrealização e auto-otimização. Aqui já não existe o outro enquanto explorador que me força a trabalhar e me aliena de mim mesmo. Sou eu que, antes, me exploro a mim mesmo voluntariamente, acreditando estar a realizar-me.” (Han, 2018, p. 49).

²⁴ Cito aqui Luís Lóia, na sua apresentação do livro *A ética da autenticidade* (Taylor, 2009, pp. 7-11)

²⁵ Taylor define *ideal moral* da seguinte maneira: “[u]ma imagem do que seria um modo de vida melhor e mais elevado, em que “melhor” e “mais elevado” se definem, não em função do que desejamos ou necessitamos, mas relativamente a um padrão do que devemos desejar” (Taylor, 2009, p. 31).

A ética da autenticidade começa com a referência às três maleitas da modernidade que, inclusive, dão o nome à obra original (*The Malaise of Modernity*) e que vão pairando durante todo o livro. A extensão dedicada, sobretudo, à maleita que aborda o individualismo (ou também designada de “perda de sentido, o esbatimento dos horizontes morais”) ajuda a clarificar a argumentação do filósofo na busca por validar um ideal moral que “se perfila por detrás da auto-realização”. O autor reconhece as formas desviantes da autenticidade, mas entende que a mesma tem uma origem que parte em paralelo ou como um “subproduto” das mudanças sociais. Muitas vezes as motivações às mudanças sociais não têm profundidade moral, mas o que Taylor vai apontar é que há uma interioridade “mais elevada”, ofuscada pela autorrealização, que é o da busca pelo sentido verdadeiro de si mesmo enquanto indivíduo e sujeito.

Autenticidade para Taylor é um ideal moral válido ao se enquadrar com as anteriores concepções de moralidade. O que a modernidade vem trazer de novo (e por isso a secularidade é fundamental neste autor) é que a anterior fonte “Deus ou a Ideia de Bem” passa agora a ser considerada acessível pela busca interior do indivíduo – “seres com profundidade interior”. O indivíduo contemporâneo não se encontra se não lhe for permitido procurar a *sua* verdade, o que tem significado para o rumo da própria vida é saber-se da capacidade pessoal de autorrealização – arrisco-me a dizer até que, a capacidade de busca é mais realizadora que qualquer finalidade de que este possa atribuir à *sua* própria vida. “Ser verdadeiro comigo mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade e isso é algo que só eu posso explicar e descobrir. Ao fazê-lo, estou também a definir-me a mim mesmo. Apercebo-me de uma potencialidade que é propriamente minha. É este o pano de fundo que explica o ideal moral da autenticidade e os objetivos de desenvolvimento próprio ou de auto-realização como normalmente se formulam” (Taylor, 2009, pp. 40-43).

Não deixa, contudo, Taylor de notar aquilo que Han aponta: esta natureza da procura de sentido interior é frágil e arrisca-se a ofuscar-se por pressões externas causadoras de atitudes instrumentalistas. Taylor vê, nas críticas à autenticidade, um apontamento às características que condicionam esse ideal, em vez de uma

caracterização da autenticidade em si: um debate contra ou a favor, em vez de um debate sobre a autenticidade. A autenticidade como valor moral só é viabilizada quando tidos em conta valores “que transcendem o eu”, como os exemplos que o filósofo aponta: valores como a história, exigências cívicas, deveres solidários e lutas pela causa climática; e só é viabilizada se não for considerada como mecanismo à autorrealização individual ou sob um relativismo brando²⁶: a concepção de que a liberdade individual de escolha é um bem supremo, é apenas uma parte do modo de conceber o ideal moral da autenticidade.

A racionalidade revelada na autenticidade está relacionada com o facto de que autorrealização exceder as fronteiras do individual. Taylor inicia a sua argumentação pela dialogia entre a mente humana em funcionamento próprio e a interação com “outros significativos”²⁷, assim como pela necessidade do sujeito de pertença a uma cultura, a uma tradição (preceitos comunitaristas que já foram aprofundados no primeiro capítulo). Taylor analisa a autorrealização como tendo fundamentalmente exigências mais significativas, diferentes dos desejos humanos, e exigências afetivas com os outros.

Há fatores na vida de cada sujeito que são independentes da vontade do próprio, mas que atribuem significado à vida e é precisamente no oposto que encontro uma validação a esta premissa: a vontade individual, por vezes, potencia situações que minam o sentido da vida de cada pessoa – traição, preguiça, gula, corrupção... logo, não há uma relação direta entre desejos/vontades com a busca de significado para a vida pessoal. Contudo, o valor das coisas (ações, desejos, convicções, pessoas, objetos) é tido sempre “num contexto de inteligibilidade. Chamemos-lhe horizonte.” (Taylor, 2009, p. 50). Daqui o autor nota que não podemos negar esse horizonte, pelo

²⁶ Taylor refere-se ao relativismo brando numa citação de um crítico da autenticidade, Allan Bloom: “[a] relatividade da verdade não é uma intuição teórica, mas sim um postulado moral, condição de uma sociedade livre” (Taylor, 2009, p. 37).

²⁷ Taylor recorre à expressão de George Herbert Mead, referindo-se aqueles que circundam e interagem com o sujeito no sentido de enriquecer os modos de expressão para além da linguagem das palavras: “iniciamo-nos nelas [nas linguagens da arte, dos gestos, do amor, e outras semelhantes] pela interação com aqueles que contam para nós” (Taylor, 2009, p. 46).

contrário, deveremos prestar atenção para entender o contexto de inteligibilidade e, só assim, podermos compreender os diferentes graus de valorização daquilo que circunda o sujeito. O horizonte não é determinado pelo sujeito, mas, pela sua livre escolha, ele pode optar pelo que lhe é mais significativo. É neste ponto que se pode falar de originalidade: se a valorização das coisas vai-se relacionar com o horizonte e se cada sujeito se situa em contextos distintos, então os temas mais significativos vão ser distintos entre sujeitos e a sua realização – autorrealização – vai ser original.

Taylor analisa a autorrealização, também, como tendo fundamentalmente exigências de laços com os outros, algo idêntico ao que Saint-Exupéry refere por *cativar*: "tu não és para mim senão um rapazinho perfeitamente igual a cem mil outros rapazinhos. (...) Mas, se tu me cativares, passamos a precisar um do outro. Passas a ser único no mundo para mim" (Saint-Exupéry, 2016, p. 46). Aborda-se aqui um tema que será estruturante neste autor: a necessidade de reconhecimento²⁸. No reconhecimento, uma requisição à nossa identidade, Taylor vê a possibilidade de o princípio do individualismo apresentar propostas de convivência com os outros. A necessidade de reconhecimento vem a ser acentuada por duas razões: a primeira é de atributo social – aquando da queda da estrutura hierárquica e do peso valorativo da honra, o estatuto social igualitário torna mais exigente a afirmação do indivíduo; a segunda está relacionada com a consciência de que esta necessidade é requisito fundamental à compreensão da identidade para atingir a autenticidade. Além destas, a modernidade não só gerou menos condições ao reconhecimento (e, por isso mais necessidade da busca do mesmo), como ainda criou condições onde ele pode ser malsucedido e que serão aprofundadas no próximo capítulo.

Se a identidade²⁹ está no ponto de partida, no que se exterioriza do indivíduo para os outros (ainda que identidade para Taylor é já uma faculdade desenvolvida em

²⁸ Transcrevo na íntegra o título que Taylor atribui ao quinto capítulo do seu livro *A Ética da Autenticidade*: A Necessidade de Reconhecimento.

²⁹ "A descoberta da minha identidade não é uma tarefa realizada no isolamento mas negociada no diálogo, exterior e interior, com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal da identidade gerada interiormente confere ao reconhecimento uma importância nova e capital. A minha

comunidade, intersubjetivamente), já o reconhecimento é o ponto de chegada, é a identidade e sua interpretação refletida nos outros e manifestada por eles. Então, Taylor, distingue o reconhecimento no plano social e na esfera privada.

O reconhecimento no plano social, de contornos políticos, trata-se da exigência de atribuir valor idêntico para distintas maneiras do sujeito ser e estar na sociedade – para identidades diferentes. A este tipo de reconhecimento, que Taylor designa de “reconhecimento mútuo da diferença” e que “exige um horizonte de sentido, neste caso um horizonte partilhado” (Taylor, 2009, p. 63), fica subjacente a importância de praticar valores comuns. Praticar, neste caso, é acrescentar à componente ideológica um sentido teleológico: homens e mulheres, cristãos e muçulmanos, orientais e sul-africanos possuem propriedades idênticas e distintas que devem partilhar de valorização semelhante. Se essa valorização for reconhecida como basilar à complementaridade de um grupo social, como aquilo que o enriquece porque acrescenta mais-valia social e humana, então ela passará a representar uma finalidade para esse grupo e será colocada em prática pela participação política ativa.

Já o reconhecimento na esfera privada possui um cariz de maior intimidade, diretamente afeto ao sujeito que se distingue do conjunto. Taylor especifica o caso dos relacionamentos, das “relações pessoais intensas”, mas que pode atingir qualquer tipo de relacionamento entre sujeitos por mais fugaz que seja, uma vez que o fundamental a extrair da argumentação do filósofo é que o reconhecimento pelos outros e aos outros não deve ter contornos “meramente instrumentais”: eu não devo reconhecer o outro porque me presta um serviço, porque me faz companhia ou porque partilha a sua vida comigo no sentido de suporte familiar, económico e social; eu devo reconhecimento ao outro pela dignidade de pessoa humana única, independentemente das características que possua, porque ao reconhece-lo, atribuo sentido à sua manifestação de identidade que é constitutiva desse outro e ativo o ciclo

própria identidade depende essencialmente das relações dialógicas que estabelece com os outros” (Taylor, 2009, p. 59).

de que por esse reconhecimento vou também construir a minha identidade própria de contornos reconhecíveis. Desta interpretação que faço, sobre o reconhecimento tayloriano na esfera privada, leva-me a concluir que a potenciação da autorrealização nos outros é um fator que afeta positivamente a própria autorrealização, quer por exemplo (incutindo à prática de uma postura moralmente válida), quer por contágio (promovendo a disseminação entre grupos sociais), quer por superação (sendo a autorrealização uma componente necessária à autenticidade e porque esta “[p]ermite-nos viver (potencialmente) uma vida mais plena e diferenciada porque mais plenamente adequada ao que somos” (Taylor, 2009, p. 81)).

Para finalizar a referência à autorrealização, Taylor esclarece que: autorrealização se torna superficial e fútil quando é tida apenas “*por oposição* às exigências da sociedade ou da natureza”, ou quando “*voltam as costas* à história e aos laços de solidariedade” (Taylor, 2009, p. 53). Na primeira condicionante interpreto uma alusão ao sentido de responsabilidade cívica e ambiental que deve ser assumida dentro dos limites da autorrealização, na outra condicionante identifico o nefasto sentido de rutura com as raízes e com aqueles que delas fizeram parte, ou seja, quando a autorrealização implica uma anulação de fatores culturais, sociais e humanos que no passado fizeram parte da identidade do sujeito e que ficam postas de lado por ingratidão, egocentrismo, vergonha, desprezo...

Já foi analisada a autenticidade como ideal moral válido e possuidor de racionalidade, detenho-me agora com uma breve análise das suas consequências.

A autenticidade possui o risco do desvio subjetivista. Neste caso, o autor refere precisamente aquilo que Han aponta como principal crítica à autenticidade: a promoção da “cultura narcisista”, o centralismo no eu, quer pela supervalorização da autorrealização, quer pela indisposição às “exigências morais externas ou compromissos sérios com os outros” (Taylor, 2009, p. 65). Referi-me já a esse tipo de consequências no capítulo 2.1, quando refiro a citação: “desvio para o subjectivismo”. As críticas à autenticidade e aos desvios que põe em causa o ideal, revelam-se sempre que fica comprometido panorama geral em benefício das partes, a autenticidade não acontece no indivíduo isolado em si, esta surge num sujeito que coabita com os

demais e, sem os instrumentalizar, humaniza-os segundo o modo como a *sua* natureza o *chama* a fazer.

São igualmente identificadas consequências positivas relacionado com a autenticidade. É extremamente reconfortante no sentido que a autenticidade se vem a revelar uma benigna posição imersa numa realidade onde “as formas de realização própria mais centradas no eu têm ganho terreno no decurso das últimas décadas” (Taylor, 2009, p. 83). Desta forma, autenticidade permite uma espécie de comunhão saudável entre as tensões do egoísmo e altruísmo, sem a negatividade do primeiro, nem a utopia do segundo. Taylor chega a identificar que todos reconhecemos a força de tal ideal, por este se adequar à nossa natureza: um sentido pessoal de diferenciação agregado a um sentido social e mundano de responsabilidade.

É este o superior impacto do ideal da autenticidade, apontado pelo filósofo: ele não é um subterfúgio para disposição de vícios e projetos pessoais, mas sim “uma ordem mais vasta” que permite uma “redescoberta de sentido” ao sujeito inserido num meio social e natural – “le sentiment de l’existence”³⁰: autenticidade apresenta-se como uma possibilidade de um “todo mais amplo”, que permite a finalidade de se ser verdadeiro consigo mesmo e com os próprios deveres com o mundo (Taylor, 2009, pp. 96-98).

Paira, no entanto, a seguinte questão: estará a autenticidade ao alcance de todos os sujeitos? Imagine-se um sujeito que se encontra incapaz de se autorrealizar, por exemplo, pela incapacidade de criar laços com outros que se afastam dele e o condenam à solidão. Imagine-se um sujeito cujo horizonte foi desenhado em oposição às exigências sociais, por exemplo, pela noção de que o roubo ou a prostituição se revelam significativos ao permitir a sua subsistência. Terão estes sujeitos suficientes

³⁰ Taylor cita a expressão de Jean-Jacques Rousseau, significando que a “nossa salvação moral torna-se possível pelo restabelecimento do contacto moral autêntico connosco mesmos”. Alcança-se a liberdade pela via da autodeterminação: na nossa intimidade, permitimo-nos à decisão desprendida de “influências externas” (Taylor, 2009, p. 41).

recursos para desenvolver tal ideal moral de autenticidade? Terá a nova ordem moral uma resposta apropriada para os sujeitos mais fragilizados, ou estes permanecem à margem, sem qualquer esperança inclusiva?

3. Os “inimaginários” sociais

“A primeira coisa que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis os uns aos outros. Grande escândalo é este, mas a circunstância o faz ainda maior. Não só vos comeis os uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. (...) Já se os homens se comeram somente depois de mortos, parece que era menos horror e menos matéria de sentimento. Mas, para que conheçais que chega a vossa crueldade, considere, peixes, que também os vossos homens se comem vivos, assim como vós. (...) Diz Deus que comem os homens não só o seu povo, senão declaradamente a sua plebe (...) E de que modo os devoram e comem? (...) [N]ão como os outros comeres, senão como pão. A diferença que há entre o pão e os outros comeres, é que para a carne há dias de carne, e para o peixe dias de peixe, e para as frutas diferentes meses no ano; porém o pão é comer de todos os dias, que sempre e continuamente se come; e isto é o que padecem os pequenos: são o pão quotidiano dos grandes” (Vieira, 1979, p. 116).

O indivíduo estigmatizado encontra-se sempre numa situação amplamente vulnerável. Rafael Fedrer, no seu texto intitulado de *Vulnerabilidad e indigencia de la condición humana*, refere-se ao ser humano como um ser vulnerável pela sua sujeição permanente a danos físicos e morais; um ser constantemente sobressaltado por dúvidas e inseguranças, que permanece numa inquietude sobre o amanhã e numa carência de meios próprios que lhe permitam a desejada subsistência em plenitude consigo mesmo e com o meio. Segundo o autor, “no somos seres blindados, autárquicos y autónomos”. Para o autor existe uma “cualidad propia de la vida humana: su indigencia” (Cayuela, et al., 2005, p. 12). Fedrer prossegue, afirmando a constante incompletude humana, distinguindo três níveis de vulnerabilidade: um biológico, relacionado com comportamentos instintivos e por vínculos subjugados ao meio e aos progenitores; outro de cariz pessoal, pela necessidade de reconhecimento; e o nível existencial que nos dota de seres que experienciam um projeto vital. Em Fedrer permanecemos “coisificados” enquanto não houver uma relação íntima de um *tu*, um *tu* que reconhece o *eu* como pessoa pertencente a si mesma e com autonomia para dispor livremente de si. Ainda no nível pessoal, o caráter único de cada pessoa, que confere originalidade a cada indivíduo, agregado à faculdade de autodeterminação – seres que permanecem em constante construção por própria

iniciativa, atuando de formas múltiplas e inconstantes – acentua a vulnerabilidade por ausência de referências idênticas entre seres. Já no nível existencial, o autor aponta dois estados acentuados de vulnerabilidade: o sofrimento, por provocar angústia e revolta face a uma ausência de sentido; e a morte que remete à noção de finitude ausentando qualquer materialidade, revestindo o ser de despojamento para um diferente estado e que também é marcante quando relacionada pela falta de alguém próximo.

A compilação de ensaios de Aquilino Cayuela não se fica pelo conceito de vulnerabilidade já apresentado, mas prossegue no sentido de que existe uma comunidade moral entre os seres com direitos e deveres implícitos. Enquanto pessoas (no sentido de entidades de agência moral), somos igualmente dotados do sentido contemplativo. A contemplação revela-se mais limitativa que a própria ação e esta é a problemática do projeto moral secular: “¿Qué valor tiene aquel que *aparentemente* nada vale?, ¿qué parte corresponde en la «empresa moral secular» a quien no es capaz de nada, ni siquiera de hacerse cargo de sí mismo?” (Cayuela, et al., 2005, p. 53).

O “grande desenquadramento” tayloriano, referido no primeiro capítulo, tem como base o desencanto da espiritualidade. Na época das sociedades medievais cristãs, partilhava-se uma ideologia fundamentada na Bíblia Sagrada, onde o estatuto de pobreza no sentido estrito, mas aqui abrangido ao estigmatizado, era reconhecido como valor por si mesmo. O cristianismo permitia um reconhecimento “espiritual da humildade e da abnegação” (Paugam, 2003, p. 23) daquele que era visto como o pobre. Além disso, havia uma fomentação do sentido de caridade direcionado àqueles que, por serem consoladores dos pobres, seriam recompensados³¹. O sentido evangélico era muitas vezes direcionado ao auxílio, à proteção e à partilha de bens em prol dos mais desfavorecidos. “O plano de Deus é um plano de causas interlaçadas, não de significados harmonizados” (Taylor, 2010, p. 74).

³¹ Ver, por exemplo, o Sermão da montanha (Mt 5, 1-12), (Bíblia Sagrada, 1995).

Com o apogeu da modernidade, as mudanças também se refletiram na relação com os mais desfavorecidos. Taylor refere-se à alteração do sentido atribuído à ordem social do seguinte modo: o sentido de ordem pré-moderno era harmonizado pela “consonância entre as Ideias ou Formas manifestadas nos diferentes níveis do ser ou nas categorias existentes na sociedade.” Para o filósofo, esta forma hierárquica resultante da já explanada “Cadeia do Ser”, introduzia um formato específico de ordem: um soberano poderia exercer o seu poder mais tendencioso à tirania ou à caridade, quaisquer que fossem as suas ações, estas teriam um reflexo no grupo social sob a sua alçada. Já na modernidade, a noção de posição social paralelamente nivelada incute uma alteração na forma de harmonia entre indivíduos, onde o “elemento decisivo na nova concepção e que os nossos intentos se entendam uns com os outros, por mais diferentes que possam ser no conhecimento consciente que temos deles” (Taylor, 2010, p. 74). Deste modo, deparamo-nos com uma ordem de troca de benefícios, onde a estabilidade é já tida como consolidada e a fortuna privada é vista como um exemplo de admiração e sucesso, por ser o reflexo do apogeu na nova cadeia de trocas mútuas e por ser o reflexo de que esta nova ordem funciona. Na verdade, funciona, mas não para todos.

3.1. Negligência da felicidade do pequeno número³²

O estigmatizado é um sujeito dotado de um atributo que estabelece uma relação particular com determinados estereótipos³³. Goffman presta especial atenção

³² Citação presente na obra *História crítica da filosofia moral e política* (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 31).

³³ Goffman, adensa o termo para além da mera “referência a um atributo profundamente depreciativo” e define-o da seguinte forma: “Um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo, embora eu proponha a modificação desse conceito, em parte porque há importantes atributos que em quase toda a nossa sociedade levam ao descrédito.” O autor engloba no termo uma dupla perspetiva referente à condição de *desacreditado* e *desacreditável*, ou seja, quando a característica distintiva – o estigma – é perceptível/reconhecível (como o exemplo da

à conexão que o atributo tem com o estereótipo circundante a tal atributo, uma vez que são indissociáveis e adjuvantes à conotação depreciativa do atributo responsável pelo estigma. A relação torna-se particular, porque não é um tipo de relação convencional, há um tipo de especificidade que esta relação possui que a torna distinta: o estereótipo projeta no atributo aquilo que ele não é, deformando-o e conferindo-lhe toda a negatividade. O termo *estigmatizado* refere-se a um “rótulo” atribuído a determinado sujeito e não à componente ôntica de si mesmo. O sujeito é ele próprio pelas suas propriedades, características e pelo modo como as manifesta, como tal, as propriedades que conferem estereótipos (relacionados a atributos negativos ou indesejáveis ou ainda anormais) não estão nem nas propriedades do sujeito, nem nas características do sujeito, nem sequer nas variadas formas de manifestação das mesmas. Tais propriedades que conferem a um sujeito a rotulagem de estigmatizado estão, portanto, na conceção social que é atribuída a esses mesmos atributos. Daqui se depreende a importância da distinção entre o *ser* enquanto indivíduo e o *ser* enquanto sujeito. Neste caso o impacto social na pessoa supera a própria pessoa ao ponto de contrariar a sua natureza e a levar ao desespero, à marginalidade e ao suicídio³⁴. Naturalmente, há atributos particulares em determinados indivíduos que os limitam, não só na relação com a sociedade, como também na própria capacidade de autossustentação, contudo, estaríamos a referirmo-nos a designações como a deficiência, a invalidez ou a anomalia. Nesse campo, a negatividade do termo está na relação do indivíduo com o atributo que o limita em comparação com os demais. Estigma é ligeiramente diferente, uma vez que a pessoa não se consegue estigmatizar enquanto indivíduo, mas sim como sujeito por inferência

cegueira) e quando é ocultável ou desconhecido (no caso da infertilidade ou do daltonismo) (Goffman, 1982, pp. 13-14).

³⁴ “Tenho 16 anos e não sei como agir. (...) [E]u gostaria de ter namorados como as outras meninas e sair nas noites de sábado, mas nenhum rapaz sairá comigo porque nasci sem nariz (...) Passo o dia inteiro sentada, me olhando e chorando. (...) Que fiz eu para merecer um destino tão terrível? (...) Devo me suicidar?” Excerto extraído de *Miss Lonelyhearts*, de Nathanael West, pp. 14-15. Copyright 1962 por New Directions (Goffman, 1982, p. 9).

dos outros. Há uma componente de responsabilidade social na acessão ao termo estigmatizado e na condição a que tal atribuição expõe o sujeito. É por esta noção de responsabilidade social que esta temática urge ser debatida no espectro político e, como tal, deverá ter o seu espaço no campo da filosofia moral, social e política.

Prossigo com a análise de dois casos particulares de estigmatizados. São casos que me parecem charneira, um pela violência que infere ao sujeito, outro pela enorme latitude que pode atingir.

António Vieira, na referência que faz aos pequenos, define-os como “o pão quotidiano dos grandes”. Esta metáfora espelha o impacto social nos sujeitos, não pela sua condição de pequenos, mas pela condição de coerciva de serem alimento dos grandes. Pobreza é mais que “o estado de uma pessoa que tem falta de bens materiais, corresponde igualmente a um estatuto social específico, inferior e desvalorizado que marca profundamente a identidade dos que a experimentam” (Paugam, 2003, p. 23). Este estado inferior humilhante é responsável por transformar a pobreza numa forma de estigma social. Paugam emprega o termo “nova pobreza” para se referir ao atual impacto do pobre na sociedade e vice-versa, visto que a sociedade moderna transporta o estado de pobreza para o campo de “anomalia” social – algo que não seria suposto acontecer. Pobreza passa, agora, para um sinal de degradação humana, o pior estado que o ser humano pode atingir, que, além da privação de recursos e de uma presença repugnante, também é uma exceção à regra. A sociedade, sob forma de assistência social, é detentora de recursos de apoio à comunidade mais desfavorecida e, essa assistência, agudiza o sentimento de voluntariedade ou, pelo menos, de anomalia naqueles que, ainda assim não conseguem apoio suficiente.

Peter Singer, tal como apresentado pela autora Diana Maia, aponta a pobreza absoluta como “um mal”, por considerar que: “[e]sta torna impossível a realização de qualquer uma das potencialidades humanas. Os absolutamente pobres esgotam a sua existência numa infrutífera e dolorosa luta pela sobrevivência” (Rosas, et al., 2020, p. 186). A contemporaneidade vem a transformar todo o tipo de pobreza em negatividade. Ao concebe-la como anómala, parece inseri-la num poço sem fundo: se

o sujeito se torna pobre, ao desenquadrar-se do meio que frequentava, gera-se o fenómeno de pobreza envergonhada – onde o sujeito tenta ocultar a sua condição à sociedade em geral; se o sujeito se mantém pobre desde a infância, permanece na posição de humilhação; se o sujeito procura assistência (quer lhe seja atribuída, quer lhe seja rejeitada), então o sujeito expõe-se às instituições, buscando auxílio na mesma sociedade responsável pelo seu estado, experienciando a “degradação moral que representa, para a existência humana, a obrigação de recorrer ao apoio dos seus semelhantes e dos serviços da ação social para obter o necessário para viver em condições decentes” (Paugam, 2003, p. 175). Qualquer que seja a posição ocupada, ela é sempre negativa. Esta negatividade vai adensar no sujeito uma maior complexidade na relação com a pobreza junto, inclusive, dos seus iguais – outros pobres – pelos chamados “ciclos de incorporação”, cuja análise é aqui relevante por ter relação com o conceito de reconhecimento tayloriano. Este termo é de Goffman e é descrito da seguinte forma: “Dada a ambivalência da vinculação do indivíduo com a sua categoria estigmatizada, é compreensível que ocorram oscilações no apoio, identificação e participação que tem entre os seus iguais. Haverá “ciclos de incorporação” através dos quais ele vai aceitar as oportunidades especiais de participação intragrupal ou a rejeitá-las depois de havê-las aceito anteriormente” (Goffman, 1982, p. 47); e mais à frente: “Em resumo, ele não pode nem aceitar o seu grupo nem abandoná-lo” (Goffman, 1982, p. 118). Assim, a negatividade é tão invasiva ao sujeito que o condiciona ao estado de só, apenas consigo mesmo, incapacitado até de partilhar dores, angústias ou organizar reivindicações sociais conjuntamente com os seus pares pobres.

O conceito de “degradação moral” tal como é utilizado por Paugam, parece-me interessante para a própria análise penal no campo jurídico. Quando uma sociedade se refere igualitária, com uma base rawlsiana, já existe uma sensibilização relativa aos

mais desfavorecidos naquilo que é equidade social e económica³⁵, mas a nível penal é importante ter em consideração de que um sujeito moralmente degradado terá, certamente, níveis de comportamento social reprovativo bem mais gravesos que sujeitos moralmente estáveis. Poderão ser julgados da mesma forma? M. Sandel, quando refere que, para além dos deveres naturais e das obrigações contratualizadas, há também obrigações solidárias e que estas têm fundamento moral, está a defender que pressupostos morais têm origem nas comunidades e nas suas tradições, contudo não deixa de referir que “[a] deliberação moral tem mais que ver com interpretar a minha história de vida do que com exercer a minha vontade. Implica uma escolha, mas a escolha deriva da interpretação; não é um ato soberano de vontade.” (Sandel M. , 2011, p. 231). Não havendo espaço para aprofundar mais este ponto, não deixa de ser importante defender que um sujeito moralmente degradado merece uma especial interpretação dos seus delitos e que, uma sociedade que não seja capaz de prevenir a degradação moral dos seus sujeitos, sofrerá as consequências de forma mais gravosa. A justiça, quando atua como antídoto sob forma penal, vem sempre como consequência de um mal-estar. Castigar o delinquente, indemnizar uma vítima de difamação, maus-tratos ou roubo é naturalmente mais caro que a paz, o respeito e a cidadania. O que define uma sociedade como verdadeiramente justa, parece-me estar mais relacionada com a capacidade e interesse em minimizar injustiças que com as suas punições. Esta sociedade, quando não se mune de recursos para minimizar os pobres, está a gerar os seus próprios problemas e, para além disso, terá de atuar numa fase muito mais improfícua.

Passarei agora à análise de outro tipo de sujeito, frequentemente estigmatizado, sobretudo em casos que o suporte familiar não é suficientemente capaz de o integrar: o idoso. Tempos distantes eram aqueles onde o idoso era uma fonte de

³⁵ João Rosas, no capítulo referente à justiça liberal-igualitária, afirma que, relativamente a aspetos institucionais, é desejável: “manutenção de um mínimo social elevado, para que a prosperidade da sociedade esteja especialmente ao serviço dos mais desfavorecidos” (Rosas, Conceções da Justiça, 2017, p. 44).

cultura, vivência e inspiração para variados grupos sociais. A imagem de pessoa mais velha transportava uma série de faculdades extremamente úteis para a sociedade na área do saber: o saber fazer, o saber estar, o saber ser. A contemporaneidade veio trazer graves constrangimentos ao envelhecimento: o idoso como uma forma de estigma social.

A atribuição deste conceito tão pesado a uma faixa etária tem a ver com fatores de ordem extrínseca e intrínseca ao idoso. Por fatores de ordem extrínseca refiro o facto de que esta faixa etária não se relaciona com a noção de progresso. Não há qualquer perspectiva de alguma vez poderem voltar a ser integrados numa mecânica produtiva. A este aspeto, acresce o fator de défice demográfico que levanta grandes desafios sociais e económicos ao modo como o sistema de apoio social está organizado. O número de pessoas em faixa etária “ativa” tem vindo a diminuir, contrariando o aumento da esperança média de vida e dando origem a um balanço deficitário entre contribuintes e pensionistas com tendência a agravar-se³⁶.

Fatores de ordem intrínseca são, a meu ver, os mais gravosos. O sentimento do idoso a nível social é de enorme desintegração. Os idosos não compreendem e não se ajustam à velocidade dos avanços sociais e tecnológicos, desatualizando-se rapidamente, desinteressando-se e perdendo a integração. Arrisco a dizer que perdem a capacidade de se *imaginarem socialmente*, porque ficam de fora. O sentimento de impotência no idoso deixa-o totalmente vulnerável ao sentido caridoso, desinteressado, dos seus próximos. O conhecimento, as vivências, a história e tradições que os idosos acarretam perdem a utilidade que outrora tiveram e caem em memórias apenas com relevância de ordem sentimental e cultural. O idoso já não é símbolo de saber viver e do conhecimento do mundo que outrora representava, visto que esse mundo se vai tornando irreconhecível aos seus olhos. “[O] indivíduo fechado

³⁶ Segundo um estudo publicado pelo sítio do Eurostat, designado *Demography of Europe — 2022 interactive publication*, a idade da população europeia acima de 80 anos quase duplicou entre 2001 e 2021, ao passo que a população abaixo de 20 anos decresceu. A idade média subiu assim dos 38 anos para os 44 anos de idade. *Demography of Europe — 2022 interactive publication*. (2022, 05 19). European Union: Eurostat, the statistical office of the European Union. doi:10.2785/98939

sobre si próprio e considerando-se à parte quebra a cadeia das gerações, o passado e a tradição perdem o seu prestígio: o indivíduo que se reconhece como livre já não se encontra adstrito à veneração dos antepassados que limitam o seu direito absoluto a ser ele próprio, o culto da inovação e do actual é estritamente correlativo desta desqualificação individualista do passado” (Lipovetsky, 1983, p. 88).

O adulto, após atingir o seu apogeu, começa a reear este quadro que se avizinha. Já não é só o medo da morte que apoquentam esta sociedade contemporânea, como também o medo de envelhecer. Qualquer tipo de subterfúgio é válido, desde que contribua para o atraso ao atingimento deste *penoso* estado. O medo do envelhecimento está diretamente relacionado com o medo de ficar para trás, medo de não acompanhar os avanços sociais, medo até de ficar de lado – ser colocado à margem e perder qualquer interesse pelas gerações mais novas.

Este sentimento experienciado pelo idoso não está apenas no próprio, trata-se igualmente de uma imposição social. Neste caso particular, diferente de outros atributos estereotipados que são de ordem mais ou menos accidental, a sociedade não atribui o estigma de forma direta, mas desenvolve-se de tal modo que não permite a contínua e permanente integração dos seus membros mais velhos. Dito de outra forma, o ritmo frenético dominante nas sociedades neoliberais é causador deste estigmatizado e, além de ser causador, é intencional: “uma cultura do indivíduo livre, por atividade organizadora cujo ideal é criar sem Mestre e escapar ao estatismo, ao estacionamento repetitivo. O código do Novo é precisamente o instrumento de que a sociedade individualista se dotou para esconjurar o sedentarismo, a repetição, a unidade, a fidelidade aos Mestres e a si próprio e tudo isto com vista a uma cultura livre, cinética e plural” (Lipovetsky, 1983, p. 88).

Assim, é possível englobar o envelhecimento como um fator potencial ao estigmatizado e, por esta ordem de raciocínio, o fenómeno de estigma é transversal e tem a possibilidade de vir a ser experimentado por grandes grupos sociais. Goffman menciona os idosos como um caso de “desviante normal”, pelo facto que ser a velhice responsável pela adoção dos comportamentos estigmatizados. Contudo, a contemporaneidade marca algo de novo que escapa ao idoso, por impor aos sujeitos

aquilo que o idoso não possui – a constante atualização dos conceitos, dos termos, dos mecanismos, das regras, das metodologias. Quando Goffman escreve a sua obra a que aludo, em 1963, era bem provável que não fosse perceptível os rasgos que a contemporaneidade fosse impor para com os seus anciãos, mas o autor deixa caminho aberto para essa possibilidade: “a questão central referente a esses grupos é o seu lugar na estrutura social; as contingências que essas pessoas encontram na interação face a face é só uma parte do problema, e algo que não pode, em si mesmo, ser completamente compreendido sem uma referência à história, ao desenvolvimento político e às estratégias correspondentes do grupo” (Goffman, 1982, p. 136).

É também por este caso apontado, outro dos motivos de extrema urgência em dotar a sociedade de ferramentas de integração e recursos para ligar com indivíduos estigmatizados, precisamente porque grande parte da sociedade está sujeita a passar por situações de estigma e ainda porque é sensível à sua possível condição. A sociedade sabe que envelhecerá, sabe que terá menos recursos à sua subsistência pelo défice demográfico e sabe que, enquanto idoso, não se irá conseguir adaptar aos avanços tecnológicos. A consciencialização deste facto associado à sua negligência é responsável por conflitos interiores, a deficiente atuação revela-nos a fraqueza da própria sociedade.

Divergindo um pouco de outras formas de atributos estigmatizados, como deformidades, anomalias, doenças, distúrbios psicológicos e comportamentais, a velhice e a pobreza são características que, quando geradoras de sujeitos estigmatizados, têm uma responsabilidade social particular. Deteto dois motivos pelo facto de realçar essa particularidade: o primeiro tem a ver com a novidade de estas posições sociais serem fatores de estigma (a já referida era cristã tinha uma visão da pobreza distinta e com um maior espaço social para os idosos); o segundo está relacionado com a natureza das características que os estigmatizam: não existe nada óbvio que leve à velhice ou à pobreza a serem fatores constitutivos de estereótipos estigmatizáveis. Há algo de construído pelo imaginário social que desencadeia e faz

degenerar tais fatores a uma negatividade social extrema e daí a pertinência da sua investigação filosófica.

Estes “pequenos”, cuja primeira análise se debruçou no sujeito, são agora vistos sob o tecido político. Taylor, numa alusão à surpresa que foi a ascensão do individualismo moderno quando as referências históricas que temos são largamente predominantes no sentido de vivências em comunidades, refere que a descoberta de um imaginário social moderno é possível devido a este estar coligado “com sociedades de um poder sem precedentes na história humana” (Taylor, 2010, p. 27), contudo, a possibilidade de tal progresso social está relacionada com fatores de organização, produtividade e velocidade. Estas características são faculdades possíveis de desenvolver num coletivo social vinculado com investimentos a médio prazo, onde as vias da educação, da saúde, da mobilidade vão possibilitar atingir melhores resultados. Por aqui se compreende um dos fatores limitadores à integração destes sujeitos estigmatizados, uma vez que eles não se ausentam apenas de competências potenciadores do progresso, como ainda necessitam de assistência. Há aqui um desalinhamento destes sujeitos com os valores superiores da contemporaneidade, visto que a sua condição é um convite ao entendimento, à assistência e ao suporte económico, como tal, um nítido incentivo à desaceleração.

A nova ordem de troca de benefícios que Taylor menciona é uma ordem que promove a progressão económico-social por via do mérito. Há uma característica necessária à progressão meritória: tem de haver derrotados e desistentes, tem de haver que fique para trás, e são estes os pequenos, os menos adaptados ao sentido competitivo. Michael J. Sandel, no seu livro designado por *A tirania do mérito*, refere um peculiar raciocínio relacionado com as preferências de posições numa sociedade meritocrática *versus* uma sociedade aristocrática: imaginemo-nos ocupando uma posição de riqueza, seria preferível uma sociedade onde o nosso património estivesse garantido para nós e para as gerações seguintes como a sociedade aristocrática ou uma sociedade cujo património está sujeito à volatilidade dos mercados como a sociedade meritocrata? E sendo pobres, seria preferível estar numa posição que nos sujeitasse a tal condição, numa aristocracia, ou numa posição que nos permitisse

ascender à riqueza por mérito próprio? Seguindo esta linha de raciocínio, seria expectável uma preferência aristocrata num cenário de riqueza e meritocrata num cenário de pobreza. Mas o exercício mental de Sandel prossegue num outro sentido, num sentido de introspeção e autorrealização pessoal: imaginemo-nos ricos numa sociedade aristocrata, que mérito nos é reconhecido? Bastou-nos a linhagem real para atingir tal estatuto. Agora, a situação mais interessante para a presente investigação, imaginemo-nos pobres numa sociedade que nos diz que a medida do nosso sucesso depende substancialmente de nós e do nosso esforço (Sandel M. J., 2022, pp. 136-139): em que posição está o pobre na *imagem* social que este cria de si? E no imaginário social coletivo, que lugar restará a este sujeito que se depara com determinada incapacidade de sucesso económico por mérito próprio?

Há um manto que tenta camuflar um pouco a falta de apoio ao estigmatizado, a chamada inclusão social. Trata-se de uma camuflagem pelo facto de estar relacionada com estigmatizado pela diferença e, por isso no campo da aceitação; e menos pelo suporte e, desta forma estando no campo da caridade.

Tendências inclusivas cada vez mais são agregadas ao imaginário social, mas fracassam no modo de inclusão. O modo utilizado de inclusão social tem-se vindo a revelar por referência, ou seja, a inclusão é tida pelos nomes dos grupos a serem incluídos e não pela valorização do próprio potencial inclusivo. A inclusão seria muito mais abrangente se for incentivado o acolhimento do outro tal como ele é e qualquer que ele seja, do que se for uma inclusão por referência: os negros, os transgéneros, os deficientes motores, etc. Quando a inclusão é tida por fatores referentes a grupos corre-se o risco de estar a injustiçar determinados indivíduos estigmatizados apenas porque não pertencem aos grupos já referenciados. Este tipo de inclusão perde latitude, mas o prejudicial da referência ao grupo superar a própria valorização do ato inclusivo é o facto de chegar a confundir-se com “modas” e gerando a confusão entre inclusão ou promoção de determinado grupo. Assim, aquilo que seria um imaginário social entendido e partilhado por todos os cidadãos, torna-se um campo ideológico de dissonância por haver grupos “preferidos” e exaltados de diversas formas e manifestações sociais.

No que concerne à ideologia, a concepção de imaginários sociais tem lados perigosos, por exemplo, abrem espaço facilitador para manipulação social por regimes ou ideologias extremistas e desastrosas que, ao saberem ler e atuar precisamente em sintonia com esse imaginário, conseguem o sucesso designado populista, Taylor aponta-o quando alude às “modernas transições revolucionárias, levadas a cabo com base nas novas teorias”³⁷. Este é o perigo do aproveitamento político e ideológico de um imaginário social, mas o grupo de cidadãos faz também um aproveitamento de juízo moral tendo por base determinado imaginário social. O caso da meritocracia sandeliana já apresentado é o exemplo de como um sujeito é tido por medíocre apenas pela dissonância com o imaginário social. Parece-me que, sendo desejável a partilha comum de um imaginário social, o mesmo deve ser construído com bastante mais profundidade que aquela que, aparentemente é apreendida. É estruturante procurar entender o humano pela sua condição geral e não pelas suas faculdades e recursos alcançáveis.

Pela construção do imaginário social, o grupo adquire um pensamento coletivo que invoca a forma de ser e estar no próprio espaço que ocupa. Esta construção atribui poder ao grupo, poder de deliberação, poder de ação comum, poder de ajuizar, julgar, inclusão e exclusão, poder de reconhecimento.

O reconhecimento tayloriano já exposto, será agora exposto da forma como pode ser malsucedido. Na obra *Multiculturalismo*, no capítulo intitulado: *A política de reconhecimento*, Taylor destaca a relação que a identidade tem com o

³⁷ Taylor deteta os dois responsáveis pelas transições revolucionárias, o povo e os atores políticos da seguinte forma: “a transição só pode ocorrer num sentido afim ao desejado, se o povo o, pelo menos, minorias importantes de ativistas compreenderem e interiorizarem a teoria. Mas, para os atores políticos, compreender uma teoria é ser capaz de a pôr em prática no seu mundo. Eles compreendem-na mediante as práticas que a realizam. Estas práticas têm de fazer sentido para eles, o género de sentido que a teoria prescreve. Mas o que dá sentido às nossas práticas é o nosso imaginário social. E, por isso, para este tipo de transição é essencial que o povo (ou os seus segmentos ativos) partilhe um imaginário social que consiga satisfazer esta exigência, ou seja, que inclua modos de realizar a nova teoria” (Taylor, 2010, p. 114). Mais à frente, retorna o tema: “No caso da outra grande tentação totalitária do século XX, o fascismo, temos, na verdade, um assalto frontal à nossa compreensão da ordem moral” (Taylor, 2010, p. 166).

reconhecimento. Pela componente dialógica da identidade, a sua incorporação no relacionamento com outros vai exigir atuação política: “o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que nos dê espaço para decidirmos publicamente sobre todos aqueles aspetos da nossa identidade que partilhamos” (Taylor et al., 1998, p. 25); tal atuação política vai ter interferência direta na forma como cada cidadão poderá exprimir as suas liberdades em constante diálogo coletivo. Porém, se a projeção/interpretação do outro for feita “como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada” (Taylor et al., 1998, p. 57); e sendo o reconhecimento a combinação do plano social com o plano íntimo, qualquer efeito opressivo por via social, será refletida interiormente no sujeito. Aqui, Taylor faz referência à pobreza como uma forma de identidade deformada. Quer seja adotadas “políticas de dignidade universal”, que promovem uma defesa igualitária pela não discriminação, quer sejam adotadas “políticas da diferença”, que assumem privilégios com o intuito de preservar a diferença, revelar-se-ão insuficientes para lidar com a justiça social: as primeiras, porque não atuam num molde neutro e refletem hegemonia cultural, subjagam as minorias; as segundas têm implicações polémicas na opinião pública de favorecimento não merecido (Taylor et al., 1998, pp. 55-64).

A pobreza como identidade deformada, torna-se um produto social. A desqualificação social é uma “construção social”: Paugam aponta que “o mau nome desta comunidade repousa, pelo menos em parte, nas representações colectivas que se formam no exterior deste espaço residencial e que correspondem a uma forma de conhecimento social espontânea, generalista e muitas vezes superficial da realidade. Esta imagem negativa penetrou, todavia, na consciência social dos habitantes, os quais têm tendência para, daqui por diante, se confrontarem com ela.” Os habitantes que Paugam indica trata-se de uma comunidade pobre investigada em França que habita num bairro designado de Point-du-Jour. Note-se, também na citação de Paugam, que as “representações coletivas” do exterior atuaram “na consciência social dos habitantes”, como tal eles passam a ser o que a sociedade lhes destinou, lhes construiu.

Naturalmente que os já abordados “ciclos de incorporação” criam bloqueios à capacitação social de reconhecimento social, pelo facto de se lidar com sujeitos instáveis e ambivalentes, mas não estaremos já aqui a aludir a um ciclo extremamente vicioso? O reconhecimento não deveria atuar no sujeito antes de ele atingir estados de degradação?

A sociedade adota um tipo de responsabilidade direta na estigmatização neste campo do reconhecimento. Trata-se de uma sociedade capaz de deformar uma identidade pessoal, de desqualificar e de diminuir determinados sujeitos em relação ao restante grupo. É devastador a forma deturpada de interpretar a miséria, mesmo em países ao nível de grandes potências mundiais, como sendo causa da “preguiça e má vontade”³⁸. Parece-me até chegar-se ao ponto de existir alguma utilidade sombria na miséria e marginalidade, como o exemplo social do fracasso: «se não te empenhares, se te deixares perder pela vida boémia, olha o que te acontece». Não sei bem que impacto teria se alterássemos um pouco a tónica por um sentido mais caridoso: «faças o que fizeres, terá consequências, mas a sociedade nunca te deixará para trás». Tendencialmente olhamos para a segunda perspetiva apenas pelo lado do privilégio ao “filho pródigo”, dificilmente valorizamos a atitude inclusiva ao aceitar o mais “disfuncional” dos cidadãos.

Tendo sido abordados casos e fatores particulares e respetivas relações coletivas, fica apenas a faltar o fator construtivo da presente dissertação, o momento onde se aponta perspetivas, hipóteses ou simples reflexões de rumos. A ambição não passa por uma proposta de solução, mas sim por uma reflexão possível que, após a investigação do flagelo, poderia projetar o debate sobre formas de atuação. Que projeções futuras poderão ter os estigmatizados da sociedade? Haverá algum rumo

³⁸ Baseado não estudo de opinião realizado em 1976 nos países da União Europeia relativamente à miséria: “note-se, contudo, que a explicação da miséria pela preguiça ou pela má vontade representa uma percentagem não negligenciável das respostas (25% no conjunto dos países comunitários e 43% no Reino Unido). Cf. *La perception de la misère en Europe*, Bruxelas, CEE, março de 1977” (Paugam, 2003, p. 175).

possível ou o novo a que estão destinados está de tal forma emaranhado que não se avistam formas alternativas?

3.2. O maior limite não é agir, mas contemplar

Julián Martín refere-se à complexidade da contemplação na alusão ao projeto moral secular. Para o autor, o instaurado reconhecimento da “absoluta contingência da verdade, sobre o mundo e sobre si mesmo, é a primeira premissa na tarefa de construção do eu” (Cayuela et al., 2005, p. 50). O reconhecimento da contingência converge num progresso moral baseado em metáforas, amplamente limitado pela faculdade de contemplação ao valor incorporado nos outros sujeitos. Porém, é na valorização dos outros sujeitos que o humano se unifica entre si e consigo mesmo. O destino do humano, pela sua interpretação, revela-se misterioso e torna-se capital a questão “quem sou eu?”. Sem qualquer forma de alcançar respostas, numa contínua espera, o humano mostra-se refém do sentido unificador entre os seus pares e “o princípio da vida moral é o reconhecimento operativo desta unidade: somos todos uma só coisa” (Cayuela et al., 2005, p. 58). Martín refere, por isso, os seres humanos com competências morais intrínsecas e como entidades que se articulam em sintonia com a agência moral. Desta forma, em convivência comunitária, surge uma comunidade igualmente moral e o ato de expulsar de um qualquer indivíduo desta comunidade moral é o mesmo que rebaixá-lo ao “nível da natureza”, por ausentá-lo de significado, de valor e de sentido ao seu mistério dos desígnios da vida.

O sujeito estigmatizado carece de meios de valorização próprios ao sentido unificado. Não é suficiente valorizar determinados aspetos se o sujeito não for absorvido num sentido unificador. Não chegam os recursos e os meios já alcançados pela sociedade no que concerne ao fenómeno de estigmatização, é estruturante que o estigmatizado não seja visto como refém de normas, códigos de conduta e instituições que o apoiem. A moralidade contemporânea, se não for capaz de uma alteridade caridosa num grupo de indivíduos, pelo menos no seio da sua individualidade tem de

ser capaz de se rever nesse estado de forma a poder entender que o individualismo, ao estar aberto, é também permissivo ao individualismo de outros: “[c]om Rousseau, por exemplo, a própria liberdade torna-se a base para uma nova definição de virtude, e uma ordem do verdadeiro benefício mútuo torna-se inseparável daquela que garante a virtude da autodependência” (Taylor, 2010, p. 28). Quando o estigma se dilui a nível social em determinado fator (como o género ou raça ou faixa etária ou estatuto social...) os indivíduos que a ele pertencem, ganham espaço para o seu próprio individualismo, bem como os que deles estão *reféns* – no tratamento, na assistência e na convivência.

Autenticidade não chega. Autenticidade segundo um prisma de autodescoberta e projeção valorativa do indivíduo é extremamente importante, mas, pelo facto da interação com os demais sujeitos ser necessária e pelo facto de haver a coerção social deteriorantes da identidade individual e no sentido danoso de faculdades de reconhecimento – reconhecimento negado³⁹ – então, só poderíamos conceber uma ética de autenticidade incompleta. Incompleta por não estar ao acesso de todos e incompleta por estar a ser condicionada pelos que não lhe acedem. Por outras palavras, aparentemente a autenticidade encerra-se em si mesma: sendo fundamental à autorrealização as “exigências de laços com os outros”⁴⁰, deveremos considerar a possibilidade de estar a fazer referência apenas a laços com outros possíveis de reconhecimento. De que forma nos verá um estigmatizado? Tendo ele a sua identidade subjugada, incapaz de reconhecimento, irá ser capaz de partilhar o mesmo “horizonte de sentido” que Taylor refere? Então, seguindo esta linha de raciocínio, autenticidade como ideal moral circularia por um grupo, dentro desse grupo, que partilha (no limite, a possibilidade) de alcance desse mesmo ideal moral.

Estigmatizado é uma forma de distinção social, mas neste ponto é antagónico à autenticidade. Estigmatizado é encobrimento, ocultação e rejeição; autenticidade é

³⁹ “A recusa deste reconhecimento pode, além disso, lesar aqueles aos quais é negado, segundo uma teoria hoje muito difundida. A projeção no outro de uma imagem inferior ou depreciativa pode realmente deformá-lo ou oprimi-lo, na medida em que for interiorizada” (Taylor, 2009, p. 61).

⁴⁰ Confirmar capítulo 2.2.1 da presente dissertação intitulado: Ética da autenticidade.

manifestação e identificação. Estigmatizado é atribuição social involuntária e depreciativa; ao passo que autenticidade é afirmação social desejada e valorativa.

Urge apresentar propostas, esta urgência surge pelo impacto do outro em todos os campos da nossa atuação. Desde a formação dialógica da nossa mente na interação com “outros significados” (Taylor, 2009, p. 47); passando pela exigência de laços com outros para a autorrealização (Taylor, 2009, p. 49); até à importância do “reconhecimento mútuo da diferença”, pela partilha de um horizonte de sentido que permitirá uma participação pública ativa fundamental ao funcionamento da democracia política. Esta referência constante ao outro, aqui por Taylor, mas transversal a muitos outros filósofos, tem a particularidade de não definir quais outros se refere, parecendo incluir todos os que nos circundam. Quando habitamos um espaço, uma cidade, onde a marginalidade e o isolamento nos envolvem por todo o lado, são também esses outros que nos impactam. Outro perigo é o de habitação ao fenómeno, que vai minimizar o impacto de determinado acontecimento ao ponto de o vulgarizarmos. A urgência está também refém deste facto: a possibilidade de nos adaptarmos de tal ordem ao estigmatizado que o vulgarizemos com uma frieza quase animalesca.

O conceito de harmonia abre portas a um caminho de inter-relacionamento: “Existem outras culturas e a necessidade de vivermos juntos, tanto em harmonia numa sociedade, como a escala mundial, e cada vez maior.” (Taylor, 2010, p. 93). Taylor destaca o “novo discurso sobre a honra e dignidade” de Rousseau pela importância de “ser-se comum”. Neste caso a competição e a hierarquia aponta a uma dependência negativa que convida ao afastamento individualizado, mas a dependência positiva permite um projeto comum de unidade social através de uma reciprocidade equilibrada totalmente compatível com a liberdade (Taylor et al., 1998, pp. 68-69).

Apontando outro grave problema nas desigualdades, é sermos dotados de uma sensibilidade que transcende a esfera egocêntrica e nos faz imaginar estar no lugar do

outro, ou seja, comovemo-nos/incomodamo-nos/perturba-nos a desgraça alheia. Qualquer que seja a posição adotada: Quer o “voltar as costas”, quer a compaixão meramente interior “não posso fazer nada”, o impacto de o estigmatizado é tão forte que afeta a nossa paz interior. A harmonia passa também por responder a estas angústias internas ao sujeito, por isso defendo que a harmonia só pode ser verdadeiramente instaurada com o sentido de caridade devidamente apurado.

Será possível defender algo que supera a natureza humana? “O cristianismo tinha convidado a humanidade à caridade, mas entrou em impasse sobre o egoísmo, outro nome da liberdade. É a exigir ao homem mais do que aquilo que ele pode dar. O amor de si faz parte da sua natureza e o homem não pode ser culpabilidade por causa dos impulsos da sua natureza.” (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, p. 571). Esta citação é do investigador Bruno Viard, aquando do seu artigo sobre Pierre Leroux. Segundo o investigador, Leroux procurou a equilibrada articulação entre liberdade e associativismo, a articulação entre egoísmo e altruísmo. Para Leroux a “fraternidade cristã” tem uma alusão ao autossacrifício distinta da amizade que se enquadra numa posição mais razoável, mais “solúvel”.

O problema da amizade, que procura a harmonia entre sujeitos, reside no facto de nada responder ao estigmatizado. A amizade assenta numa saudável relação de ganho-ganho, não competitiva, mas também insuficiente àqueles que nada têm a oferecer.

Será que podemos dizer, por exemplo nas artes circenses, que o trapezismo transcende a natureza humana pelo facto de nos ser inalcançável? A complexidade dos movimentos corporais levados ao extremo parecem inalcançáveis por quem os presencia de fora, mas facilmente conseguimos reconhecer que o seu sucesso está mais relacionado com a prática intensiva que com talentos sobrenaturais. Quanto maior é a complexidade mais podemos dizer que, determinados movimentos, se não forem trabalhados desde a infância, muito provavelmente não serão capazes de serem desenvolvidos na fase adulta. Defendo que, também a caridade possa ter um

funcionamento semelhante. A caridade apenas poderia ir contra a natureza humana se o humano comum não fosse capaz de a praticar. Acredito que, a defesa de que a caridade parece superar a natureza humana, está mais próxima do conformismo que da prática, tal como o amor, a ajuda, a solidariedade, não superam a natureza humana. É natural que qualquer tipo de postura com exigências altruístas parece-nos mais distantes agora, por se afastarem de características de fundo da sociedade contemporânea, mas uma prática generalizada e enraizada de forma cultural e intergeracional que passe pela tradição, permitiria dotar um todo mais solidário e caridoso, capaz de amenizar as feridas provocadas aos estigmatizados.

Para coabitar de forma harmoniosa é necessária intervenção que integre os mais frágeis com dignidade humana. Tal intervenção requer um sentido caridoso por exigir sair de nós mesmos em direção ao outro, um outro que nos vai abrandar, nos vai exigir recursos, nos vai exigir dedicação e não nos dará o “merecido” retorno (de forma imediata e direta, pelo menos). Trata-se de permitirmo-nos desvendar o “*tempo do outro*”, como Han refere, um tempo improdutivo, “o tempo de festa, o sublime tempo nupcial, que não se submete à lógica da produção. Ao contrário do tempo do eu, que nos isola e nos individualiza, o tempo do outro cria uma *comunidade*. Por isso, é um *tempo bom*.” (Han, 2018, p. 95). Resta saber que ferramentas teremos ao nosso alcance que permita tal acontecer sem parecer demasiado utópico. Como se reveste de uma postura caridosa um grupo social enraizado de traços utilitaristas, focados no próprio individualismo e permissivos à autenticidade?

Adela Cortina, na sua obra: *Ética de la razón cordial*, apresenta uma proposta de educação para uma cidadania cordial. A autora defende que as bases tradicionalistas dos fundamentos éticos estão mais centrados em torno do indivíduo, deixando a sociedade para segundo plano. Porém, fatores de cariz humanos (como a virtude, os valores e os sentimentos) são merecedores de atenção e daí a urgência numa maior orientação ao sentido social da ética. A filósofa valenciana começa por referir que a noção de independência alude a uma falsa sensação de autossuficiência, como tal, há a necessidade do estabelecimento de vínculos de união entre os cidadãos,

“un vínculo que *ob-liga*.” (Cortina, 2009, p. 42). Para atingir estima precisa-se de um convívio social harmonioso, uma postura simpática que ative a inteligência emocional e potencie o cultivo de virtudes: “si es un deber participar en el destino de otros, como exigen nuestras propias leyes, las leyes la libertad, y como exige el sentimiento moral de respeto a las personas, también será un deber, aunque indirecto, cultivar los sentimientos compasivos naturales, estéticos, que nos inclinan a participar en el destino de otros.” (Cortina, 2009, p. 125).

Como propostas, a autora remete para a importância valorativa das coisas. É pelos valores (por oposição à neutralidade) que atribuímos dinamismo às nossas ações e, não deixa de apontar, o caráter criterioso dos valores. A apreensão da realidade envolvente deverá ter em consideração a inteligência sentimental, emocional e afetiva, dotando-nos “con *capacidad de estimar valores*, con un *sentir común* que les permita sintonizar con los demás afectados” (Cortina, 2009, p. 196). E conclui defendendo uma ética da razão cordial, como uma ética do discurso que, para além da argumentação, conta também com uma dimensão compassiva. Uma vida com valores (como os da autonomia, igualdade e solidariedade), é uma vida que tenderá para o seu *telos* e, como tal, proporcionando o desejo de ser vivida.

Em Cortina percebemos assim o sentido ativo e dinâmico necessário para um sentido mais direcionado ao outro, um *outro* que não tem de estar em situação de igualdade, mas poderá estar mais fragilizado, mais debilitado, estigmatizado. Ao aprofundar o entendimento e a atenção ao outro a uma dimensão compassiva, ativamos uma postura mais exigente de nós mesmos: o outro já não é um estranho, já não está totalmente fora de nós, mas ele implicou-nos e interessou-nos, ou seja, é necessário observá-lo pelo rosto, pela sua cara e daí a importância da caridade.

“Tem se falado de uma perda de ressonância, profundidade ou riqueza da condição humana.” (Taylor, 2009, p. 22). Taylor refere-o aquando do apontamento dos progressos tecnológicos e após o grande desencantamento. A contemporaneidade não perdeu a componente espiritual e, inclusive, o capitalismo sabe apoderar-se muito

bem dela em seu proveito. Temos exemplos laicos que só são possíveis em seres dotados de espiritualidade – o desporto, a filosofia e a arte – pelo facto de os sujeitos, aquando das suas práticas apresentarem comportamentos menos racionais, enigmáticos e comprometendo todas as leis naturais que parecem instauradas no mundo. Pela via da espiritualidade podemos, na arte como criação, aceder a uma ““floresta de símbolos”” que capta mais uma doutrina, “mas sobretudo, diríamos, a sua ressonância na sensibilidade do poeta” (Taylor, 2009, pp. 90-91); podemos, pela via da espiritualidade, desenvolver uma fé irracional e apoiar o nosso clube ou atleta, acreditando no seu sucesso ainda que esteja em manifesta desvantagem na competição; pela via da espiritualidade podemos buscar um sentido e procura de verdades que se nos revelam ambíguas e ocultas; pela via da espiritualidade adornamo-nos numa busca da beleza, “a beleza implica um sentido de satisfação, uma satisfação diferente da realização de qualquer desejo, inclusivamente da satisfação decorrente da excelência moral. É, por assim dizer, uma satisfação em si. A beleza realiza-se em si mesma. O seu fim é interno.” (Taylor, 2009, p. 73).

Prosseguindo pelo espiritual, há ainda espaço para o absoluto. Taylor nota haver espaço para Deus na Era Secular. O espaço público que se desprende da relação ôntica com algo transcendente, pode ainda assim relacionar-se com Deus por via da identidade política: “Deus pode afigurar-se como fonte e inevitável do nosso poder para conferir ordem às nossas vidas, no plano individual e social” (Taylor, 2010, p. 185). Este não é o Deus sagrado da religião, mas o Deus de origem e de finalidade, Aquele que atribui sentido ao inexplicável e preenche de luz as ambiguidades e incertezas que encerramos dentro de nós, Aquele que aflora quando nos é perturbada a nossa serenidade.

São diversas as argumentações possíveis para justificar o sujeito como dotado de espiritualidade, a própria religião não poderia ser eterna à existência humana se assim não fosse. Mas a religião, na sociedade norte-atlântica predominantemente o cristianismo, não está a conseguir dotar a contemporaneidade do sentido caridoso apregoado. A Igreja Católica mantém o seu espaço religioso e, o facto de revelar uma

parte do espiritual, não significa que seja suficiente e que não exista formas alternativas de apurar, talvez, o mais valioso recurso do ser humano.

Juliette Grange, no artigo que apresenta sobre Auguste Comte, possui um capítulo intitulado de Espiritual e Temporal. Aí a autora refere-se a Comte como sendo um defensor do “equilíbrio entre o poder espiritual (...) e poder temporal”, distinguindo ambos os poderes como necessários à “cidade política cosmopolita”. A componente temporal alude ao indivíduo no seu egoísmo e apego com “a prosperidade e o bem-estar material”, mas nota que demasiada afinidade com a vida material é destrutiva aos valores comunitários. Por outro lado, a componente espiritual foca o ideal de fraternidade, responsável por “fundar uma república moral, tornar evidente a prática da virtude”. Termina resumindo da seguinte forma: “O socialismo cometiano apoia-se, pois, fundamentalmente, não sobre um modo de organização económica ou mesmo política, mas sobre uma moral, compreendida como uma religião secular, fundadora de uma forma de república moral que organiza a modernidade industrial” (Caillé, Lazzeri, & Senellart, 2005, pp. 589-590). Neste caso, Comte vai muito mais longe que qualquer ambição da presente dissertação, mas permite espelhar a relevância da componente espirituais laica numa vivência em sociedade.

A via da espiritualidade parece-me ser uma forma possível de potenciar o sentimento de caridade que vai permitir uma vivência e convivência harmoniosa entre os mais variados cidadãos. Os recursos ao apelo espiritual por organismos políticos não serão menores que os que já são utilizados pelo capitalismo, como o caso da economia verde⁴¹. O sistema político deveria ser capaz de sensibilizar os seus cidadãos dos fundamentos que o levam a prestar apoios sociais, medidas de integração e práticas solidárias. A política deveria ser capaz de encorajar os seus cidadãos que o insucesso

⁴¹ Faço aqui analogia à economia verde como uma forma de ativação da espiritualidade no sujeito, pelo facto de que, o apelo ao consumo de produtos “verdes”, tem como base a crença de se tratar de uma atitude responsável importante para com o meio-ambiente. Obviamente que a atitude racional seria mais próxima de evitar o consumo, que o incentivo ao consumo de novo tipo de produtos, por isso defendendo tratar-se de um incentivo mais espiritual que racional.

escolar não é um fracasso pessoal, que os comportamentos desviantes não são monstruosidades humanas e que a punição não é suficiente para dotar de justiça a sociedade. A política deveria deter-se por mais tempo, com mais recursos e com prioridade aos casos mais delicados, em auxílio dos mais fragilizados, que com aqueles que “fazem mundo” e prosperam de forma natural. Mas não pode ser “apenas” uma postura prática, terá igualmente de se dotar de fundamentação teórica suficientemente convincente para o poder fazer de modo a permanecer respeitadora de valores considerados justos e ideais por todos. Uma justiça, segundo Cortina, pela razão e pelo coração – do latim “cor-cordis” (afeto, inteligência, talento e espírito). Acredito que necessita de uma campanha de apelo à caridade social, uma forte influência no imaginário social que integre todos e com recurso ao entendimento das faculdades espirituais humanas, que viabilizará a proliferação por contágio de um sério conceito de justiça: “la sociedad está obligada, como un mínimo de justicia, a fortalecer ese poder, a empoderarle para que sea *sujeto agente de su vida*.” (Cortina, 2009, p. 227).

Considerações Finais

Ambicionamos como objetivos da presente dissertação o tratamento de posições filosóficas em confronto, mostrando as críticas e debilidades entre elas. Foram introduzidas referências ao confronto liberal e comunitarista, no sentido de enquadrar a discussão atual e posicionar a teoria da autenticidade de Charles Taylor. Em torno deste autor, orientamos o rumo da dissertação na procura de uma sustentação para o estado da contemporaneidade e para o modo como este momento se articula na relação com a população mais estigmatizada. Numa análise focada no estigma social e individual, apresentamos argumentações que justificam repensar a teoria do reconhecimento e procurou-se desvendar limitações à ética da autenticidade tayloriana. Terminamos com propostas que deambulam entre os conceitos de harmonia, caridade e espiritualidade, apontando para um espectro de ação coletiva, de forma a justificar uma finalidade política numa dissertação que se enquadra na vertente de filosofia moral e política.

A filosofia, enquanto disciplina de busca constante, bate-se pelas reflexões sobre os problemas. As propostas, respostas e afirmações como soluções vão abrindo espaço para o erro e delimitam o seu âmbito. Estamos bem cientes do risco corrido no final do último capítulo, no qual se expõem propostas, como se houvesse a possibilidade de um entendimento e uma resolução para a complexidade dos problemas sociais e políticos. Durante presente investigação deparamo-nos com dois tipos de filosofia: uma filosofia perene e ambígua que incide na reflexão e abordagem às problemáticas que investiga e uma filosofia mais partidária, tendenciosa e assertiva. No primeiro caso trata-se de uma filosofia de construção, que se adensa e progride; no segundo caso, trata-se de uma filosofia de confronto, onde se vão propondo argumentações e contra-argumentações e em que determinadas posições vão sendo mais ou menos úteis, em momentos circunstanciais. Começamos pela primeira e

terminamos na segunda. Assim o fizemos pelo sentido urgente do debate, pelo sentido urgente de confronto. No fundo, se Peter Singer estiver certo ao afirmar que “[n]ão salvar alguém é moralmente equivalente a matar” (Rosas, et al., 2020, p. 186), então poderemos afirmar que vivemos uma autêntica guerra no que concerne a fundamentações morais.

Referências Bibliográficas

- Bíblia Sagrada* (18ª ed.). (1995). Difusora Bíblica.
- Caillé, A., Lazzeri, C., & Senellart, M. (2005). *História crítica da filosofia moral e política*. Editorial Verbo.
- Cayuela, A. (Ed.), Aparisi, E., Capella, V., Perales, E., Cuevas, J., Febrer, R., . . . Martín, J. (2005). *Vulnerables: Pensar la fragilidad humana*. Ediciones Encuentro, S.A.
- Demography of Europe - 2022 interactive publication*. (2022). European Union: Eurostat, the Statistical Office of the European Union. doi:10.2785/98939
- Duarte, L. S. (2005). *O conceito de fronteira em Deleuze e Sarduy*. Textos de História, 13, pp. 17-25. Obtido em 22 de 08 de 2022, de https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjP-bz8ntr5AhWn8rsIHeliPD_kQFnoECA0QAAQ&url=https%3A%2F%2Fperiodicos.unb.br%2Findex.php%2Ftextos%2Farticle%2Fdownload%2F27875%2F23963%2F58458&usg=AOvVaw3Ogq2tdaxGU_LkeGwaeAiF
- Goffman, E. (1982). *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Zahar Editores.
- Han, B. (2018). *A expulsão do outro: Sociedade, percepção e comunicação hoje*. (M. S. Pereira, Trad.) Relógio D'Água Editores.
- Lipovetsky, G. (1983). *A era do vazio*. Relógio D'Água Editores Lda.
- Magalhães, V. P. (2012). *Só avança quem descansa: A sabedoria do tempo*. Editorial AO.
- Miguens, S. (2019). *Uma leitura da filosofia contemporânea*. Edições 70.
- Paugam, S. (2003). *A desqualificação social: Ensaio sobre a nova pobreza*. Porto Editora.

- Pinheiro, J. C. (2017). *A ética comunitarista: Exposição, análise crítica e implantação*. Príncípia Editora.
- Pires, S. d. (2018). *Tradição, razão e mudança: Na encruzilhada entre o liberalismo, conservadorismo e comunitarismo*. Edições Esgotadas.
- Saint-Exupéry, A. (2016). *O príncipezinho: O grande livro pop-up*. Editorial Presença.
- Sandel, M. (2011). *Justiça: Fazemos o que devemos?*. Editorial Presença.
- Sandel, M. J. (2022). *A tirania do mérito: O que aconteceu ao bem comum?*. Editorial Presença.
- Taylor, C. (2009). *A ética da autenticidade*. Edições 70.
- Taylor, C. (2010). *Imaginários sociais modernos*. Edições Texto & Grafia.
- Taylor, C.; Appiah, A.; Habermas J. (1998). *Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento*. Instituto Piaget.
- Tolstoi, L. (2013). *Guerra e paz*. Relógio D'Água Editores.
- Vieira, P. (1979). *Sermões*. Círculo de Leitores.