



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I  
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE FILOSOFIA**

**THIAGO HOLANDA DANTAS**

**A (DES)CONSTRUÇÃO MODERNA DO EU: SOBRE A EMERGÊNCIA, A CRISE E  
A REORIENTAÇÃO DA SUBJETIVIDADE**

**CAMPINA GRANDE  
2021**

**THIAGO HOLANDA DANTAS**

**A (DES)CONSTRUÇÃO MODERNA DO EU: SOBRE A EMERGÊNCIA, A CRISE E  
A REORIENTAÇÃO DA SUBJETIVIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada  
ao Departamento de Filosofia da Universidade  
Estadual da Paraíba, como requisito parcial à  
obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Ramon Bolivar Cavalcanti Germano

**CAMPINA GRANDE  
2021**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

D192d Dantas, Thiago Holanda.

A (des)construção moderna do eu [manuscrito] : sobre a emergência, a crise e a reorientação da subjetividade / Thiago Holanda Dantas. - 2021.

78 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2022.

"Orientação : Prof. Dr. Ramon Bolivar Cavalcanti Germano, Departamento de Filosofia - CEDUC."

1. Subjetividade moderna. 2. Individualidade. 3. Crise de identidade. I. Título

21. ed. CDD 100

THIAGO HOLANDA DANTAS

**A (DES)CONSTRUÇÃO MODERNA DO EU: SOBRE A EMERGÊNCIA, A CRISE E  
A REORIENTAÇÃO DA SUBJETIVIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada  
ao Departamento de Filosofia da Universidade  
Estadual da Paraíba, como requisito parcial à  
obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia.

Aprovada em: 16/12/2021.

**BANCA EXAMINADORA**



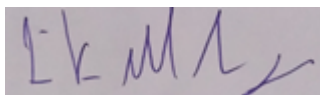
---

Prof. Dr. Ramon Bolivar Cavalcanti Germano (Orientador)  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



---

Prof. Dr. Julio Cesar Kesting  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



---

Prof. Dr. Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus por me capacitar para realizar esta pesquisa, sua condução e por ter me sustentado durante todo o tempo. A esta instituição e ao corpo docente por me guiarem através dos caminhos da filosofia e terem me ensinado a pensar de forma filosófica. Aos meus pais, Hosana e Wilhame, por terem me criado com amor, apoiarem e me darem a base de meu caráter e conduta. Agradeço ao meu orientador Dr. Ramon Bolivar Cavalcanti Germano, por ter sido fundamental na realização deste trabalho, permitindo que eu escrevesse com liberdade, lendo, corrigindo e contribuindo com seu conhecimento. Continuamente buscando a melhor forma possível para concretizarmos a elaboração deste trabalho. Aos demais professores da Banca Examinadora, Prof. Dr. Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes e Prof. Dr. Julio Cesar Kesting, por terem lido esse trabalho e disponibilizado um pouco de seu tempo para fazerem parte desse trabalho. Aos demais professores e funcionários da UEPB, em especial aos professores: Otacílio, Simone e Nilton por todo o apoio, sabedoria e camaradagem ao longo do curso, em diversas situações.

Aos colegas de classe pelos momentos de amizade e apoio, suas contribuições ao longo de todo período do curso, por meio de discussões e debates, para o desenvolvimento desta pesquisa.

E, finalmente, mas não menos importante, a todos os meus amigos, parentes e à Igreja Batista em Serra Redonda, que iniciou o processo que permitiu estivesse aqui, apoiando e me incentivando a realizar esse curso. Agradeço a todos por seu apoio e orações.

“O temor do SENHOR é o princípio da sabedoria, e o conhecimento do Santo é prudência.”

(Proverbio de Salomão)

## RESUMO

Este presente trabalho tem por objetivo analisar a construção da subjetividade moderna, sua desconstrução e por fim, sua reorientação para uma individualidade integrada. Para nós, importa considerar, principalmente, a noção da atomização do sujeito na modernidade e os resultados desse processo, como sua autonomia, liberdade e alienação sem precedentes. Temos como hipótese principal a criação da ideia do sujeito nesse período, não havendo a mesma ideia de subjetividade em épocas anteriores. Para tanto, busca-se uma abordagem histórico-filosófica, primeiramente, fazendo uma breve contextualização histórica sobre a gênese da noção de indivíduo da antiguidade até a modernidade. Em seguida, com o auxílio do pensamento de alguns autores que analisam esse fenômeno, dos quais destacamos Descartes, Kant, Nietzsche e Taylor, dentre outros, veremos o desenvolvimento da noção do sujeito moderno, seu questionamento e uma hipótese para a solução da crise de identidade do sujeito contemporâneo.

**Palavras-Chave:** Subjetividade moderna. Contemporaneidade. Desconstrução. Crise de identidade.

## **ABSTRACT**

This present work has its purpose to analyze the construction of modern subjectivity, its deconstruction and finally, its reorientation toward an integrated selfhood. For us, it is important to examine, essentially, the notion of the atomization of the subject in modernity and the results of this process, such as his unprecedented autonomy, freedom and alienation. Our main hypothesis is that the idea of the subject was created in that age, not having the same idea of subjectivity in previous times. Therefore, we sought a historical-philosophical approach, firstly, making a brief historical contextualization on the genesis of the notion of the individual from antiquity to modernity. Then, with the help of some authors, who analyze this phenomenon, from which we highlight Descartes, Kant, Nietzsche, Taylor, among others, we will see the development of the notion of the modern subject, its inquiring and a hypothesis for the solution of the identity crisis of the contemporary subject.

**Keywords:** Modern subjectivity. Deconstruction. Contemporary. Identity crisis.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
1.1	<i>A gênese da consciência do indivíduo, da antiguidade até a modernidade.....</i>	8
1.2	<i>A virada moderna para o interior.....</i>	13
<b>2</b>	<b>A EMERGÊNCIA DO EU MODERNO.....</b>	<b>18</b>
2.1	<i>Descartes e a “criação” do eu moderno.....</i>	18
2.2	<i>Uma nova autonomia.....</i>	23
2.3	<i>Kant e a afirmação do sujeito autônomo.....</i>	27
2.4	<i>O sujeito romântico como absolutamente autônomo.....</i>	32
<b>3</b>	<b>A CRISE DO SUJEITO.....</b>	<b>35</b>
3.1	<i>Nietzsche e a desconstrução do sujeito moderno.....</i>	35
3.2	<i>A morte de Deus.....</i>	36
3.3	<i>A crise do sujeito cartesiano-kantiano.....</i>	39
3.4	<i>O renascimento do “sujeito” no Übermensch.....</i>	42
3.5	<i>O sujeito como artista de si mesmo.....</i>	45
<b>4</b>	<b>A REORIENTAÇÃO DO SELF.....</b>	<b>52</b>
4.1	<i>Taylor e as estruturas de mundo fechadas.....</i>	52
4.2	<i>A autoridade própria.....</i>	57
4.3	<i>A busca por autenticidade.....</i>	59
4.4	<i>Horizontes inescapáveis.....</i>	62
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>68</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>71</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Quem sou eu? Talvez seja uma das questões fundamentais da existência humana. É uma pergunta que tem movido as mentes durante a maior parte da existência da espécie e, possivelmente, foi feita desde tempos imemoriais. Essa pergunta norteará nosso trabalho, que tem por objetivo analisar a construção do sujeito na modernidade, sua desconstrução e por fim, sua reorientação. Temos como hipótese principal a emergência da ideia do sujeito nesse período, pois não havia o mesmo conceito anteriormente. Ainda na introdução, faremos um breve histórico sobre a noção do indivíduo na antiguidade até a modernidade, que estava ligado à ordem maior do ser, e à sociedade. Essas mudanças serão demonstradas através de transformações culturais, marcadas principalmente pelas mudanças gramaticais e tecnológicas.

Primeiramente, abordaremos a criação do indivíduo atomizado, com Descartes, o ápice da ideia de autonomia com Kant, o que marca a concepção de um sujeito totalmente liberto da antiga ordem cósmica e da tradição e antecipa a importante “virada” para o interior protagonizada pelos românticos.

Em segundo lugar, veremos a crítica realizada por Nietzsche ao sujeito cartesiano-kantiano, alegando que o sujeito é mera ficção, portanto, passível de ser reconstruído quantas vezes forem necessárias. O sujeito se torna um artesão de sua própria vida, capaz de viver diversos papéis e possuir múltiplas personalidades.

Concluiremos que, baseados na tese de Charles Taylor, o sujeito gerado por um humanismo exclusivo, desencadeado pela tese da “Morte de Deus” e do desencantamento do mundo, constitui-se como um sujeito atomizado e destacado de seu contexto, longe dos horizontes de significado que davam ordem e sentido ao seu mundo, restando apenas esse sujeito que, isolado, é obrigado a criar sentido para si mesmo.

Portanto, queremos afirmar que, apesar de o eu ou *self* ser uma construção humana, cujo sentido e valor constituem um legado importante da idade moderna, não devemos pensar esse self na forma de um sujeito atomizado que se põe e se cria a si mesmo, como que desvinculado de sua comunidade, de sua tradição e de seus horizontes de significados. É essa investigação que tentaremos realizar neste trabalho.

### 1.1 A gênese da consciência do indivíduo, da antiguidade até a modernidade

Com a pergunta “quem sou eu?” Outra necessidade se revela, acerca da identidade pessoal, ou seja, além de saber quem sou eu é necessário saber o que me diferencia dos outros indivíduos. Essa reflexão, provavelmente surgiu quando os primeiros humanos se colocaram frente a frente e começaram a imitar-se. É o que Mead (1934), psicólogo social, argumenta, segundo nos indica Whitehead (2001, p. 18, tradução nossa): “que, por meio da encenação, aprendemos a nos colocar no lugar do que ele [Mead] chamou de ‘o outro generalizado’ e, dessa perspectiva de terceira pessoa, podemos olhar para trás e observar nossos próprios pensamentos”. “A introspecção”, como proposto por Dilthey, “depende do desempenho público, pois podemos descobrir nossas próprias ‘profundidades subjetivas’ ao interpretar as ‘objetivações significativas’ expressas por outros” (WHITEHEAD, 2001, p.18, tradução nossa). Mead argumenta sobre a formação da consciência individual e reflexiva, dizendo que “formamos os conceitos simultâneos de ‘eu’ (como sujeito ativo) e ‘mim’ (como objeto sob a ação de outros)”. (WHITEHEAD, 2001, p.18, tradução nossa).

Portanto, é fundamental que haja “um outro” para que o “eu” possa ter consciência de si. A teoria de Mead escapa do dilema solipsista, pois não há como o eu se tornar autoconsciente sem a certeza que outros “eus” também tenham consciência de si. Logo, não existe um eu autogerado, pois tem uma constituição social. Ele desenvolve-se por meio da interlocução entre os falantes, porquanto, a identidade não pode ser construída nem descoberta isoladamente, mas é negociada em diálogo, mesmo que internalizado, com outras pessoas (Cf. TAYLOR, 2011, p.55). De modo que “a autoconsciência pertence ao domínio público e não tem ‘status epistemológico especial’” (WHITEHEAD, 2001, p.18, tradução nossa), ou seja, o eu só pode manifestar-se dentro de um horizonte de significação moral e linguística. Como proposto por Wittgenstein, não é possível criar uma linguagem privada, com um vocabulário próprio e gramática desconhecida dos demais, onde somente quem o inventou possa compreender. “Como as palavras se referem a sensações?” argumenta Wittgenstein, dando o exemplo da dor que uma criança sente. Ela ainda não sabe expressar o que lhe acontece e por isso, não consegue usar as palavras correspondentes, assim, “as palavras vêm a ser ligadas com a expressão original, natural, da sensação, e colocadas no seu lugar. Uma criança se machuca e grita; os adultos, então, falam com ela e lhe instruem com exclamações, e, mais tarde, sentenças. Eles ensinam à criança um novo comportamento de dor” (WITTGENSTEIN, 2019, p.160). O que Wittgenstein quer demonstrar é que, no processo de aprendizagem, de tentativa e erro, a criança passa a articular sua dor de uma forma que seja inteligível aos outros. O que revela o uso prático das palavras, elas não tem em si uma essência, mas sim, um uso linguístico, utilizado dentro do contexto, de modo que seus

participantes saibam qual “jogo de linguagem” está sendo empregado. Porquanto, “o falar de uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 2019, p.26). O segundo Wittgenstein, compreende a linguagem como uma atividade arraigada no contexto social e nas necessidades e anseios humanos. E, do mesmo modo, ocorre com as questões morais. As exigências morais estão dentro do horizonte de sentido no qual o indivíduo está inserido. Como veremos posteriormente Taylor, inspirado pelas teorias de Wittgenstein, faz questão de frisar que somos seres dialógicos, por isso, a moralidade e a identidade, são construídas em diálogo, pois para Taylor, a linguagem é constitutiva do ser humano, de fato, somos animais de linguagem (Cf. TAYLOR, 2016). A linguagem é, portanto, a maneira pela qual conhecemos outros seres humanos e, também, o mundo ao redor. Assim, a identidade está atrelada à linguagem, e à moralidade, que não podem ser separados. É o que conclui Mead (apud TAYLOR, 2011, p.43): “a gênese da mente humana, neste sentido, não é monológica, [...] mas dialógica”. É importante salientar que, mesmo que o questionamento sobre o eu e sobre sua consciência de si acompanhe a humanidade desde seus primórdios, a ideia de self ou de si-mesmo, da maneira que compreendemos a partir da modernidade, não possui léxico similar, seja no grego antigo ou em latim, como veremos.

Bruno Snell (1960) realiza esses apontamentos a partir de Homero, observando que não há palavras que lembrem a ideia de mente, alma ou autonomia da forma que seriam compreendidas posteriormente no ocidente pós-platônico. Ou seja, um local onde os desígnios, sentimentos e pensamentos ocorrem. A *psychē* homérica parece um tipo de força vital e não um local de pensamentos e sentimentos (Cf. TAYLOR, 1999, p.118). Snell e Dodds (1961) sugerem que o *self* do homem homérico não é unificado. Pois, Homero usava “um vocabulário extenso para componentes individuais do *self* ou da psique, e para partes específicas do corpo humano, mas nunca empregou mais termos abstratos abrangentes ‘*self*’ ou ‘corpo’” (RUSSO, 2012 p.12, tradução nossa). Além disso, as ações dos heróis homéricos são sempre motivadas por eventos externos ou pela ação dos deuses. Demonstrando que eles não realizam suas ações no senso moderno de autonomia (RUSSO, 2012, p.14, tradução nossa).

Mesmo os dois maiores expoentes da filosofia grega, Platão e Aristóteles, não articularam sistematicamente um conceito do “*self*” da forma que compreendemos a partir da modernidade. Os primeiros filósofos gregos consideravam o “*self*” metafísico como uma explicação suficiente. Platão, por assim dizer, “formula” a ideia do “*Self*” como uma alma eterna que está presa em um corpo físico esperando se libertar. Já para Aristóteles, o “*self*” se apresenta como a essência da atividade criada para um telos específico. Do mesmo modo que

um objeto criado para uma função específica, o ser humano foi feito para pensar racionalmente (EDWARDS, 2019, p. 6).

Ainda o adágio “conhece te a ti mesmo”, famoso por Sócrates e usado na filosofia grega antiga, como Taylor (1999) e MacIntyre (1981) argumentam, não era pensado como um convite ao autoconhecimento da mesma maneira que posteriormente os modernos o utilizariam<sup>1</sup>. Para Taylor, o *gnothi seauton*, era usado de forma neutra, não como *ho autos* – (o eu). Em outras palavras, não se falava de “o” eu, nem “um” eu. O que, para Taylor demonstra a maneira distinta que os gregos entendiam a liberdade de agência humana e sua interioridade. Já MacIntyre, compreende o *self* como puramente funcional e o “conhece-te a ti mesmo”, seria um conselho, para que alguém fizesse a sua tarefa de forma eficaz e com prudência.

No mundo antigo, Cícero (105-43 a.C.) cunhou o termo *individuum* (indivíduo), “um átomo, partícula indivisível”(INDIVIDUAL, S/D, tradução nossa) que foi traduzido para o latim do termo grego *átomon* (indivisível), usado por Demócrito para descrever os pequenos corpos indivisíveis. Já Sêneca (4 a.C.–d.C.65) descreve o indivíduo como “Certas coisas que são unidas (coerentes) e não podem ser separadas umas das outras, são coisas individuais”<sup>2</sup>. O indivíduo, nesse momento, é, portanto, qualquer ente pela razão de ser indivisível, embora possa ser composto de partes. Da mesma maneira que uma pedra, uma árvore ou um homem são indivíduos. O termo *persona* (pessoa), como Rampazzo nos lembra, tem origem na Roma Antiga, através do culto à deusa Perséfone, e depois, os romanos, adotam o termo, “*persona* (de *per-sonare*, quer dizer, ‘falar através’) para indicar a máscara utilizada habitualmente pelos atores; e, por extensão, designava o papel que eles interpretavam” (2019, p.1419). Os gregos se valiam de analogia similar, *prósōpon* (rosto), que era usado para denominar as máscaras teatrais. De tal modo, “‘pessoa’ indicava as várias identidades que podiam ser aplicadas a um ser humano, em diferentes situações, conforme o papel que precisa desenvolver nestas situações” (RAMPAZZO, 2009, p.1432). Entretanto, depois da ascensão cristã, argumenta Rampazzo, “o termo *pessoa* passa a indicar a irreduzível identidade e

---

<sup>1</sup> Um exemplo do uso do adágio “Conhece-te a ti mesmo”, com o uso moderno, vem de Rousseau: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos, parece-me ser o do homem e ousou afirmar que até a simples inscrição do Oráculo de Delfos [conhece-te a ti mesmo] continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os livros dos moralistas” (ROUSSEAU, 1983, p.227).

<sup>2</sup> “Em *De Providentia*, 5, Sêneca define indivíduos como entidades nas quais nada pode ser separado sem deixar de sê-lo: *quaedam separari* ou *quibusdam non possunt, coherente, individuae sunt*. O sentido de individual é aqui o de qualquer entidade indivisa e indivisível. O indivíduo não é necessariamente um ser singular e isolado, diferente dos demais, isto é, um ser que existe somente uma vez” (Ferrater Mora, 1980, p.1667, tradução nossa).

unicidade de um indivíduo. ‘Pessoa’, indica, pois aquele centro único de atribuição ao qual fazem referência todas as ações do indivíduo que as unifica em sentido sincrônico, permanecendo diacronicamente ‘na base’, no ‘substrato’ delas” (2009, p.1432). Isso fica mais claro, quando Boécio (480-524 d.C.) propõe o indivíduo como além de um ente indivisível, mas como uma *persona* (pessoa). Sendo descrito como: “substância individual e incomunicável de natureza racional” (MONDIN, 1981, p.152). A utilização do termo pessoa, feita pelo cristianismo, era exclusivamente atribuído às “três pessoas da trindade” (pai, filho e espírito santo), porém, depois da definição de Boécio, o termo “pessoa” passa a ser aplicado quase que unicamente ao ser humano (Cf. RAMPAZZO, 2009). Rampazzo, (2009, p.1417-8) descreve como essa influência cristã modificou a visão acerca do indivíduo:

O valor absoluto do indivíduo é um dado da revelação judaico-cristã, onde aparece a parceria divino-humana, na qual Deus chama livremente o homem a participar da sua vida. E esta parceria tem como traço característico a ação divina que se destina primeiramente ao homem como pessoa e só mediante certas pessoas (profetas, Jesus Cristo, apóstolos) atinge o homem como tal, universalmente. Na ordem da criação o homem é elevado acima de todas as coisas criadas do mundo e, ao mesmo tempo, é solidário com toda a criação restante. [...] No vocabulário cristão, o termo pessoa passa a indicar a irreduzível identidade e unicidade de um indivíduo. ‘Pessoa’, indica, pois aquele centro único de atribuição ao qual fazem referência todas as ações do indivíduo que as unifica em sentido sincrônico, permanecendo diacronicamente ‘na base’, no ‘substrato’ delas’.

Além da valorização do sujeito, Gianni Vattimo, por exemplo, lembra-nos que o cristianismo faz o primeiro ataque à noção metafísica antiga que era somente objetiva. “[O] cristianismo anuncia o fim do ideal de objetividade platônica” (VATTIMO, 2007, p.31). Pois, não era mais um mundo das formas alheio ao ser humano que poderia salvá-lo, mas agora, seria o direcionamento para o interior onde habitava a verdade, como expresso por Agostinho: “A verdade habita no interior do homem” (VATTIMO, 2007, p.31). Mesmo que tivesse havido no estoicismo e no epicurismo essa preocupação com a subjetividade, é o cristianismo “que questiona a fixação no objeto em favor de sua própria atenção ao sujeito” (VATTIMO, 2007, p.32).

Portanto, podemos concluir que, “a existência humana”, passa a ser, “uma existência substancial, que existe em si e para si; e é ainda mais verdade que a racionalidade é essencial ao homem (RAMPAZZO, 2009)”. Por conseguinte, a partir da influência cristã, começamos a observar uma aproximação da noção moderna do indivíduo. Temos no bispo Agostinho de Hipona e depois no frade Guilherme de Ockham exemplos de uma ideia rudimentar de sujeito que iria influenciar a revolução cartesiana futura. O primeiro, na antiguidade tardia, como Taylor (2013) propõe, elabora a noção de interioridade que veio a influenciar posteriormente

a noção do sujeito. Isso porque Agostinho alega que a verdade habitava dentro do homem interior. O Bispo de Hipona faz questão de convidar para a interioridade, pois é lá que Deus habita e é “nossa principal rota para Deus” que está “‘em’ nós mesmos” (apud TAYLOR, 2013, p.172). Ou seja, “Agostinho dá o passo para a interioridade, [...] porque é um passo para Deus” (TAYLOR, 2013, p.175). Já Ockham, na época medieval, afirmava “que um universal não é algo real que existe em um sujeito [de inerência], seja dentro ou fora da mente, mas que só existe como um objeto de pensamento na mente” (OCKHAM, 1957, p.44).

Ockham argumentava que apenas indivíduos existiam e que os universais eram apenas formas mentais de se referir a conjuntos de indivíduos. Assim, segundo Guerra Filho (2013), emergiu em Ockham, um modelo de subjetividade, no qual o sujeito passa a ter competência última para ser validador de verdade e de suas próprias constatações. Mesmo que nos dois casos, temos em Agostinho o início da valorização da interioridade em detrimento do exterior e a base epistemológica no sujeito em Ockham. Não há, em ambos, a autonomia radical do indivíduo, a qual, através da dúvida como método, emergiria futuramente.

## **1.2 A virada moderna para o interior**

A virada para o interior do indivíduo e o desenvolvimento do sentido de singularidade, individualidade e escolha pessoal, como visto no ocidente contemporâneo, ganharam projeção a partir do século XVI, como aponta Peter Abbs (ABBS, 1986, p.131). Roy Baumeister (1987, p. 165) acrescenta que a “natureza interior da individualidade, considerada axiomática por grande parte do pensamento psicológico moderno, parece ter se tornado uma concepção comum inicialmente no século XVI”. O século XVI foi, para Lionel Trilling, como nos informa Baumeister (1987, p.165), “[o] século [...] em que as pessoas começaram a acreditar que o *self* era um espaço interno ou oculto e era algo a ser diferenciado da maneira como a pessoa agia em público”. Mudanças tão drásticas, do homem medieval para o moderno, podem ser analisadas através de transformações culturais, gramaticais e tecnológicas. Primeiramente, Trilling menciona as mudanças culturais que a maioria dos historiadores concordam que ocorreram entre o final do séc.XVI para o XVII, nesse período, “houve uma mutação na natureza humana” (2014, p.30). Essas mudanças foram capitais para a emergência do homem europeu e americano. Trilling, citando Delany, afirma que as mudanças significativas no contexto europeu foram: “a dissolução da ordem feudal e a redução da autoridade da Igreja. Uma forma de resumir todo esse complexo acontecimento psico-

histórico é afirmando que a ideia da sociedade tal qual hoje a concebemos havia enfim surgido” (TRILLING, 2014, p.31).

Já Abbs, exemplifica a mudança para o interior do indivíduo, através de mudanças gramaticais, observando a variação do uso das palavras e a mudança de significado em inglês, como: *individual* (indivíduo) e *self* (eu, em-si). O indivíduo, até o século XV, significava indivisível, que poderia ser atribuído para qualquer coisa singular, e às vezes significando uma pessoa. Nota Abbs que, Indivíduo também era usado “como *indyvyduall Trynyte* (1425)”, relacionado à trindade ou, como em *Individuall* (1623), para um casal casado “não se separar como marido e mulher” (ABBS, 1986, p.155, tradução nossa).

Entretanto, a partir do século XVII, o substantivo “indivíduo” passa a indicar separação, mais próximo à ideia de individualismo. Abbs (1986, p.130-131) descreve a transição da palavra através de três mudanças que marcam “a fase de transição entre o antigo sentido medieval e nosso uso moderno”: Primeiramente, o indivíduo como “indivisível”, segundo, a palavra é “empregada para representar o singular no sentido de idiossincrático” e por último com John Locke no *An Essay Concerning Human Understanding* de 1690, é utilizada em seu sentido moderno, como adjetivo: “*our ideas of an individual man*”. É importante notar que Locke também usa a palavra “*self-consciousness*” (autoconsciência) pela primeira vez com seu significado moderno distinto (ABBS,1986).

O sentido de *self* também passou por mudanças no mesmo período, Abbs sugere, através do dicionário Oxford que, no final do século XVII, a palavra *self* assumiu seu significado moderno. “De acordo com o *Oxford English Dictionary*, o uso da palavra *self* para se referir ao sujeito permanente e autônomo da experiência surge no final do século (1674)” O dicionário define *self* como: “Aquilo que na pessoa é real e intrinsecamente ela (em contraposição ao que é adventício); o ego (frequentemente identificado com a alma ou mente em oposição ao corpo); um sujeito permanente de sucessivos e variados estados de consciência” (ABBS, 1986, p.129, tradução nossa).

Antes desse período a palavra tinha conotação completamente diferente. Ela era relacionada a Deus, como Klein descreve (1995, p. 26): “*self* era um substantivo que representava algo a ser negado em favor de Deus e de tudo o que Ele representava”. Baumeister (1987, p.165) observa que a consciência de si no final da idade média “era rudimentar para os padrões modernos, sugerindo que o autoconhecimento não era considerado um problema importante”. E “[h]á poucas evidências de que medievais se engajaram em introspecção ou experimentaram lutas internas”(BAUMEISTER, 1987, p.165, tradução nossa). Entretanto, Baumeister continua argumentando que, mesmo que o auto-escrutínio



fosse uma prática comum ao cristianismo, uma exacerbação ocorreu, com os puritanos no século XVII<sup>3</sup>,

[Os] puritanos tornaram-se autoconscientes em um grau sem precedentes. [...] [A] consciência e autoconsciência passaram a ser reconhecidas como conceitos e valores importantes durante o século 17, conforme indicado em parte pela primeira aparição desses termos (com o significado moderno) em escritos ingleses e alemães (1987, p.165, tradução nossa).

Essas influências fizeram com que o centro de significado e sentido não estivesse mais relacionado a Deus, à tradição, à família ou mesmo à natureza. Ele estava dentro da consciência humana, que, aliás, como também Klein nos lembra, tinha o sentido literal de “pensar com” e nesse mesmo período, passa a estar relacionado com “autoconsciência” (Cf. KLEIN, 1995). Ou seja, o início do movimento para dentro do indivíduo estava em curso. De acordo com Williams, por volta da segunda metade do século XVII, ou seja, no período imediatamente posterior ao que designamos como período renascentista 1400-1650, “cada vez mais a frase ‘um indivíduo’[*an individual*]- um único exemplo de um grupo - foi unida e ultrapassada por ‘o indivíduo’[*the individual*]; uma ordem fundamental de ser” (WILLIAMS apud ABBS, 1986, p.131, tradução nossa). É importa lembrar que uma enxurrada de novos termos, utilizando *self* como pronome, entraram na língua inglesa, revelando essa virada para dentro do indivíduo<sup>4</sup>.

Essas mudanças gramaticais revelam a mudança que estava acontecendo na sociedade europeia no período. Abbs (1986) observa que em inglês surgiram as palavras *self* e *individual*; na França, com Descartes, surge o ego cogitante e o eu idiossincrático de Montaigne; na Alemanha e na Holanda acontece através dos autorretratos de Rembrandt e Dürer; na língua portuguesa, como informa De Oliveira (2016), a palavra indivíduo, com o significado de uma única pessoa, também é utilizada a partir do século XVI.

A virada para dentro do sujeito e o crescente individualismo observado na modernidade, também pode ser observado pelo distanciamento da tradição oral, em

<sup>3</sup> Baummeister acredita que esse exagero no auto-escrutínio da vida, tenha a ver com uma curiosidade para saber se estava entre os “eleitos” de Deus, ele diz: “A doutrina puritana da predestinação significava que a condenação ou salvação eterna já estava fixada de forma imutável quando a pessoa nasceu. Calvino acrescentou entre parênteses que havia maneiras de dizer se alguém estava entre os “Eleitos” ou se estava destinado ao Inferno. Embora Calvino tenha dito para não se preocupar se alguém pertencia aos Eleitos ou não, provavelmente era difícil para o puritano típico resistir a se perguntar sobre a característica mais importante de sua vida eterna” (BAUMEISTER, 1987, p.165, tradução nossa).

<sup>4</sup> Self-sufficient (autossuficiente) (1598), self-knowledge(autoconhecimento) (1613), self-made (feito por si mesmo) (1615), self-seeker (buscador de si mesmo) (1632), selfish (egoísta) (1640), self-examination (auto-examinação) (1647), selfhood (individualidade)(1649), self-interest (interesse próprio)(1649), self-knowing (saber de si) (1667) self-deception(autodecepção) (1677), self-determination(autodeterminação) (1683), self-conscious(autoconsciente) (1687). Conclui Abbs que: “Todos esses novos compostos que agrafam linguisticamente o *self* tanto a objetos quanto a atividades fornecem uma indicação poderosa do estado subjacente de consciência” (ABBS,1986, p.130, tradução nossa).

detrimento da tradição literária, na Europa. Declara Klein que, diferentemente do diálogo que agrega as pessoas, a leitura, a partir da popularização dos livros, torna-se algo solitário, afirmando o sentido de privacidade, que não havia anteriormente (KLEIN, 1995, p.29).

À vista dessa mudança, da oralidade para a literatura, fez com que os sentimentos e pensamentos fossem localizados, cada vez mais centrados no indivíduo. A descrição de Taylor sobre esse fenômeno nos ajuda em nossa argumentação: “A ideia moderna de um sujeito como uma existência independente é apenas outra faceta dessa nova e forte localização. Agora podemos pensar nas ideias ‘dentro’ desse ser independente, porque faz sentido vê-las aqui e não em outro lugar qualquer” (TAYLOR, 2013, p.245).

Invenções tecnológicas também ajudaram para que essa revolução, em direção ao interior do indivíduo, pudesse ser realizada. Seja a invenção da prensa que acelerou a propagação de novas ideias e que foi fundamental para Martinho Lutero obter sucesso na reforma protestante, com a impressão e distribuição em massa de panfletos doutrinários; seja as traduções das confissões de Agostinho a partir de 1620 e a popularização de autobiografias no período e até, como nota Jacques Lacan, a invenção do espelho de vidro, que foi comercializado em Veneza no início do séc.XVI, e fez com que a autorreflexão se tornasse um simples hábito diário<sup>5</sup>. Diante da colocação de Lacan, o psicanalista Charles Rycroft, nota que, “o homem medieval somente tinha ‘impressões fugazes e borradas de seu próprio corpo’, por outro lado, ‘o homem moderno pode se ver claramente nos espelhos e tem oportunidades frequentes de encontros fascinantes com sua própria imagem’” (RYCROFT apud ABBS, 1986, p.311-12, tradução nossa). Diante de tantas transformações, Conclui Abbs que:

como nossa breve análise da mudança linguística revela, não era apenas uma questão de gosto e atmosfera; estes estavam envolvidos, mas era mais uma questão de transformação cultural, de uma multiplicidade de forças criando um habitat cultural no qual as noções de autoafirmação, autoescrutínio, auto-revelação pareciam inescapavelmente corretas porque estavam se tornando parte da linguagem da comunicação diária e da mediação simbólica. Algo mais fundamental do que ‘sabor’ estava criando o hábito de introspecção e a identificação da experiência como ‘minha’ (ABBS, 1986, p.135-36, tradução nossa).

Todas essas mudanças culturais, linguísticas e tecnológicas preparam ou revelam a transformação do indivíduo em sujeito. Essas transformações, com uma maior ênfase no eu e no dualismo mente-corpo, argumenta Abbs (1986, p.131), podem “refletir tanto por influência direta quanto por uma espécie de sincronicidade cultural na divisão de Descartes entre objeto e sujeito, matéria e mente”. Assim, veremos, no primeiro capítulo, como Descartes

---

<sup>5</sup> “O ‘Je’[eu] moderno foi incentivado pela fabricação de espelhos” (LACAN apud ABBS, 1986, p.125, tradução nossa)

impulsiona a noção do *self* atomizado da modernidade e como essa noção de *self* se consolida com Kant e, por fim, é exacerbada com os românticos.

## 2 A EMERGÊNCIA DO EU MODERNO

### 2.1 Descartes e a “criação” do eu moderno

Todas essas mudanças linguísticas e tecnológicas nos preparam para a transformação do indivíduo em sujeito. Vemos em Descartes, assim como em escritores e artistas, que queriam demonstrar o verdadeiro eu, através de suas obras, “um movimento análogo para libertar o eu individual da confusão recebida de opiniões coletivas e estruturas tipológicas, fundamentando o significado em uma proposição existencial iluminadora” (ABBS, 1986, p.122-123, tradução nossa). Consequentemente, a pergunta “quem sou eu?”, ao invés de querer provar a própria existência, nesse momento, se transforma em base de toda a realidade. O *cogito* cartesiano, que surge de um experimento de pensamento, iniciado pela dúvida posta como método, marca o princípio da filosofia moderna. Entretanto, ao mesmo tempo em que o *cogito* se torna a base de toda a existência e da afirmação do sujeito, ele se revela como uma ilusão, pondo-o em crise. Isso é devido o *cogito*, estar firmado sob a dúvida e, como veremos, sob o gênio enganador, para que possa existir.

Descartes merece ter o reconhecimento como fundador da filosofia moderna e também do método científico, mas, como tentaremos demonstrar, seu método também reverbera sobre a noção do sujeito. Sua tese para a afirmação e, ademais, para a crise do sujeito, está baseada no método empregado por Descartes, que advém da dúvida radical e, principalmente, da criação de uma ilusão metafísica, materializada no argumento do gênio enganador. Em seus esforços para afirmar algo de real, para além de seus sentidos que revelavam serem enganadores, Descartes deveria criar critérios que pudessem cercá-lo de certeza. Sendo assim, deveria firmar-se em nada fora de si mesmo. A única coisa que poderia preencher esse requisito era seu próprio pensamento, purificado pela dúvida como método. Ou seja, somente o puro pensamento poderia ser a base concreta para que a certeza pudesse existir. Entretanto, será que apenas um experimento mental poderia sanar esse dilema?

Sua dúvida radical deve por tudo sob avaliação, pois, como posto por Ricoeur, “a radicalidade do projeto é, portanto, do mesmo escopo da dúvida, que inclui no domínio da ‘opinião’ o senso comum, as ciências - matemáticas e físicas - e mesmo a tradição filosófica.” (RICOEUR, 1992 p.5, tradução nossa). Se esse era seu projeto, logo todo conhecimento adquirido deveria ser posto à prova (seja a tradição adquirida, a ciência e a própria filosofia). Por isso, para Descartes a “geração da certeza a partir da dúvida é que dá à dúvida o seu caráter metódico.” (SILVA, 1993, p.36).

Por isso que somente um experimento metafísico, materializado na existência de um Gênio enganador onipotente<sup>6</sup> (DESCARTES, 2015, p.49-50), poderia dar a Descartes os motivos últimos para por tudo em dúvida. Ou seja, somente o Gênio enganador, com a única função de enganá-lo (DESCARTES, 2015, p.50), poderia ser o fundamento de sua dúvida radical. Diante de tamanha incerteza, Descartes chega, finalmente, à única coisa que o gênio enganador não poderia ludibriá-lo – o *cogito*. Ele argumenta:

Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 2015, p.54).

Descartes estava preocupado com os fundamentos da verdade, e foi justamente no sujeito duvidante que pode encontrar este solo firme. Porém, esse processo tornou o *cogito* frágil devido ser possível sua existência somente dentro da dúvida, num ambiente que Allan denominou como, um “indubitável duvidar” (ALLAN apud DESCARTES, 2015, p.54). Assim sendo, Descartes não chega ao fundamento da questão do sujeito, ele na realidade, exagera a condição do eu, tanto quanto a dúvida para fundamentá-lo, como posto por Ricoeur: “o ‘eu’ que duvida e que reflete sobre si mesmo no *cogito* é tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida em relação a todo conhecimento” (RICOEUR, 1992, p.6). A conclusão que Ricoeur chega é que, na realidade, “[O eu] não é ninguém.”, pois, “esta é de fato uma proposição existencial; o verbo ‘ser’ é tomado aqui absolutamente e não como a cópula: ‘Eu sou; eu existo’” (RICOEUR, 1992, p.6, tradução nossa).

Ambrose Bierce, no verbete “cartesiano” de seu insólito dicionário, reformula a conclusão cartesiana para captar a real condição do eu criado por Descartes: “*Cogito cogito ergo cogito sum*”, ou seja, “eu penso que penso, logo penso que existo” (BIERCE, 2002, p 70, tradução nossa). Essa sentença, mesmo que anedótica, reafirma a condição precária do eu cartesiano. Edwards, comentando sobre a afirmação de Bierce, afirma que o pensamento de Descartes, tem o seguinte encadeamento lógico:

Eu imagino um ‘eu’, então posso imaginar esse eu pensando; e um desses pensamentos poderia ser ‘eu (o eu imaginado) penso, logo eu (o eu imaginado) sou’. Isso significa que o *eu* imaginado é real? Claramente não, porque o *eu* imaginado é... bem, imaginário. Então, tudo o que podemos realmente dizer é: ‘para uma determinada caracterização do *eu*, se essa caracterização pode acreditar que duvida, então, sendo a dúvida uma forma de pensamento,

---

<sup>6</sup> Alguns autores consideram as duas argumentações como a mesma. Kenny diz: “as duas hipóteses não diferem em nenhum aspecto da importância epistemológica. (...) O conteúdo das duas hipóteses é o mesmo” (KENNY, 1968, p.51, tradução nossa) e Newman segue a premissa de que: “A posição oficial de Descartes é que a Dúvida do Gênio do Mal é apenas uma entre várias hipóteses que podem motivar a dúvida hiperbólica mais geral” (NEWMAN, 2019, tradução nossa).

essa caracterização pode acreditar que pensa; o que significa que a caracterização dada pode ser vista como acreditando ser (EDWARDS, 2019, p.7).

Portanto, a afirmação “penso, logo existo”<sup>7</sup> não poderia garantir a existência do *self* de forma absoluta, apenas relativa, como apenas uma “caracterização do eu”, como posto por Edwards ou uma “subjetividade desancorada” (RICOEUR, 1992, p.7, tradução nossa), dito por Ricoeur, existindo apenas num lugar de dúvida contínua. Por esse motivo, ele é ambivalente, sem bases reais para se sustentar, pois se afirma por si mesmo, mostrando-se instável. Por essa razão Ricoeur pode afirmar que a filosofia cartesiana “confirma que a crise do *cogito* é contemporânea da postulação do *cogito*” (RICOEUR, 1992, p.5, tradução nossa).

Uma das razões para que se instaurasse essa crise no sujeito, era porque Descartes afirmou seu *cogito* apenas por sua capacidade de raciocinar, como ele diz: “Não sou, [...] senão uma coisa que pensa [*res cogitans*], ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido” (DESCARTES, 2015, p.56). Assim, Descartes assume a condição de não ser um “eu”, uma subjetividade, mas uma coisa, que tem como única identidade pensar. Deste modo, Descartes “coloca a questão da identidade do sujeito, mas em um sentido totalmente diferente da identidade narrativa de uma pessoa concreta.” Essa “coisa que pensa”, o *cogito*, não tem história, nem contemporaneidade, “já que o *cogito* é instantâneo” (RICOEUR, 1992, p.7, tradução nossa). Ele é, assim, somente um “‘eu’ na diversidade de suas operações” (RICOEUR, 1992, p.7, tradução nossa), em outras palavras, uma mera máquina de calcular, descartada de sua corporeidade, acarretando, futuramente, na alienação do indivíduo de seu entorno.

Seguindo essa perspectiva, pode-se analisar que a primeira consequência para o sujeito apresenta o “eu” cartesiano como uma fábula inventada, tanto quanto o gênio enganador criado para sustentá-lo. Sendo assim, mesmo alheio de sua realidade material continua a necessitar de um dialogador, como sumariza Edwards, “[e]m termos cartesianos, se Descartes está sendo enganado por um demônio, então o demônio deve existir; e o demônio deve acreditar que Descartes existe para se esforçar para enganá-lo. *Cogitante ut sum, ergo sum*: ‘pensam que sou, logo existo’” (EDWARDS, 2019, p.7). Em outras palavras, mesmo que Descartes afirme o eu somente por si mesmo, identificado com sua capacidade de pensar, ele ainda necessita de linguagem e, por conseguinte, um interlocutor. Descartes utiliza-se, mesmo que involuntariamente, do Gênio enganador como esse “interlocutor” imaginário. Portanto, não pode escapar que, esse eu criado, é um ser social.

---

<sup>7</sup> Essa afirmativa aparece no *Discurso do método* de 1637 e nos *Princípios de filosofia* de 1644.

A segunda é que a subjetividade criada por Descartes se “afirma através da reflexão da sua própria dúvida, uma dúvida radicalizada pela fábula do grande enganador”, o que torna essa “subjetividade ‘desancorada’” (RICOEUR, 1992, p.7, tradução nossa). Contudo, uma questão parece escapar a Descartes, sobre qual é a natureza desse eu que duvida? Para Descartes, só existia existência real numa coisa pensante. Diz Daniel Dennett, de maneira jocosa, que: ‘Desde Descartes, no século 17, temos uma visão do eu como uma espécie de fantasma imaterial que possui e controla um corpo da maneira como você possui e controla seu carro’”(1989, p.163, tradução nossa), isto implica na visão do corpo como um mecanismo sob controle da mente, ou seja, o *cogito* é, nada além do que, a certeza epistemológica verdadeira, definido somente através de suas operações mentais (DESCARTES, 2015, p.57). Por essa razão, como constatou Ricoeur, o sujeito cartesiano é desancorado. Porém Descartes continua a utilizar o vocabulário substancialista para denominar seu ego fabuloso, como alma. Entretanto, isso não era a alma que a tradição compreendia. A alma é,

na verdade um sujeito, e esse sujeito pode ser reduzido ao ato mais simples e básico, o ato de pensar. Este ato de pensar, ainda sem objeto determinado, é suficiente para vencer a dúvida, porque a dúvida já a contém. E uma vez que a dúvida é voluntária e livre, o pensamento se coloca ao colocar a dúvida. É nesse sentido que o “eu existo pensando” é uma verdade primeira – ou seja, uma verdade que não é precedida por nada mais (RICOEUR, 1992, p.8, tradução nossa).

Deste modo, a alma é um sujeito, uma inteireza subjetiva e não apenas reconhecida por sua capacidade racional, fraccionada. Entretanto, firmar-se no sujeito, como essencialmente racional, serve para ser sua primeira verdade e poderá fundamentar o conhecimento. Mas como produto disso, o “eu”, coloca em dúvida sua própria existência. Contudo, sendo ele a sua própria dúvida, este tem condições de se sustentar? Poderá haver algo para além desse sujeito?

Para que possa haver algo para além dessa coisa pensante, Descartes precisa sair do paradigma solipsista. Para isso, deve encontrar um pensamento que seja maior e mais perfeito e que não possa ser negado pelo ser pensante. Descartes, assim, irá utilizar o princípio de causalidade, formulado como: “o que é mais perfeito, ou seja, que contém em si mais realidade, não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito”, (2015, p.68). O único conceito que poderia ser aplicado a isso é a ideia de Deus, o qual ele denomina como “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo, e todas as coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 2015, p. 72). A partir dessa denominação, Descartes pode concluir que Deus necessariamente existe, pois do contrário o eu não poderia ter nenhuma ideia acerca dEle. E isso leva à segunda verdade descoberta por Descartes: a

existência de Deus. A primeira verdade afirma a coisa pensante, entretanto, não afirma a realidade material. A examinação das ideias leva a afirmar a existência de Deus. Sendo assim, Deus, o infinito e o eu pensante, contêm realidade superior às coisas físicas, corpóreas (*res extensa*) e finitas, por essa razão, é a partir de ideias perfeitas como Deus e a infinitude, que estão na mente, que é possível chegar à realidade material. Uma vez que essas ideias devem ter sido “posta[s] por alguma causa que contenha em si pelo menos tanta realidade quanto a que concebo”, pois, “a fim de que uma ideia contenha uma tal realidade objetiva e não outra, ela deve, sem dúvida, ter isso de alguma causa, na qual se encontra pelo menos tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva (2015, p.69)”.

Nesse processo, o *cogito* passa a estar no centro da realidade, entretanto, ao mesmo tempo, necessita da ideia de Deus para continuar a existir, assim posto, está subordinado à verdade divina, visto que o infinito (Deus) contém o finito (*Cogito*). Chegamos, assim, à última consequência para o sujeito - Deus é o seu sustentador e, este está, intrinsecamente, ligado à ideia de Deus, pois o ser, conhecido somente através da dúvida, finito e imperfeito, somente pode vir à luz, pela ideia do ser infinito e perfeito.

Essa união entre Deus e o *cogito* se torna tão poderosa que Descartes chega a afirmar que Deus havia posto a ideia (de Deus) em si, assim como um autor põe sua marca em uma obra. Essa marca, mesmo que não seja idêntica ao autor, demonstra a semelhança, pois “é muito crível que ele me tenha de alguma forma produzido à sua imagem e semelhança, e que eu conceba essa semelhança (na qual a ideia de Deus se acha contida) pela mesma faculdade pela qual concebo a mim mesmo” (DESCARTES, 2015, p.77-78). Entretanto, para afirmar a existência de Deus, Descartes entra em uma argumentação circular, pois

se é preciso que se confirme a existência de um Deus veraz para que eu tenha confiança nas percepções claras e distintas de meu intelecto, então como posso, sem incorrer em circularidade, basear-me na percepções intelectuais que foram, no princípio, necessárias à construção da prova da existência de Deus? (COTTINGHAM, 1995, p.34).

O *cogito*, portanto, foi abandonado e condenado, assim como Sísifo, a todo instante ter que “empurrar para cima a pedra de sua certeza, lutando contra a ladeira da dúvida. Em contrapartida, porque me mantém na existência, Deus confere à certeza de mim a permanência que ele não contém em si” (RICOEUR, 1992, p.9, tradução nossa).

E assim, concluímos que, esse eu fechado em si, descartado de todo tipo de tradição ou crença, ao menor abalo da ideia de Deus, estaria fadado ao desaparecimento. Pois, tanto a ideia do gênio maligno quanto a ideia de Deus, estão entrelaçadas para que o sujeito possa existir. As duas hipóteses são, deste modo, precárias, pois foram criadas para que o *cogito*



cartesiano exista. Descartes vincula a ideia do sujeito à ideia de Deus, como uma “tábua de salvação” para que o “eu” sobrevivesse. Entretanto, com a argumentação cartesiana, pudemos observar que a coisa pensante, não é um sujeito, e sendo assim, nunca existiu para além da ilusão criada por Descartes ou pelo gênio maligno enganador, no final, “O demônio malévolo é ainda mais malévolo do que Descartes pensava” (EDWARDS, 2019, p.7). Sendo assim, o dilema continua.

## 2.2 Uma nova autonomia

É sob a emergência do *cogito*, como afirma Heidegger, que está a fundação da modernidade. Nesse momento, o indivíduo se torna *subjectum* (substrato, fundamento), de suas concepções e leis, tornando-se autônomo e livre de maneira sem precedentes no ocidente. Como descreve Pires (2009, p.186),

Para explicar a modernidade e sua fundamentação no sujeito, Heidegger retoma o termo latino *subjectum*. Em Aristóteles, uma das primeiras designações para ser é aquilo que subsiste, em grego, ὑποκείμενον. É este termo que se torna o *subjectum*, ao ser traduzido para o latim. Heidegger reconhece que a referência primeira de ὑποκείμενον não é o sujeito. No entanto, na modernidade realizam-se as possibilidades da metafísica quando se assume o sujeito (tradução de ὑποκείμενον) como fundamento. O *subjectum* se torna aquilo que permanece e que sustenta todas as coisas.

Heidegger, segundo Renaut (1998, p.7), observa que a modernidade vê o “desabrochar do Ser enquanto subjetividade”, bem como a ideia de uma “legislação autônoma da humanidade”. Esses dois conceitos, tanto o individualismo, quanto a autonomia, são despertados a partir de Descartes. Heidegger afirma que:

É certo que a modernidade, no seguimento da libertação do homem, despertou subjectivismo e individualismo. Mas continua a ser igualmente certo que nenhuma era antes dela produziu um objectivismo comparável, e que em nenhuma era anterior o não individual alcançou uma validade na figura do colectivo (HEIDEGGER, 2002 p. 110).

O produto da imersão no sujeito, que trouxeram os conceitos de autonomia e de individualismo, para Heidegger, ao invés de libertar o homem, realizaram efeito oposto, transformando o homem em objeto e técnica, ou seja, “neste esquema de pensamento, a subjetividade do ser humano é mais subjetividade quanto mais objetiva for. O ser humano somente se realiza enquanto sujeito” (PIRES, 2009, p.186). É assim, sob a declaração cartesiana “*cogito ergo sum*”(penso logo existo), com uma noção de autonomia e liberdade,

nunca vista anteriormente, que se demarca a radical separação entre o homem medieval e o homem moderno.

A palavra autonomia, em sua origem, era usada com o sentido de cidade autônoma, ou seja, que não se sujeitava aos outros estados-nação helênicos<sup>8</sup> mais poderosos. Neste sentido, não era usado para os indivíduos. Como Renaut, citando Hegel afirma que os cidadãos da *Polis* eram livres somente enquanto cidadãos<sup>9</sup>, “a exigência infinita da subjetividade, da autonomia do espírito em si era desconhecida pelos atenienses” (apud RENAUT, 1998, p.6).

Benjamin Constant (1767 –1830) Em seu discurso de 1819, intitulado *De la Liberté chez les Modernes* (Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos), articula duas concepções distintas de liberdade: uma que foi sustentada pelos “Antigos”, especialmente por aqueles de Roma e da Grécia Clássica; e a outra sustentada pelas sociedades modernas. A característica da liberdade dos antigos era a sujeição da existência individual em favor do corpo coletivo (Cf. CONSTANT,1980, p.3). A liberdade ateniense, por exemplo, se revelava contraditória, pois “o indivíduo quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados.” Ele poderia decidir “sobre a paz e a guerra;” entretanto, no âmbito “particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos; como porção do corpo coletivo” (CONSTANT, 1980, p.3). Porém, mesmo com essas contradições, Constant afirma que Atenas era o que mais próximo havia de uma noção de direitos individuais modernos, diferente dos outros povos antigos, que não possuíam noção

---

<sup>8</sup> Assim define Autonomia o dicionário *Oxford Classical Diccionary*: Em assuntos internos, significa o estado de coisas em que uma comunidade é responsável por suas próprias leis; nesse sentido, ela se opõe à tirania (Hdt. 1. 96. 1) e significa autodeterminação, enquanto liberdade (*eleutheria*) significa ausência de restrição externa. Mas a autonomia também é regularmente usada no contexto das relações entre estados, onde indica uma independência limitada permitida por um poder mais forte a um mais fraco; ou seja, as restrições externas também são relevantes para a autonomia. O termo ocorre pela primeira vez (na forma adjetiva "autônomo", *αὐτόνομος*, e em um sentido pessoal e metafórico) em Soph. Ant. 821, uma peça normalmente, mas não certamente, datada de 443 AC.; e é uma hipótese plausível que "autonomia" foi usada pela primeira vez em contextos entre estados na Liga de Delian. Pode ter sido geralmente garantido na Paz dos Trinta Anos de 446. Certamente, a queixa de Egina sobre a autonomia infringida teve destaque no início da Guerra do Peloponeso.

<sup>9</sup> (SILVA FILHO, 2016, p.58) comenta a razão de Hegel argumentar que a noção de liberdade infinita, ainda não estava entre os Gregos da pólis, ele diz: “O cidadão grego da pólis nascia no seio de uma experiência social na qual todo homem que nasce livre é, por isso, livre. Ora, para Hegel, o espírito não havia sido apreendido ainda como absoluto, pois ali não imperava a máxima de que todo homem é livre, como acontecerá no mundo cristão. Ao contrário, apenas os cidadãos livres são livres e, como sabemos, o escravo, a mulher e o estrangeiro não o são. Assim, para Hegel, os gregos ainda se mostram presos ao aspecto da natureza. A subjetividade, entre o povo grego, segundo ele, ainda não se voltou a si para se reconhecer enquanto liberdade infinita, pois a liberdade apenas se põe ali como vontade objetiva (*objektive Wille*), ou seja, se apresenta no sujeito apenas a vontade como vontade da eticidade objetiva (*objektive Sittlichkeit*), que está em unidade imediata com aquele. A liberdade do cidadão grego somente se realiza enquanto a ação de cada indivíduo livre existe e é legitimada apenas no interior de um todo objetivo, o Estado. Para Hegel, como a subjetividade não atingiu a sua interioridade, ela permanece presa a esta determinação imediata da objetividade, do todo ético. O espírito encontra-se assim em sua liberdade, segundo Hegel, de forma parcial entre os gregos, pois estes não foram capazes de apreender a liberdade infinita, mas a compreenderam ainda somente em unidade com a pólis, aparecendo condicio nada àquilo que é finito”.

desses direitos. “Os antigos, como diz Condorcet, não tinham nenhuma noção dos direitos individuais.” Prossegue Constant, “Os homens não eram [...] mais que máquinas das quais a lei regulava as molas e dirigia as engrenagens [...] o indivíduo estava, de certa forma, perdido na nação, o cidadão, na cidade” (CONSTANT, 1980, p.3). Por isso, Constant conclui que “de todos os Estados antigos Atenas é o que mais se pareceu com os modernos” (CONSTANT, 1980, p.3).

A demanda por autonomia pôde ter vazão na modernidade, como Renaut e Hegel afirmaram anteriormente. Por essa razão, o sentido atual de autonomia, não poderia estar presente, em outra época, da mesma maneira que na modernidade. Mesmo que divergências surgissem com relação a um tipo de autonomia, tendo em Atenas algo próximo desse conceito, podendo ser aplicado, não somente à cidade, mas também aos indivíduos, Renaut (1998, p.8-14), propõe que tal questionamento seria um tipo de “ilusão retrospectiva” ao invés do que, de fato, seria a autonomia grega. Deste modo, a concepção moderna de autonomia, como liberdade de autodeterminação seria impensável naquele contexto, pois a liberdade grega se revelaria não como autônoma, mas como heterônoma, ou seja, recebendo suas leis de forma externa (Cf. CONSTANT, 1980, p.12-13).

Assim sendo, Constant descreve a liberdade dos modernos, diferentemente da liberdade dos antigos, como baseada na independência individual como a primeira das suas necessidades. A autonomia surge como marca da liberdade moderna e por assim dizer, da afirmação do indivíduo enquanto sujeito. Assim propõe Constant (1980, p.11):

Somos modernos que queremos desfrutar, cada qual, de nossos direitos; desenvolver nossas faculdades como bem entendermos, sem prejudicar a ninguém; vigiar o desenvolvimento dessas faculdades nas crianças que a natureza confia à nossa afeição, tão esclarecida quanto forte, não necessitando da autoridade a não ser para obter dela os meios gerais de instrução que pode reunir; como os viajantes aceitam dela os longos caminhos, sem serem dirigidos na estrada que desejam seguir.

Por isso, a “liberdade individual [...] é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e, portanto, indispensável” (CONSTANT, 1980, p.12). Para Constant, a liberdade individual, não poderia ser trocada pela liberdade política, pois nos afastando da primeira teríamos que arcar “com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada” (CONSTANT, 1980, p.12). Deste modo, na modernidade surgiu uma demanda específica que não poderia surgir com os “antigos”. Mas que fator poderia ter dado início a essa demanda por autonomia que não existia anteriormente?

O sujeito pré-moderno era definido segundo uma ordem cósmica (TAYLOR, 1999, p.6). Deste modo, tanto para Renaut (1998) quanto para Taylor (1999), o que impedia a

irrupção do sujeito moderno era a antiga ordem cósmica, que somente veio a ruir através da revolução de Galileu, no século XVII (Cf. RENAUT, 1998, p.13; TAYLOR, 1999, p.4).

A revolução científica iniciada no século XVII, teve seu alcance na forma de conhecer o mundo, mas também no próprio sujeito. Por isso, para Taylor, é interessante notar a concepção de sujeito que está como base dessa revolução. Os inovadores do século XVII olhavam com desprezo a ciência aristotélica e a visão de universo que estava imbricada no pensamento medieval e da renascença. Assim, a visão de um universo como ordenamento significativo, foi trocada por um universo marcado por correlações contingentes, que pode ser observado empiricamente (Cf. TAYLOR, 1999, p.4). De um ponto de vista moderno, a antiga visão demonstrava uma fraqueza humana e autoindulgência, o que não poderia mais ser aceito, pois a “verdade científica requer austeridade, uma luta corajosa contra o que Bacon chamou de ‘ídolos da mente humana’” (TAYLOR, 1999, p.4, tradução nossa). Taylor dá o exemplo de um tipo de raciocínio usando uma “suposição antropomórfica” de uma das refutações a Galileu:

No domicílio da cabeça há sete janelas dadas aos animais, pelas quais o ar entra no tabernáculo do corpo, para iluminá-lo, aquecê-lo e alimentá-lo. O que são essas partes do microcosmos? Duas narinas, dois olhos, duas orelhas e uma boca. Assim, no céu, como em um macrocosmo, existem duas estrelas favoráveis, duas não propícias, duas luminárias e Mercúrio indeciso e indiferente. Disto e de muitas outras semelhanças na natureza, como os sete metais, etc., que seria tedioso enumerar, concluímos que o número de planetas é necessariamente sete (TAYLOR, 1999, p.4, tradução nossa).

Para Taylor, esse seria um exemplo de uma “ordem significativa”. É assim denominada, pois permite que “diferentes elementos na criação expressem ou incorporem uma certa ordem de ideias” (TAYLOR, 1999, p.5, tradução nossa). Por isso, é possível que astros possam ser representados antropomorficamente e olhos, planetas e metais, “podem ser todos colocados em relação uns aos outros. Todos eles incorporam a mesma ideia refletida em diferentes meios” (TAYLOR, 1999, p.5, tradução nossa). Deste modo, “a ideia de uma ordem significativa está inseparavelmente ligada à das causas finais, uma vez que postula que a disposição do universo é como é, e se desenvolve como o faz para corporificar essas Ideias”, em suma, “a ordem é a explicação final” (TAYLOR, 1999, p.5, tradução nossa).

Esse novo tempo, inaugurado pela transformação ocorrida na revolução no século XVII é, entre outras coisas, “uma mudança para a noção moderna do *self*” (TAYLOR, 1999, p.6, tradução nossa). O *cogito* cartesiano é o exemplo dessa transformação, pois “a existência do *self* é demonstrada enquanto a existência de tudo que está fora, até mesmo a de Deus, permanece duvidosa” (TAYLOR, 1999, p.6, tradução nossa). O mesmo processo ocorre, no abandono da noção de significado.

Se o homem só chega à presença de si mesmo em uma visão racional da ordem cósmica, que é uma ordem de ideias; e se a ciência como o modo mais elevado de consciência pressupõe a presença de si, então a ciência deve ser fundada em uma visão de ordem significativa (TAYLOR, 1999, p.6) , tradução nossa.

Se antes, estar em contato com a ordem significativa do cosmos, era retornar a si mesmo de modo pleno, e essa tradição vai desde Platão até Agostinho, a partir desse momento, como nos informa Taylor, a situação se inverte, e

O autodomínio completo requer libertar-se das projeções de significados nas coisas, que sejamos capazes de afastar-nos do mundo e concentrar-nos puramente em nossos próprios processos de observação e pensamento sobre as coisas. O modelo antigo agora parece um sonho de autodispersão; autopresença agora é estar ciente de quem somos e do que estamos fazendo em termos de abstração do mundo que observamos e julgamos (TAYLOR, 1999, p.7, tradução nossa).

A noção de sujeito, deste momento em diante, adquire um novo significado, não mais atrelado “a grande cadeia do ser” ou a Deus e à família. Entretanto, é importante notar que os Epicureus e os Céticos já definiam sua identidade retirando-se do mundo, sendo céticos com relação a uma ordem cósmica ou da relevância das divindades. Entretanto, na modernidade, a definição do *self* é feita através do controle do mundo. Primeiro intelectualmente e depois tecnologicamente (Cf. TAYLOR, 1999, p.7). Sem ter mais um mundo envolto em mistério e imerso em significado, mas sim, transparente matematicamente e podendo ter suas regularidades mapeadas. Taylor afirma que com um novo modelo de subjetividade, veio uma noção de liberdade nunca vista antes que se provou definitiva e irreversível (TAYLOR, 1999, p.9). Isso fica evidente a partir do séc.XVIII. Como diz MacIntyre, nesse período, “o homem é pensado como um indivíduo anterior e independente de todos os papéis” (1981, p. 56, tradução nossa). As pessoas, portanto, tem a liberdade, “para atingir seu potencial, ao invés de somente aceitar o que a sociedade preparou para elas” (BAUMEISTER, 1987, p.167, tradução nossa). Veremos como, na autonomia proposta por Immanuel Kant, isso ficará evidente.

### **2.3 Kant e a afirmação do sujeito autônomo**

É a partir de Kant que, como argumenta Renaut (1998, p.15), temos o aparecimento da ideia de autonomia do sujeito. E para Habermas (2002) é em Kant que o sujeito é valorizado de maneira transcendental e autônoma. Temos em Descartes o início desse processo, embora ele ocorra de maneira diferente e radical no sujeito kantiano.

Descartes tinha aberto o campo dos fenômenos da consciência através da relação do sujeito cognoscente consigo mesmo e, a seguir, equiparado esta autoconsciência com o Ego *cogito*. Desde então, o conceito de individualidade, na medida em que

visava mais do que a singularidade, foi ligado com o Eu entendido como a fonte espontânea do conhecer e do agir. Desde Kant, o Eu é valorizado transcendentemente e entendido como sujeito que cria mundos e que age autonomamente (HABERMAS, 2002, p. 192).

Kant deseja recolocar o sujeito como o fundamento epistemológico depois do ataque efetuado por Hume, que postulava o sujeito como mero “feixe de percepções”<sup>10</sup>. Kant pode realizar, assim, sua “revolução copernicana”. Ou seja, re-colocar o sujeito como centro do conhecimento e os objetos “orbitando” ao seu redor. Em outras palavras, os objetos passam a ser ordenados pelo sujeito e não o oposto. “A resposta kantiana à teoria de Hume do *self* como um feixe de percepções”, argumenta Taylor, “é apontar que o sujeito não se esgota pelos fenômenos dados à introspecção, que subjazendo à observação do *self* tanto como à do mundo externo está o sujeito desta observação” (TAYLOR, 1999, p.30, tradução nossa).

A realidade do sujeito passa a ser conhecida por inferência, através de argumentação, que parte das experiências e chega até sua estrutura, que faz com que as experiências sejam possíveis. O sujeito dessas experiências deve ser uma unidade, assim, o argumento transcendental Kantiano, demonstrou que deve haver uma unidade no sujeito, a do “eu penso”, que une todas as representações na mente e deve acompanhar todas as minhas representações. Ele diz:

O eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina intuição. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o eu penso no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado (KANT, 2015, p.129).

O “eu penso” “pensa as categorias que se aplicam às representações, ele é um ato da apercepção”, ou seja, ele é “a expressão universal do uno” (GIROTTI, 2013, p.57). Ele é o sujeito que conhece, pois se não houvesse uma unidade que pensasse todas as representações, não seria possível conhecer e não seria nada para o eu. A intuição é uma representação dada antes do pensamento, entretanto, “todo o múltiplo da intuição possui uma referência ao ‘eu penso’, promovendo assim a unidade da consciência da apercepção” (GIROTTI, 2013, p.57). Eram essas “conexões necessárias que Hume quis negar no mundo dos fenômenos” e, no entanto, “[essas conexões] devem necessariamente habitá-lo, visto que delas obtém sua

---

<sup>10</sup> “De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a mim mesmo, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção” (HUME, 2000, p. 284). Sendo assim, para Hume, o eu não é nada além do que “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções” (HUME, 2000, p.285), que estão em constante variação. São essas percepções que dão a impressão de existir uma unidade do self.

estrutura indispensável” (TAYLOR, 1999, p.30, tradução nossa). Portanto, Kant coloca a construção epistemológica na unidade sintética do entendimento. O sujeito é autônomo para alcançar conhecimento tanto de si quanto dos objetos. Deste modo, a ligação das representações, é somente “um trabalho do entendimento, que não é ele próprio senão a faculdade de ligar *a priori* e colocar o diverso de dadas representações sob a unidade da apercepção, cujo princípio é o mais elevado em todo o conhecimento humano” (KANT, 2015, p.131).

Por conseguinte, o mundo kantiano da experiência, está separado da realidade última ou da coisa-em-si. Ele assume sua forma em parte pela mente do sujeito da experiência, bem como de sua intuição e percepção do mundo externo e ambos podem ser acessados por meio de argumentos transcendentais. A natureza do mundo numênico se apresenta como “um livro fechado para nós” (TAYLOR, 1999, p.30-31, tradução nossa). Deste modo, a realidade última permanece inacessível às nossas experiências diretas e não pode ser revelada inteiramente. A separação radical entre mundo numênico e fenomênico, permite a Kant elaborar uma unidade central e um sujeito moral livre. Diz Taylor que o argumento kantiano permitia que continuasse utilizando a razão Iluminista “e a fundamentar todas as estruturas barrocas da metafísica leibniziana, enquanto, salvava a unidade central e a liberdade do sujeito moral” (TAYLOR, 1999, p.31, tradução nossa). Logo, seu argumento transcendental trouxe uma nova definição do sujeito moral e uma nova concepção de liberdade (Cf. TAYLOR, 1999, p.30-36).

Diante disso, para Kant, a liberdade do indivíduo se manifesta na autonomia, que não age segundo pressupostos externos, mas pela razão pura. “A liberdade [...] se manifesta por meio da lei moral, que ‘se impõe sobre nós por si própria’” (BASTERRA, 2015, p.1, tradução nossa). Deste modo, o “‘ser humano’ pressuposto na *Crítica da Razão Pura* não se tornará um sujeito no sentido pleno até que a liberdade possa ser considerada real e constitutiva” (BASTERRA, 2015, p.2, tradução nossa). A demonstração disso está em sua filosofia prática. No qual ele afirma, no prefácio à *Crítica à Razão Prática*, que “o conceito de liberdade [...] forma a pedra angular de toda a construção de um sistema de razão pura, mesmo o da razão especulativa” (KANT apud BASTERRA, 2015, p.2, tradução nossa).

O projeto kantiano tem seu objetivo claro (exposto em seu ensaio de 1784, *Resposta à pergunta: o que é iluminismo?*): fazer com que o homem saísse “de sua imaturidade auto-infligida”, retirando o homem de sua imaturidade, que era “a incapacidade de pensar por si mesmo sem orientação de outro” (KANT, 2004, p.5, tradução nossa). O pensar individualmente, ao invés de entregar esta capacidade para outros, revela que a autonomia do

sujeito era sua meta, e para isso, toda a tradição, seja religiosa, política ou jurídica, deveria estar submetida aos ditames da razão. Assim, expõe Kant, seu compromisso de crítica e afirmação da soberania da razão:

Na falta desta correção, a indiferença, a dúvida e, afinal, uma forte crítica são antes as provas de um modo de pensar rigoroso. Nossa época é a verdadeira época da crítica a que tudo tem de submeter-se. A religião, por meio de sua sacralidade, e a legislação, por meio de sua majestade, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste (KANT, 2015, p.19).

Kant afirma que sua época “era a verdadeira época da crítica” e assim, fazia um convite para a afirmação da razão e do sujeito como autônomo. Sendo assim, o homem somente deveria retirar seus preceitos morais de sua própria vontade e razão, não poderia haver nenhuma fonte externa, seja a religião ou, até mesmo, Deus. Em Kant, há uma separação entre moralidade e todas as motivações humanas, sejam de felicidade ou de prazer. A “vontade moral”, para Kant, como esclarece Renaut, deve ser “agente e princípio [...] da moralidade” (1998, p.15). Nada pode ir além, como valor supremo da moralidade, do que a vontade autônoma. Oliveira (1993) explica o projeto kantiano como o ápice da emancipação humana, que se iniciou na época medieval, tornando-se autônoma através do uso da razão absoluta:

O pensamento de Kant poderia ser considerado como aquele em que a modernidade, que se gerou lentamente no Ocidente, desde o nominalismo medieval, chega à consciência clara de si mesma. Para Kant, a modernidade tem uma significação histórico-universal: a humanidade tem, de agora em diante, a possibilidade de atingir a maioria pelo uso público da razão, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas, em qualquer ordem da vida humana, que impediriam o homem de chegar à idade adulta. Isso, para Kant, tornou-se possível pelo retorno transcendental a si mesmo como retorno ao fundamento de toda teoria e de toda a ação do homem no mundo (OLIVEIRA, 1993, p. 72).

Em Kant temos o auge da liberdade humana, uma liberdade, como exposto anteriormente, sem precedentes. Para Taylor (1999, p.29), Kant é, sem suspeita, a figura principal que vai em direção à liberdade radical. Assim, se fosse possível simplificar a motivação principal de sua filosofia seria, sem dúvida, uma “subjetividade moral radicalmente livre” (1999, p.30, tradução nossa). Em sua *Crítica à Razão Prática*, Kant estabelece sua noção de liberdade moral. Pois, a razão especulativa não tem capacidade para levar a agir pelo dever, que seria o ápice da vida moral. Sendo assim, deve ser descartado a influência das inclinações, que buscariam a “mais duradoura satisfação possível, sob o nome de felicidade” (KANT, 2016, p.234), e também a influência da parte de Deus, com a promessa de vida eterna, pois agiríamos com temor e nunca desenvolveríamos a motivação interior baseada no



dever. Logo, “a moralidade deve estar totalmente separada da motivação de felicidade ou prazer” (TAYLOR, 1999, p.31, tradução nossa). Era somente a partir do sujeito que deveria ter suas leis e realizá-las com sua própria vontade e não “derivá-la de uma fonte externa, mesmo que esta seja Deus” (TAYLOR, 1999, p.31, tradução nossa). Na realidade, a vida moral assume nova orientação. A adoração a Deus é transformada em obediência à lei moral. Os homens, a partir de Kant, “chegavam mais perto do divino [...] não quando adoram [a Deus], mas quando agem em liberdade moral” (TAYLOR, 1999, p.32, tradução nossa).

A lei moral, imposta *a priori* e estritamente formal, alheia de qualquer desejo externo, revela a radicalidade da liberdade do sujeito moral, “autodeterminado não como um ser natural, mas como uma vontade moral pura” (TAYLOR, 1999, p.31, tradução nossa). Visto que, como argumenta Kant, “Nenhum outro fundamento [pode ser] determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal” (KANT, 2016, p.48). Ou seja, “uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental” (KANT, 2016, p.48).

Está é a noção central da ética kantiana. “A vida moral equivale à liberdade, neste sentido radical de autodeterminação pela vontade moral autônoma” (TAYLOR, 1999, p.32, tradução nossa). A vontade livre é “uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei” (KANT, 2016, p.48). Portanto, toda ação não é moralmente aceita enquanto não age unicamente pela razão e pela imposição do dever. Quando o indivíduo se deixa levar por seus desejos, inclinações e influência externa, essa ação é inválida moralmente.

A perfeição e a santidade, a partir de Kant, deixam o ideal religioso e se convertem ao ideal de liberdade radical, ou seja, a superação de todos os impulsos e inclinações. Kant tinha noção que a vida moral é uma constante luta, entre as inclinações e desejos, contudo, esse ideal, não poderia ser alcançado nesse vale de lágrimas, porém, nossa tarefa era lutar constantemente pela perfeição (TAYLOR, 1999, p.32).

A descrença de Kant na impossibilidade de alcançar a perfeição neste mundo, não era a mesma que influenciaria seus seguidores. Como observa Svetelj (2012, p.38-39, tradução nossa),

[Os idealistas alemães] viram na interpretação da liberdade radical de Kant, uma maneira para o cumprimento da liberdade humana, i.e. a liberdade de autodeterminação, o qual, é muito mais do que uma simples independência de influência externa. Não é à toa que eles aceitaram a posição de Kant como a visão mais elevada, pura e intransigente da liberdade como autodeterminação.

Os idealistas alemães e os românticos, como veremos, levariam essa demanda por autonomia ao seu extremo, fazendo com que as próximas gerações fossem afetadas para sempre.

#### 2.4 O sujeito romântico como absolutamente autônomo <sup>11</sup>

Kant não poderia prever as consequências de suas elaborações filosóficas sobre as gerações que lhe sucederam. Os filósofos alemães posteriores não se limitariam a uma liberdade apenas transcendental, interna, ela deveria se tornar total. A liberdade radical de Kant aliada à teoria da expressão do homem influenciaram grandemente seus sucessores (TAYLOR, 1999, p.32). Contudo, a radicalização de suas ideias veio com um preço alto: “a liberdade radical só parecia possível ao custo de uma ruptura com a natureza” (TAYLOR, 1999, p.33, tradução nossa), como observa Taylor, e não ficaria limitado apenas a essa ruptura. Ela deveria ir além, causando:

uma divisão dentro de mim mesmo entre razão e sensibilidade mais radical do que qualquer coisa que o materialismo ou o utilitarismo iluminista haviam sonhado, e também de uma divisão com a natureza externa. De cujas leis causais o eu livre tinha de ser radicalmente independente, mesmo quando fenomenalmente seu comportamento parecia adequado. O sujeito radicalmente livre voltou-se para si mesmo, para seu eu individual, em oposição à natureza e à autoridade externa (1999, p.33, tradução nossa).

Os filósofos idealistas alemães que prosseguiram com a filosofia kantiana, são herdeiros do movimento denominado Romantismo. O Romantismo foi um período marcado por uma insatisfação com a sociedade moderna capitalista, em detrimento da sociedade antiga e de seus valores (Cf. LÖWY; SAYRE, 1992). É, portanto, marcado por um senso de nostalgia e melancolia pelo “paraíso perdido”, que foi levado pelos avanços econômicos e tecnológicos. O sujeito romântico, assim, pode ser caracterizado por “uma mudança na sensibilidade, uma estética da liberdade, uma ênfase na subjetividade, um compromisso com o individualismo e um amor pela natureza, para enumerar algumas de suas características geralmente reconhecidas” (CUNTA, 2004, p.73-74, tradução nossa). Para Frederick Garber, o sujeito romântico estava à procura da autonomia pessoal:

Para aqueles que buscavam por isso, uma ordem autônoma de consciência, significava que a mente havia criado um sistema completo, idiossincrático e autossistente, capaz de fornecer todas as principais condições de que precisava para se satisfazer e fazê-lo indefinidamente, sem ajuda de fora (GARBER, 1975, p. 27, tradução nossa).

---

<sup>11</sup> Tomamos esse título de empréstimo de CUNTA, Miljana. **The Romantic subject as an absolutely autonomous individual**, 2004.

Deste modo, “o sujeito romântico possuía o potencial para criar uma consciência autônoma” (CUNTA, 2004, p.74). O eu romântico, foi denominado por Anderson (1971) como um “eu hipertrofiado”, pois, como argumenta Baumeister (1987, p.166, tradução nossa) “[à] medida que o tamanho do eu era considerado maior, cada vez mais havia do eu para conhecer. [...] Durante o século 19, a personalidade (em vez de posição social e papéis) passou a ser cada vez mais considerada um, ou até mesmo, o aspecto central do eu”. Esse ideal de expressão individual e a liberdade radical tomaram força, impulsionados pelas mudanças de sua época. A velha ordem que estava ruindo e uma nova surgindo através do impacto da revolução francesa que introduziu ideais que, outrora, seriam extravagantes e que, apesar disso, naquele contexto passavam a ter sentido.

Entretanto, esses ideais rapidamente foram deixados da esfera política e, por não terem cumprido a expectativa de mudança, passaram para a esfera da cultura e da consciência humana (Cf. TAYLOR, 1999, p.33). Uma inquietação espiritual surgiu, nos jovens e velhos filósofos alemães<sup>12</sup>, provocando uma revolução espiritual, que tinha a esperança de “unir os dois ideais, liberdade radical e expressão integral” (TAYLOR, 1999, p.33, tradução nossa).

Kos, segundo afirma Cunta, defende que a concepção de mundo romântica tem o sujeito como centro e confia somente em sua subjetividade para alcançar sua autorrealização (Cf. CUNTA, 2004, p.74). Kos também atribui a Descartes e Kant, os contornos que vieram a influenciar o conceito romântico de autonomia da consciência (Cf. CUNTA, 2004)<sup>13</sup>. Entretanto, apesar da importância dos dois filósofos, o sujeito romântico não se baseava em sua capacidade racional, mas sim, baseava-se em seus sentimentos. Ele tinha como fontes primárias de autoridade, suas impressões, intuições e qualidades emocionais irracionais, assim, como Kos nos relata, o sujeito romântico, se fundamenta em seus sentimentos, pois eles são “independentes de tudo o que é transsubjetivo porque se originam no sujeito, são produto do eu e, conseqüentemente, estão além da racionalidade, pois não se aplicam a regras externas e não podem ser enquadradas por categorias e concepções objetivas” (KOS apud CUNTA, 2004 p.75, tradução nossa). Isso pode ser sintetizado em uma nova formulação “cartesiana”: “Eu sinto, logo existo” (KOS apud CUNTA, 2004 p.75, tradução nossa).

---

<sup>12</sup> Svetelj, explica que “Taylor não entrou em nenhuma análise extensiva dos numerosos filósofos do tempo que propuseram várias novas soluções (i.e. Fichte, Schelling, Schlegel, Hölderlin, Novalis, Goethe, Schleiermacher, e o jovem Hegel). Ele concebe-os como variações do mais básico problema, expresso nos termos da história: o “problema de unir o melhor da antiguidade e da vida moderna” (SVETELJ, 2012, p.39-40, tradução nossa).

<sup>13</sup> “Descartes chamou a atenção para a importância do eu mais íntimo como essência do ser humano. Da mesma forma, ao mostrar que o mundo exterior é independente da consciência do sujeito, Kant enfatizou o valor subjetivo do conhecimento”(CUNTA, 2004, p.74-75, tradução nossa).

A exaltação da subjetividade é uma forma de resistência contra a reificação do indivíduo (Cf. MÈLICH, 2001, p.49), essa exaltação faz com que haja uma grande confiança nos poderes da mente do sujeito em alcançar verdades espirituais e obter autoconsciência. Sua autonomia absoluta é revelada através “do potencial do sujeito para criar ‘a partir de si mesmo’, valendo-se de suas capacidades nativas” (CUNTA, 2004, p.77, tradução nossa). Assim, ele cria para si um mundo no qual não está mais alheio, mas “é produto do ser humano e, portanto, sua posse” (CUNTA, 2004, p.77). Baumeister acrescenta que: “A era romântica talvez seja mais conhecida por sua busca para substituir a salvação cristã por imagens viáveis e seculares da realização humana na vida na Terra” (BAUMEISTER, 1987, p.167, tradução nossa). Com o declínio da fé cristã, os meios para atingir isso, são “[o] trabalho, especialmente na arte criativa, e na paixão interior, especialmente no amor”. (BAUMEISTER, 1987, p.167, tradução nossa). Portanto, através da imaginação romântica, afirma Kos, “o sujeito ‘cria uma realidade metafísica e religiosa superior a Deus, cosmos, natureza, ou seja, transcendência, que lhe permite experimentar o absoluto de uma forma religiosamente mística ou filosoficamente metafórica” (KOS apud CUNTA, 2004, p.78), Uma expressão de Keats pode ser representativa desse ideário. Diz ele: “Não tenho certeza senão da santidade do afeto do Coração e da verdade da Imaginação. O que a imaginação apreende como Beleza deve ser verdade - quer isso exista antes ou não” (KEATS, 1817, tradução nossa)<sup>14</sup>. Porquanto, com a ideia da valorização dos sentimentos interiores, em detrimento das ações exteriores e uma aproximação do ideal artístico, a própria natureza humana pode ser moldada segundo a vontade e os afetos do indivíduo. Veremos no próximo capítulo como Nietzsche, valendo-se de um impulso não completamente estranho ao espírito romântico, desconstrói a ideia moderna de sujeito, ao mesmo tempo que tenta fornecer-lhe uma alternativa.

---

<sup>14</sup> “I am certain of nothing but the holiness of Heart's affection and the truth of Imagination. What imagination seizes as Beauty must be truth - whether it existed before or not”.

### 3 A CRISE DO SUJEITO

#### 3.1 Nietzsche e a desconstrução do sujeito moderno

Kant diz que três perguntas norteavam a sua filosofia: “Todo o interesse de minha razão (tanto o especulativo como o prático) se unifica nas três questões a seguir: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é permitido esperar?” (KANT, 2015, p.584). De acordo com Jasche (1762-1842), que escreveu o *Immanuel Kants Logik/ein Handbuch zu Vorlesungen* (A lógica de Immanuel Kant / um manual para palestras), publicado em 1800, essas três questões se relacionam com uma única questão: “O que é o homem?” (FERBER, 2016). Reitera Perez (2017, p.15) que: “o projeto kantiano de filosofia culmina e se recobre pela pergunta – e eventual desenvolvimento – acerca do homem”.

Deste modo, a pergunta fundamental para Kant era o que era o humano, entretanto, deste momento em diante, uma nova pergunta, adaptada aos novos tempos, surge, capitaneada por Friedrich Nietzsche: “como alguém se torna o que se é?”, ou seja, abre-se a possibilidade de apropriar-se de um outro tipo de humano, próximo a uma subjetividade autêntica (Cf. TRILLING, 2014). Nietzsche, que é considerado por alguns como um romântico tardio<sup>15</sup>, está imbuído desse novo ideal humano que não mais acreditava que a natureza humana estava dada de antemão, mas, agora, estava livre para criar-se e inventar-se.

Neste lugar, já não devo esquivar-me a fornecer a resposta verdadeira à pergunta: como se chega a ser o que se é. E afloro assim a obra-prima na arte da autoconservação – do egoísmo... Se se admitir que a tarefa está bastante acima de uma medida média, nenhum perigo seria maior do que defrontar-se com semelhante tarefa. Chegar a ser o que se é pressupõe que se tem uma suspeita mínima do que se é. Sob este ponto de vista, têm sentido e valor próprios até os erros da vida, os atalhos e os desvios temporários, os atrasos, as «discrições», a seriedade, que se despenderam em tarefas, que estão para além da tarefa. Pode aí expressar-se uma grande sagacidade, e até mesmo a suprema astúcia: onde o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a receita para a ruína, o esquecimento de si, a auto-incompreensão, a diminuição e a contracção de si, a mediocridade, transforma-se em razão de si. Em termos morais: o amor ao próximo, a vida ao serviço de outrem e de outra causa, pode ser a medida de prevenção para conservar a mais inflexível ipseidade [subjetividade]. Eis o caso excepcional em que, contra a minha regra e convicção, tomo o partido dos impulsos «desinteressados»: eles trabalham aqui ao serviço do egoísmo, da autodisciplina. (NIETZSCHE, 2008a, p.9-10)

A fórmula nietzschiana para se tornar o que se é articula-se em dois momentos: entre uma *pars destruens* e uma *pars construens*, ou seja, entre destruição e reconstrução. O evento

---

<sup>15</sup> Sigo Argullol, que diz: “Nietzsche, embora formulado *in extremis*, chega a conclusões totalmente românticas. Por um lado, ele nega que a catarse entendida à maneira aristotélica seja uma função do trágico; pelo contrário, como adiantou a poesia romântica, o trágico não busca a purificação consoladora, mas a demonstração da condição nua do homem perante o Destino” (ARGULLOL, 1999, p. 263, tradução nossa).

chave que desencadeia esses movimentos é, sem dúvida, a constatação da Morte de Deus. A partir deste evento, vemos seu desencadeamento destrutivo, com o fim da metafísica, o fim dos valores éticos judaico-cristão-platônicos e a desconstrução do sujeito. A reconstrução se dá, também, a partir da morte de Deus, agora como força criativa, na ascensão do *Übermensch*, a transvaloração de todos os valores, sua reconstrução artística e o eterno retorno. Como uma limitação do tema da pesquisa que estamos realizando, iremos abordar a desconstrução do sujeito e a sua reconstrução artística através do *Übermensch*.

### 3.2 A morte de Deus

Começaremos com o anúncio da Morte de Deus, feito no aforismo 125 da *Gaia Ciência*:

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “Procuro Deus! Procuro Deus!” Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. “Ter-se-á perdido como uma criança” dizia um. “Estará escondido?” Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?” Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?” Exclamou, é o que lhes vou dizer. Matamo-lo...você e eu! Somos nós, nós todos, que somos seus assassinos!(NIETZSCHE, 2008b, p.129).

Nietzsche realiza sua filosofia através do martelo, que está apontada para todos os deuses criados pelo pensamento ocidental. Sabemos desde *O Crepúsculo dos Ídolos* – que tem como subtítulo algo bem sugestivo: “Como Filosofar com o Martelo” – que o “martelo” é tanto uma marreta, para destruir os ídolos, quanto diapasão, para auscultá-los. Assim, Nietzsche assume a sua missão: “[d]errubar ídolos (a minha palavra para ‘ideais’) – eis o que já constitui o meu ofício” (NIETZSCHE, 2008a, p.8-7). A ingrata tarefa é difícil, pois “há mais ídolos do que realidades no mundo” (NIETZSCHE, 2010, p.7). Nietzsche retira o título da obra de Wagner, *Götterdämmerung*, um crepúsculo dos deuses, pois os antigos deuses tornaram-se obsoletos e “são capazes de apenas observar o fim chegando e não fazer nada para preveni-lo” (NIETZSCHE, 1997, p.253, tradução nossa). O “crepúsculo dos deuses”, em uma perspectiva filosófica, é o nascimento do “pensamento preciso”, que constrói uma nova realidade (Cf. SLOTERDIJK, 2020, p.10, tradução nossa), no qual os deuses não fazem mais parte. Como Sloterdijk (2020, p.4, tradução nossa) nos lembra: “a metafísica clássica [...] queria converter o ‘mundo’ em participante da estase da onisciência de Deus”. A modernidade, por sua vez, seria uma recusa dessa conversão. Mesmo que isso exclua o Deus onisciente. Ela “rejeita a ideia de um completo esvaziamento do futuro no passado e vota pela

inesgotabilidade do futuro” (SLOTEDIJK, 2020, p.4, tradução nossa), ou seja, troca a certeza do passado-feito-futuro sob a tutela da providência divina e abraça a incerteza de um futuro criativo, mesmo sem Deus.

Podemos, agora, retornar ao Aforismo 125, no qual Nietzsche vai além de Wagner e não vê apenas um declínio dos antigos deuses, mas declara *Gott ist tot*, e isso “não é uma profissão banal de ateísmo, pelo contrario é uma constatação de que Deus não existe mais.” (CORRIERO, 2016, p.84, tradução nossa), mesmo que sua sombra paire por séculos ainda: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra” (NIETZSCHE, 2008b, p.117). O anúncio, feito pelo louco, à luz do dia, revela o início da liberdade dos “espíritos livres” da razão e da escuridão metafísica (CORRIERO, 2016, p.84, tradução nossa). A luz da lanterna ainda é fraca e a notícia ainda não atingiu o ouvido dos homens, eles somente zombam do louco. “Eu vim cedo demais’, disse ele; ‘meu tempo ainda não chegou. Este acontecimento enorme ainda está a caminho, caminha” (NIETZSCHE, 2008b, p.130). A loucura, não ouvida pelos homens, é o questionamento dos valores que morreram juntamente com o Deus cristão (Cf. CORRIERO, 2016 p.85, tradução nossa). A noite está caindo, como descreve Heidegger, inspirado por Hölderlin: “Desde que a “trindade”, Hércules, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão”(2002, p.309). A escuridão é pela ausência, falta (*fehl*) de Deus, que “significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história” (HEIDEGGER, 2002, p.309). A luz divina se afasta dos homens e a Era se torna miserável (*dürftig*), “Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta” (HEIDEGGER, 2002, p.309). É esse desnorteamento da humanidade que Nietzsche constata em mais um trecho do supracitado aforismo 125:

[...] Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopra do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?!(NIETZSCHE, 2008b, p.129).

A noite havia chegado, e “se apagou na história do mundo o fulgor da divindade.” (HEIDEGGER, 2002, p.309). Sloterdijk (2020) aponta que, mesmo que Deus não tenha morrido, e somente esvaeceu-se, seu “desvanecimento é essencialmente irreversível porque a

civilização moderna produziu tanta luz artificial com sua arte, sua ciência, sua tecnologia e sua medicina que a luz de Deus parece fraca em comparação” (SLOTTERDIJK, 2020, p.10, tradução nossa). Deste modo, a luz divina passa a ter hora e local para brilhar, somente “se pode deixá-la brilhar aos domingos e dias santos desligando as máquinas de luz artificial” (SLOTTERDIJK, 2020, p.10, tradução nossa). Nietzsche observa, no aforismo 343 da *Gaia Ciência*, que esse momento havia chegado à Europa. “O mais importante dos acontecimentos recentes – o fato de que ‘Deus está morto’, o fato que a crença no Deus cristão se tornou impossível – começa já a projetar sobre a Europa suas primeiras sombras” (NIETZSCHE, 2008b, p.205).

A morte de Deus é interpretada por Heidegger como o fim da metafísica em geral (Cf. HEIDEGGER, 2002, p.162) neste caso, sem um Deus com que a humanidade possa contar e guiá-la, se desvela o nada pelo qual Nietzsche questiona: “Não vagamos como que através de um nada infinito?”. Comenta Heidegger que, “‘O dito ‘Deus morreu’ contém a verificação de que este nada se propaga. Nada significa aqui ausência de um mundo supra-sensível e vinculativo. O niilismo, ‘o mais inquietante de todos os hóspedes’, está à porta (sic)’” (HEIDEGGER, 2002, p.251-252). O niilismo surge como decorrência da morte de Deus, que decreta

o fim da crença nos valores e fundamentos finais, porque essas crenças correspondiam à necessidade de reafirmação típico de uma humanidade de alguma forma ainda ‘primitiva’. A racionalização e organização do trabalho em sociedade e o desenvolvimento da ciência e tecnologia que se tornou possível precisamente pela visão religiosa-metafísica do mundo [...] tornaram essas crenças supérfluas. (VATTIMO, 1986, p.16, tradução nossa)

O niilismo já estava às portas, entretanto, o terreno para que a superação pudesse ser feita ainda não estava pronto, por isso, o anúncio é confiado a um louco, que assim como Diógenes, andava a vagar pelas ruas com sua lanterna acesa em pleno dia, anunciando: “procuro um homem”. O louco/Diógenes não está encarregado de procurar o homem, nem do anúncio dos novos valores, como veremos mais a frente, isso será feito por Zaratustra. “[Ele] é encarregado do primeiro anúncio dedicado à simples reversão dos valores estabelecidos” (CORRIERO, 2016, p.85, tradução nossa). A mensagem do “louco”, mesmo que proclame a morte de Deus, da mesma maneira que Zaratustra, ainda é negativa e preparatória para o anúncio do profeta do *Übermensch* (Cf. CORRIERO, 2016, p.85).

### 3.3 A crise do sujeito cartesiano-kantiano



Com a morte de Deus, também morre a crença nos valores últimos e supremos da existência, neste caso, o sujeito não tem razão de existir, ele é apenas uma ficção, que estava ancorada na crença em Deus. Deste modo, o “sujeito psicológico, moral e transcendental (epistemológico) desaparece juntamente com a morte de Deus. A crise da subjetividade é o resultado, portanto, da afirmação *Gott ist tot!*” (MELICH, 2001, p.52, tradução nossa). Sendo assim, se Deus está morto, o sujeito morre juntamente com Ele.

A crise do sujeito se iniciou com a inscrição de Delfos, proferida por Sócrates. O conhece-te a ti mesmo, para Nietzsche, não é a criação do sujeito, mas sua ruína. Entretanto, o erro dualista surge a partir de Platão que tornou o homem “um híbrido entre planta e fantasma” (NIETZSCHE, 2011, p.19), composto de uma natureza cindida, entre ideia e aparência. Que influenciou o cristianismo com a divisão alma e corpo; e na filosofia moderna com a divisão entre *res cogitans* e *res extensa* e, finalmente, fenômeno e númeno. Deste modo, o ser humano perde-se de sua verdadeira subjetividade, marcada pelo impulso dionisíaco, como posto em *O nascimento da tragédia*, marcado pelo desejo desmedido, a criatividade e o caos, abraçando o espírito socrático, caracterizado pela racionalidade, ordem e forma. Sendo assim, Nietzsche luta contra Sócrates, contra Platão, seu mais importante discípulo, e contra o Cristianismo, que seria “um Platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2017, p.11). Além de se afastarem do dionisíaco, que de contínuo, é um afastamento da vitalidade (Cf. VATTIMO, 1986, p.8), esses pensadores e essa religião, trouxeram a ideia de unidade, que seria atingido em dado momento com um fundamento permanente da realidade (BALEN, 1999, p.17), seja no paraíso cristão ou no mundo das formas platônico.

Sua crítica ataca o sujeito atomizado do “eu penso” cartesiano e a ideia de uma coisa-em-si kantiana (NIETZSCHE, 2017, p.29-30). Tanto sujeito quanto objeto são meras palavras e devem ser preocupação daqueles presos em suas malhas (NIETZSCHE, 2008b, p.222). Em suma, sua crítica atinge todo pensamento metafísico, no qual ele chama de platonismo, como posto por Heidegger, “[a] metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim” (HEIDEGGER, 2002, p.251), além disso, “Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contra-movimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo” (HEIDEGGER, 2002, p.251).

O sujeito é, para Nietzsche, na realidade, um equívoco realizado pela linguagem. Percebemo-nos como ‘sujeitos’ porque acreditamos existir uma relação direta de causa e efeito entre o ‘eu’ e o pensar, entretanto, isso não passaria de uma “rotina gramatical”. Seu argumento segue assim: “Pensar é uma atividade” e “é preciso que alguém que aja por conseguinte” (2017, p.30), sendo assim, “sou eu quem pensa, logo deve haver alguma coisa

que pensa”. Como conclusão do raciocínio, deve haver um ‘eu’ que pensa, pois “pensar é a atividade e o efeito de um ser, considerado como causa” (2017, p.29). Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, diz que entendemos o sujeito, “através da sedução da linguagem [...] a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’” (NIETZSCHE, 2008c, p.36). Sendo assim, temos o “sujeito” nietzschiano, se assim podemos chamá-lo, que, diferentemente do platonismo, com o seu sujeito uno, integro e portador da verdade, se revela diverso, com uma subjetividade descentralizada e uma “multiplicidade de sujeitos” (CONSTÂNCIO, 2015, p.285, tradução nossa). Conseqüentemente, o “sujeito” nietzschiano é produzido pelo poder/vontade que está por trás da máscara do sujeito, como explica Vattimo:

[...] devemos então dizer que as coisas são obra do sujeito que as representa, as deseja e as vivencia. Mas o sujeito também é algo que é igualmente ‘produzido’ (Geschaffenes), uma ‘coisa’ entre as coisas, ‘uma simplificação com a qual designar o poder que põe, inventa, experimenta, distinguindo-o de todas as outras únicas postulações, invenções e até pensamentos. Ou seja, a faculdade caracterizada em sua diferença de qualquer particular’ (VATTIMO, 2019, p.4, tradução nossa).

Sendo assim, da mesma maneira que a realidade é interpretativa, fruto de uma ficção do sujeito que a interpreta, a experiência e a representa, o sujeito é também uma ficção. “Se alguém nos dissesse: ‘Mas a ficção precisa de um autor’[...] Por quê? [...] ‘necessitar’ não constitui também uma parte da ficção? Não se pode permitir um pouco de ironia com o sujeito, como é permitida com o predicado e o sujeito?” (NIETZSCHE, 2017, p.51). Vattimo, citando Nietzsche, acrescenta que o “‘sujeito’ não é um dado, é apenas algo acrescentado por meio da imaginação, algo posto depois. É finalmente necessário colocar o intérprete por trás da interpretação? Mas isso já é invenção, hipótese” (VATTIMO, 1986, p.11-12, tradução nossa).

Esse eu múltiplo, ficcional e inventado, é fruto do acaso. Não existe vontade, consciência ou sujeito, eles “nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como algo dado, empírico” (NIETZSCHE, 2017, p.41). Sendo assim, não é possível retornar ao sujeito, pois ele é um “efeito de superfície” (VATTIMO, 2019, p.4), somente “uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras” (NIETZSCHE, 2017, p.41). Como comenta Vattimo:

[O eu] não poderia ser, ou não precisava ser, considerado como tal (uma ficção) por um longo período em nossa história porque em certo ponto dessa história ‘a causalidade se estabeleceu como dada’. Assim como os outros grandes erros da metafísica e da moralidade, a crença no eu também remonta, por meio da crença na causalidade, à vontade de encontrar um responsável pelos acontecimentos. (VATTIMO, 2019, p.4-5, tradução nossa)

Da mesma forma, não há nada de especial acerca da consciência, ela somente é produto da necessidade de comunicação. Nietzsche explica que a consciência “desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação - de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra” (NIETZSCHE, 2008b, p.221). Sendo assim, “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas, - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela” (NIETZSCHE, 2008b, p.221).

Essa concepção de sujeito nietzschiana revela o estado de coisas, que veio afetar o homem, após a Morte de Deus, como Constâncio descreve:

Assim, seu modelo de uma subjetividade descentralizada e uma ‘multiplicidade de sujeitos’ é de longe não uma hipótese meramente teórica, mas um modelo que serve a uma descrição e já reflete uma experiência de fragmentação, desintegração, contraditoriedade, ‘fraqueza’ e ‘paralisia da vontade’ causado pela morte de Deus. Nenhuma concepção cartesiana, kantiana, schopenhaueriana ou hegeliana do ‘sujeito’ pode explicar essa experiência (CONSTÂNCIO, 2015, p.285, tradução nossa).

Nietzsche não somente desvela o que havia por trás do sujeito, uma mera “máscara inanimada” (2008b, p76), ele decreta o fim da metafísica que manifesta a impossibilidade do sujeito, como dito por Heidegger, assumir-se como *subjectum* (fundamento) de todas as coisas, nem “existe um tal substrato [*Substrat*]; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo”(NIETZSCHE, 2008c, p.36). Portanto, como posto por Vattimo, não há “qualquer finalidade [*ultimità*],” o que há é “a impossibilidade, portanto, de pensar em termos de um fundamento, e a partir disso a necessidade geral de fazer ajustes na definição da verdade e do ser” (VATTIMO, 1986, p.11, tradução nossa).

Porém, Nietzsche não é somente o filósofo da “morte do sujeito” ou da desconstrução do homem, como alguns filósofos franceses creem<sup>16</sup>, ele também busca a cura para o problema desencadeado pela Morte de Deus, com um projeto de afirmação de vida e luta contra o niilismo (Cf. CONSTÂNCIO, 2015, p.285). Da mesma maneira que a Morte de Deus determina o fim dos valores últimos e do próprio sujeito, ela também abre oportunidade para a superação desse sujeito, não como o antigo modelo platônico-cristão ou cartesiano-kantiano, mas um sujeito “[n]um processo interminável de *Selbt-Überwindung* [auto-superação], no qual há sempre mais uma potencialidade a expressar, ou mais um resultado a ser alcançado”

<sup>16</sup> “Muitos leitores de Nietzsche consideram que ele não apenas influenciou a noção de Barthes de uma ‘morte do autor’ ou a noção de Foucault de uma ‘morte do homem’, mas também defendeu explicitamente algo como uma ‘morte do sujeito’ pós-moderna”. (CONSTÂNCIO, 2015, p.280, tradução nossa)

(ZAVATTA, 2015, p.267, tradução nossa). Em outras palavras, “não existe um verdadeiro Eu que o indivíduo deva descobrir e cumprir. Do mesmo indivíduo, uma multiplicidade de indivíduos pode se desenvolver potencialmente” (ZAVATTA, 2015, p.267, tradução nossa). Veremos esse processo sob o anúncio de Zaratustra.

### 3.4 O renascimento do “sujeito” no *Übermensch*

O anúncio feito no prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, diferentemente do aforismo 125 de Gaia Ciência, no qual o louco solitário anuncia a Morte de Deus, está acompanhado pelo anúncio da chegada do *Übermensch*: “Eis, eu vos ensino o além-homem. O além-homem é o sentido da terra. Assim fale a vossa vontade: possa o além-homem tornar-se o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p.19). O anúncio do Além-homem só pode ser feito após a morte de Deus. Porque, “[a] morte de Deus é a abertura para o futuro, a afirmação da vontade de potência. Zaratustra busca criadores, que tenham ouvidos para o que nunca se ouviu, onde o silêncio fala” (RODRIGUES, 1996, p.77). Portanto, o eu, que estava escondido por detrás de um jogo de palavras ou erros gramaticais, chamado de sujeito, pode agora, através das palavras de Zaratustra, ser revelado.

Entretanto, “O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-homem; uma corda sobre um abismo” (NIETZSCHE, 2011, p.22), e isso quer dizer que o homem não possui mais um solo metafísico, nem mais sentido, garantias, ideais e qualquer identidade atribuída anteriormente à Morte de Deus. Portanto, é “perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar” (NIETZSCHE, 2011, p.22). Somente poucos homens são capazes de abandonar a ideia do Deus morto, mesmo aqueles que não acreditam nEle continuam vivendo como se Deus estivesse vivo:

A populaça retruca: ‘Todos somos iguais’. ‘Homens Superiores — assim retruca a populaça: — não há homens superiores: todos somos iguais: um homem é um homem, perante Deus - todos somos iguais!’ Perante Deus! Mas agora esse Deus morreu; e perante a populaça nós não queremos ser iguais. Homens superiores, afastai-vos da praça pública (NIETZSCHE, 2011, p.358)

Os homens na praça ainda vivem sob a mensagem de igualdade pregada pelo Cristianismo, assim, são “‘fortes’ apenas como uma massa. Neste covil de homens ‘corrompidos’, o anúncio só pode permanecer despercebido” (CORRIERO, 2016, p.86, tradução nossa). Somente os homens superiores podem ouvi-la, os últimos homens são aqueles “mais desprezíveis” (NIETZSCHE, 2011, p.26) que dizem ter descoberto a felicidade, que não criam, mas estão ocupados em consumir e em busca de pequenos prazeres

(NIETZSCHE, 2011, p.28-29). O que esses homens não compreendem é que não podem mais viver sob a tutela divina, pois Ele está morto: “Outrora, quando se olhavam para os mares longínquos, dizia-se: ‘Deus’; mas agora eu vos ensino a dizer: Além-homem. Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossa conjectura não vá mais longe que a vossa vontade criadora” (NIETZSCHE, 2011 p.118). Deus que, era o garantidor da vida humana, se torna uma pedra que bloqueia a “vontade criadora”, não permitindo que seu amado objeto possa criar. Zaratustra diz que foi a compaixão pelos homens que matou Deus, “‘Deus também tem o seu inferno: é o seu amor pelos homens’” (2011, p.125), ele complementa no mesmo capítulo, “Deus morreu; matou-o a sua compaixão pelos homens” (2011, p.126).

Por outro lado, o amor que Zaratustra oferece, supera a compaixão e a piedade, pois é um amor criador: “todo o grande amor suplanta a própria compaixão; pois quer criar o que ama. ‘Eu me sacrifico ao meu amor, e ao meu próximo como a mim mesmo’, assim falam todos os criadores. Mas, os criadores são duros” (NIETZSCHE, 2011, p.126). “[A] compaixão é a negação da vida”, como comenta Corriero, “é a preservação do sofrimento que está bloqueando a vontade criadora e mantém firme o que está destinado a declinar. [...] A compaixão é um sentimento que paralisa a vontade criadora, solidificando o devir em uma forma niilista de ser”. Em suma, “a vontade criadora representa a manifestação extrema do devir” (CORRIERO, 2016, p.89, tradução nossa). A vontade criadora é o que Nietzsche chama de *der Wille zur Macht* (a vontade de poder)<sup>17</sup>, “o querer viver, inesgotável e criador”(NIETZSCHE, 2011, p.157).

Zaratustra, quando anuncia a Morte de Deus, lança o homem para um futuro criador, entretanto, seu passado também deve ser conquistado. A vontade é poderosa e habilitada para criar, entretanto, não é capaz de apagar e modificar o que já foi feito, ela é impotente em face ao tempo, e sendo assim, com o passado. “‘Assim foi’: eis como se chama o ranger de dentes e a mais solitária aflição da vontade. Impotente contra o fato, a vontade é para todo o passado um malévolo espectador” (NIETZSCHE, 2011, p.191). “A vontade não pode querer para trás: não pode aniquilar o tempo e o desejo do tempo - esta é a sua mais solitária aflição” (NIETZSCHE, 2011, p.191). Deste modo, a biografia não deve ser esquecida, como posto por

---

<sup>17</sup> O que é vontade de poder? Esta vontade e essa força de querer ser mais. A vontade de poder constitui-se como essa força de querer ser mais. É uma vontade que se afirma em dois planos: sobre si mesma, e, sobre as outras. Impulsiona a querer, e nesse querer afirma-se sobre as outras vontades. Cada indivíduo e, segundo uma interpretação, digamos mais física que filosófica, ‘dynamische Quanta’, o que significa que, como refere Nuno Nabais, «não existem ‘coisas’, mas quanta dinâmicos, numa relação de tensão entre todos os outros quanta dinâmicos e cuja essência reside na sua relação com todos os outros quanta, na sua acção sobre eles» [e acrescenta quase conclusivamente] «e a estes ‘quanta dinâmicos’ que convêm o nome de Vontade de Poder»(sic) (CASTRO, 2004, p.144)

Nuno Nabais, pois há uma “irrevogabilidade do passado”<sup>18</sup>. Zaratustra não pode alterar o passado, mas tem o poder de tecer em um *continuum*, o presente, o passado e o futuro: “eu ando entre os homens como entre os fragmentos do futuro [...] todos os meus pensamentos e esforços tendem a condenar e a unir, numa só coisa, o que é fragmento e enigma e espantoso acaso (NIETZSCHE, 2011, p.191)”. Em suma, sua proposta é: “Redimir os homens passados e em vez de dizer ‘é o passado’, dizer-se então ‘é o que eu quis’ (NIETZSCHE, 2011, p.191)”. É aquilo que Nietzsche chama de *Amor Fati*, na *Gaia Ciência*, o aceitar o destino da maneira que ele é, sem esconder-se ou mascarar-lo, “tornar belo o que há de necessário nas coisas” (NIETZSCHE, 2008b, p.162). Tomar todas as coisas como sua “providência pessoal” (NIETZSCHE, 2008b, p.162). Por este motivo, para que esse movimento possa ocorrer, é necessário que os deuses morram. Somente assim, será possível conquistar o passado, como comenta Corriero:

Porque o homem é livre para criar, ou melhor, porque ele pode abraçar Tudo, ele não tem que perceber o ‘passado’ como algo separado de si mesmo e, portanto, não mais modificável. O ‘passado’ deve ser capaz de fazer parte do ‘modificável’ - melhor ainda, do ‘criável’. É necessário que os deuses morram, para que os conceitos de ‘bem’ e ‘mal’ desapareçam, para, em última instância, tornar-se libertado da gaiola do ser (CORRIERO, 2016, p.90, tradução nossa).

Diante da irrevogabilidade do passado, Castro (2004) propõe duas atitudes, para encarar essa limitação: Nostalgia ou remorso. A primeira, seria o alvo de Nietzsche, no qual “o homem [consiga] olhar para o passado com ‘nostalgia’, e nesse ‘olhar’ aplicar o ‘eu assim o quis’” (CASTRO, 2004, p.146) realizando esse feito, é possível reviver esse momento novamente, por toda a eternidade e assim afirmar o “Eterno retorno do mesmo”. Ainda que, a proposta: “queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?”, como registrada em *Gaia Ciência*<sup>19</sup>, tenha sido feita por um demônio, ele se torna, subitamente, “[n]um deus e nunca ouvi coisa mais divina!” (NIETZSCHE, 2008b, p.202). Essa proposta, se for encarada como dádiva, fará com que se ame a vida e a si mesmo de forma a “não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação, esse eterno e supremo selo!” (NIETZSCHE, 2008b, p.202). Isso se transforma, como posto por Corriero, num tipo de eternidade: “O devir coincide com a liberdade de criar, com a perfeição de Tudo e, em última instância, com a Eternidade” (CORRIERO, 2016, p.89, tradução nossa).

<sup>18</sup> “A irrevogabilidade do passado e sentida pela vontade na forma de um obstáculo imposto ao agir por uma materialidade constituinte do tempo. Como se fosse o tempo a causa, a impossibilidade de anular o facto de algo ter sido feito. Contrapostos tempo e vontade, o tempo não pode deixar de aparecer no modo de um limite ao querer, como um interdito, como uma ‘pedra que ele não pode demover’”. (NABAIS, 1997, p.194).

<sup>19</sup> Nietzsche traz esse conceito em algumas obras como em: *Gaia Ciência*, *Assim falou Zaratustra* e no *Ecce Homo*.

O eterno retorno rompe a barreira do devir, retira seu *Grund* (fundamento) e “o ‘passado’ torna-se ligado ao ‘futuro’ em um anel de recorrência. Aqui não há ‘começo’, tudo se torna e se repete eternamente” (CORRIERO, 2016, p.91). O Eterno retorno é o último movimento, iniciado pela Morte de Deus. No qual “o conceito progressivo de tempo morre, uma vez que qualquer forma de separação se torna possível: ‘mundo real’ e ‘mundo aparente’; ‘passado, presente e futuro’; ‘Mundo’ e ‘homem’; ‘corpo e alma’”. Todos esses “mundos”, conceitos e temporalidade se vão e “na eternidade do devir, em um tempo livre de uma visão linear progressiva, é possível uma criação autêntica e livre de fato” (CORRIERO, 2016, p.91, tradução nossa).

Agora pode se cumprir o que Castro (2004, p.146) afirma: o “*Übermensch* como a nova forma estética da existência”. Sendo assim, o novo humano, passa a ser uma obra de arte de si mesmo, “e por isso será tão necessária essa transmutação de valores para que surja o novo homem, o homem do ‘sim’ ao eterno retorno, o homem da vontade de poder, o homem criativo, o contemplador da arte” (CASTRO, 2004, p.146).

### 3.5 O sujeito como artista de si mesmo

A partir do anúncio do *Übermensch*, o homem se torna, como diria Pico della Mirandola (1486), um “escultor de si mesmo”<sup>20</sup>, com liberdade para formar sua própria natureza segundo seus desejos e suas intenções. Na filosofia de Nietzsche, autor e obra, vida e filosofia estão unidos. Toda especulação filosófica seria “a confissão de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e insensíveis” e “as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia formavam, em toda filosofia, o verdadeiro germe vital de onde nasce cada vez a planta inteira” (NIETZSCHE, 2017, p.19). Deste modo, se quiséssemos descobrir as intenções por trás do pensamento de um filósofo, deveríamos “perguntar-nos a que moral quis chegar com isso” (NIETZSCHE, 2017, p.19-20).

À vista disso, como Nietzsche escreveu na página título da edição original de *Gaia Ciência*: “Para o poeta e o sábio, todas as coisas são amigáveis e sagradas, todas as experiências proveitosas, todos os dias sagrados, todas as pessoas divinas” (SCHABERG, 1995, p.88, tradução nossa). O título, *Die fröhliche Wissenschaft*, é inspirado nos trovadores provençais que associavam alegria e sabedoria em sua arte poética que era chamada, por eles,

---

<sup>20</sup> “[...] tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p.8).

de *Gaya Szienna*<sup>21</sup>. Para Nietzsche, a *Gaya Szienna*, se refere à “unidade de menestrel, de cavaleiro e de espírito livre” (2008a, p.73). O poeta Ralph Emerson, que serviu de inspiração para Nietzsche escrever *Gaya Szienna* (Cf. ZAVATTA, 2015), descreve-a como:

A consciência de que todas as coisas estão interconectadas. Esta visão faz o poeta-filósofo reconhecer sua necessidade superior e amá-las como elas são. Portanto, enquanto a maioria do prazer das pessoas é sempre ‘tingido de dor’, ou seja, arruinado pela consciência de que nenhum prazer dura para sempre, as dores do poeta-filósofo são, em vez disso, ‘pontuadas com prazer’(EMERSON apud ZAVATTA, 2015, p.269, tradução nossa).

Nietzsche assume para si a identidade de um poeta-filósofo que tem a missão de tornar-se um artista de si próprio e inspirar os outros a fazerem o mesmo. Para Nietzsche, os artistas têm a capacidade de observar a realidade por novos ângulos e dar novos olhares como “através de vidros coloridos ou à luz do poente”, entretanto, não se deve somente aprender com os artistas, mas superá-los “porque sua força sutil se detém geralmente no ponto onde acaba a arte e começa a vida”. Deve assim, se tornar um “poeta de sua própria vida” (NIETZSCHE, 2008b, p.176), ou seja, “é ele mesmo o poeta e o criador da vida” (2008b, p.177). O “artista” deve aceitar o *pathos* da existência, com todas suas falhas, erros, vícios e virtudes integrados em uma força criativa. Ele deve “‘dar estilo’ a seu caráter”, como um artista que segue o projeto e o “exerce até que cada coisa apareça em sua arte e em sua razão e que as próprias fraquezas encantem os olhos” (NIETZSCHE, 2008b, p.169). Deste modo, o “‘indivíduo’” como posto por Nietzsche, está,

forçado a dar-se a si mesmo leis, a ter sua arte própria e suas astúcias para sua conservação, sua própria elevação e sua própria salvação. Nada a não ser novos porquês e novos como. Mais fórmulas gerais, equívocos e desprezo amarrados juntos, a queda, a corrupção e os desejos mais elevados ligados e espantosamente enxertados (NIETZSCHE, 2017, p.197).

As ações “artísticas” dos indivíduos são, como explica Zavatta, “resultado de uma escolha intencional e deliberada, mas espontânea, ou seja, um resultado não intencional de sua própria organização interna de impulsos” (ZAVATTA, 2015, p.263, tradução nossa). Richardson (2004, p.96, tradução nossa) diz, em outras palavras, que a “chave para me tornar eu mesmo é selecionar meus valores, ou seja, os objetivos ou disposições que, ao realizar meu comportamento, especificam ‘quem eu sou’”. Deste modo, como Zavatta, em outra parte,

<sup>21</sup> *Gaya Scienza* pode ser traduzido como “a ciência ou sabedoria alegre”. Zavatta explica: Em uma carta a Rohde, que havia assumido que o adjetivo “alegre [fröhlich]” se referia à sua saúde recuperada, Nietzsche explica que o título de sua obra se refere à cultura poética dos trovadores, ou “*gaya scienza*” (KSB 6 nr.345). As letras dos Trovadores, que tratam dos temas heroísmo e amor, exaltam valores aristocráticos e cavaleirescos (ZAVATTA, 2015, p.269, tradução nossa).



comenta, “os ensinamentos de Zaratustra sobre o ‘Além-homem’ devem ser vistos apenas como uma outra forma de apresentar o projeto de desenvolvimento do caráter”(2015, p.267, tradução nossa).

O viver artístico já era uma realidade na sociedade de sua época. Nietzsche relata no aforismo 356 de *Gaia Ciência*, intitulado: *Inwiefern es in Europa immer »künstlerischer« zugehn wird* (Até que ponto, na Europa, está se tornando cada vez mais ‘artística’), que a sociedade europeia se tornou uma sociedade de atores, não da maneira que Nietzsche gostaria que fossem, como poetas e criadores de sua própria existência, mas como atores que estavam constantemente atuando e vivendo seus papéis, usando suas máscaras, criando ilusões para si e para os outros (Cf. NIETZSCHE, 2008b). Esse modo de vida artístico, feito da maneira errada, levava as pessoas a serem guiadas por suas “carreiras” e não conseguiam distinguir suas vidas dos papéis que desempenhavam, pois “o papel que representam se tornou verdadeiramente seu caráter próprio, a arte se fez natureza” (NIETZSCHE, 2008b, p.224). Nietzsche compara sua época à Grécia de Péricles. Uma época de crença exacerbada no “indivíduo”. Essa crença estava chegando novamente à Europa através dos norte-americanos: “Essa crença dos Americanos de hoje que quer, cada vez mais, tornar-se também uma crença europeia: épocas em que o indivíduo é persuadido de que é capaz de fazer quase tudo, que está à altura de quase todos os papéis” (NIETZSCHE, 2008b, p.224).

A denúncia de Nietzsche contra esse viver artificial era, principalmente, devido à aparência de viver uma vida real, mas, na verdade, cada indivíduo está apenas ensaiando “consigo mesmo, improvisa, ensaia de novo, ensaia com prazer, em que toda natureza cessa e se torne arte”, ou seja, uma vida de aparência, que se revelava verdadeira para os outros, mas não para si mesmo. Foram imbuídos dessa “crença de artista”, que, pouco a pouco, os Gregos “tornaram-se realmente atores” e essa foi sua ruína. Deste modo, a Europa moderna estava prestes a cometer o mesmo erro da civilização grega e da romana, “porque foi o *graeculus histrio* [o pequeno ator grego] que conquistou Roma e não a cultura grega, como costumam dizer os inocentes” (NIETZSCHE, 2008b, p.225). O individualismo de sua época se tornou alarmante ao ponto das pessoas não serem “mais material para uma sociedade: esta é uma verdade que está na hora de dizer” (NIETZSCHE, 2008b, p.225). Nietzsche compara a época medieval com a moderna e parece lamentar esse viver moderno autocentrado:

Houve épocas em que se acreditava firmemente e com certa piedade em sua predestinação para esse ofício determinado, esse ganha-pão, e no qual não se queria admitir a qualquer preço o acaso, o jogo, o arbitrário que eventualmente tivesse interferido: graças a isso, as castas, as corporações, os privilégios hereditários de certos ofícios chegaram a erigir essas colossais torres sociais que distinguem a Idade Média, na qual se pode ao menos elogiar

uma coisa: a perenidade (- e a duração é na terra um valor de primeiríssima ordem) (NIETZSCHE, 2008b, p.224).

A época moderna seria aquela que perdeu “essa crença”, ou seja, “esta fé em uma ordem social hierárquica e predestinada” (CONSTÂNCIO, 2015, p.310, tradução nossa). Obviamente, isso trouxe consequências para a sociedade, como “a extinção de certo tipo de ser humano: ‘os grandes arquitetos’, isto é, os projetistas de instituições sociais capazes de durar ‘milênios’ como um todo no qual as pessoas se desenvolvem” (CONSTÂNCIO, 2015, p.310, tradução nossa). Esses “grandes arquitetos” estavam em extinção por ninguém mais possuir “a força de construir” e “a coragem que permitia forjar projetos a longo prazo” (NIETZSCHE, 2008b, p.225). Nietzsche questiona se seria possível alguém “ainda empreender obras cujo acabamento exigiria que se pudesse contar com milhares de anos?” (NIETZSCHE, 2008b, p.225). A conclusão que se chega é de que a sociedade moderna perdeu a crença, “em nome do qual alguém pode contar, prometer, antecipar planos para o futuro, sacrificar seus planos à medida que se afirma o princípio de que o homem não tem valor, sentido, a não ser enquanto não for *uma pedra num grande edifício*” (NIETZSCHE, 2008b, p.225). A sociedade, na visão de Nietzsche, precisava de homens com a qualidade de “ser sólido, ser uma ‘pedra’. E acima de tudo que não seja – [ator]!” (NIETZSCHE, 2008b, p.225).

A contradição é entre uma vida artística, que se torna uma obra de arte de si, com suas próprias leis e valores, e uma vida artística que vive, como diria Fernando Pessoa, “com uma máscara pegada à cara”<sup>22</sup>, ou seja, uma vida inautêntica. Como nota Constâncio, a análise do aforismo 356, vai de encontro à maioria das interpretações nietzschianas que o põe como um pensador individualista (Cf. CONSTÂNCIO, 2015, p.310). Entretanto, Nietzsche é fruto de seu tempo. Podemos ver, por exemplo, como Charles Dickens (1812-1870), que foi contemporâneo de Nietzsche (1844-1900), conseguiu capturar as contradições da modernidade. Apesar de o romance estar situado no período da Revolução Francesa, Dickens consegue retratar um tempo de extremos opostos como aquele que estavam vivendo e expressou isso nas linhas iniciais de seu *A Tale of Two Cities* de 1859, um momento de caos, conflitos e desespero, aliados à esperança e alegria:

Aquele foi o melhor dos tempos, foi o pior dos tempos; aquela foi a idade da sabedoria, foi a idade da insensatez, foi a época da crença, foi a época da descrença, foi a estação da Luz,

<sup>22</sup> “Fiz de mim o que não soube/ E o que podia fazer de mim não o fiz./ O dominó que vesti era errado./ Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me./ Quando quis tirar a máscara, Estava pegada à cara” (PESSOA, 1993, p.252).

foi a estação das Trevas, foi a primavera da esperança, foi o inverno do desespero; tínhamos tudo diante de nós, tínhamos nada diante de nós, íamos todos direto para o Paraíso, íamos todos direto no sentido contrário – em suma, o período era de tal maneira semelhante ao período presente que algumas das mais ruidosas autoridades insistiram em seu recebimento, para o bem ou para o mal, apenas no grau superlativo de comparação (DICKENS, 1970, p.35, tradução nossa).

Argumenta Constâncio que a “modernidade como era democrática do indivíduo é ao mesmo tempo uma época de *décadence* extrema e uma época de grandes promessas”, deste modo,

uma época em que a maioria das pessoas tenderá a se tornar cada vez mais ‘artística’ da maneira errada, mas também na qual as pessoas podiam, mais do que nunca, tornar-se ‘artísticas’ da maneira certa, isto é, como ‘indivíduos soberanos’, como ‘comandantes e legisladores’, como criadores de novos valores (CONSTÂNCIO, 2015, p.311, tradução nossa).

Esta era a “natureza ambígua dos tempos de crise onde os valores tradicionais” e a “quebra de crenças” (CONSTÂNCIO, 2015, p.311, tradução nossa) aconteciam simultaneamente. Essa ambivalência dos tempos reflete a crítica nietzschiana. Nosso autor fez questão de mostrar que era sinal de grandeza um viver, “mais solitário, o mais escondido, o mais afastado, o homem que viver para além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes” (NIETZSCHE, 2017, p.137), entretanto, ao mesmo tempo, recrimina aqueles que viviam isolados. Os filósofos, principalmente, deveriam evitar esse isolamento, pois não teriam,

nenhum direito de estar, onde quer que seja, isolados: não podemos nem errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Pelo contrário, com a mesma necessidade com que uma árvore dá seus frutos, crescem em nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês - aparentados e referidos todos eles entre si e testemunhas de uma única vontade, de uma única saúde, de um único terreno, de um único sol. - Se agradam ao vosso paladar, esses nossos frutos? Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, a nós filósofos! (NIETZSCHE, 2008c, p.8).

Nietzsche via os malefícios de uma sociedade que perdeu a crença em sua própria estrutura. O edifício não possuía mais o “material” apropriado para a construção da sociedade. Pois havia se tornado cada vez mais egocêntrica. Mas, de outro ponto de vista, observa a sociedade gerar “uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, algo de bonachão, doentio e medíocre, o europeu de hoje!” (NIETZSCHE, 2017, p.78). Ou seja, cada vez mais sendo levado pela massa e longe de uma vida autêntica.

Uma das maneiras para entendermos essa aparente contradição em seu pensamento é, como posto anteriormente, através da multiplicidade de indivíduos e perspectivas. Nietzsche declara que deseja ser “mil indivíduos” e ainda “reencarnar em mil seres” (NIETZSCHE, 2008b, p.156); e também possuir “toda a sua extensão e sua diversidade, em toda a sua

totalidade múltipla” (NIETZSCHE, 2017, p.136). Pois há “apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo, e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quantos mais olhos, diferentes olhos, [...] tanto mais completo será o conceito dela” (NIETZSCHE, 2008c, p.109).

Ser uma “multiplicidade de indivíduos” e ter quantas perspectivas forem necessárias, revela o desejo último de Nietzsche de poder “tomar tudo isso sobre sua alma, o que há de mais antigo e de mais recente, as perdas, as esperanças, as conquistas, as vitórias da humanidade e reunir, enfim tudo isso numa única alma, resumi-lo num único sentimento” (NIETZSCHE, 2008b, p.197). Todos esses sentimentos ambíguos de alegrias e tristezas unidos como um todo seria o “sentido histórico” (NIETZSCHE, 2008b, p.197) que traria um “[sentimento]<sup>23</sup> divino, que se chamaria então – humanidade!” (NIETZSCHE, 2008b, p.198)

A complexidade da ideia de uma nova humanidade, formada de novos homens, criada por Nietzsche, Constâncio atribui à ideia do *il uomo universale*, de Burckhardt, que surgiu na renascença, do rompimento com o homem da idade média, que desenvolveu um senso de individualidade único. E esse foi “o indivíduo que dá unidade e estilo à maior multiplicidade ou complexidade possível em si mesmo” (CONSTÂNCIO, 2015, p.311, tradução nossa). Entretanto, esse mesmo homem, adquiriu um “individualismo excessivo” que “é tão admirável quanto perigoso para uma sociedade” (BURCKHARDT apud CONSTÂNCIO, p.311, tradução nossa). E após analisarmos o aforismo 356, parece-nos que Nietzsche concordaria com a conclusão de Burkhardt.

Após a Morte de Deus, em uma era de “pós-niilismo metafísico” (CONSTÂNCIO, p.312, tradução nossa), há um colapso no cristianismo (e com ele o fim do ideal ascético). Nietzsche diz que há somente uma pergunta a ser feita quando esse momento chegasse: “a existência, tem portanto, um sentido?” (NIETZSCHE, 2008b, p.229). Para Nietzsche, as pessoas vivem segundo a crença de que “qualquer sentido é melhor que nenhum” (NIETZSCHE, 2008c p.149), sendo assim, preferem “ainda querer o nada a nada querer” (NIETZSCHE,2008c, p.88). Por isso, Nietzsche zomba da afirmativa dada por Schopenhauer de que bastaria que a crença em Deus ruísse, para que as pessoas deixassem de crer (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p.229). Para ele, não funcionaria desta maneira. As pessoas continuariam tendo crenças e por esse motivo, Nietzsche procurava combater o niilismo que se aproximava, trazido pelo “último homem”, com a crença na vida como uma obra de arte, que tem o profeta Zaratustra como porta-voz do *Übermensch*.

---

<sup>23</sup> Foi substituído felicidade, da versão de 2008, para o original sentimento (Gefühl). Dieses göttliche Gefühl hieße dann – Menschlichkeit! Em: <http://www.zeno.org/nid/20009253882>

Dito isso, é notável como a crítica de Nietzsche à antiga concepção de sujeito moderno é, por um lado, negativa e, por outro lado, propositiva. O problema, contudo, é que o anúncio da morte de Deus e a correlativa morte do sujeito não necessariamente implicaram na consolidação de uma subjetividade autêntica que, como tal, precisaria estar necessariamente inserida em contextos mais amplos de sentidos e de valores. Veremos em seguida como Charles Taylor enxerga o fenômeno da subjetividade moderna a partir do desenvolvimento de noções como: estruturas de mundo fechadas, horizontes inescapáveis e estruturas (*frameworks*) de sentido. Com isso, uma nova compreensão de *identidade* pode ser pensada como possibilidade de superação das contradições inerentes ao sujeito moderno.

## 4 A REORIENTAÇÃO DO SELF

### 4.1 Taylor e as estruturas de mundo fechadas

Diante deste cenário, O'Shea sugere que, para Charles Taylor, as ideias do “desencantamento” de Weber e da ‘morte de Deus’” estão “de uma forma [...] ligadas a uma perda definitiva de significado no período moderno” (O'SHEA, 2010, p.211, tradução nossa). O'Shea em outra parte diz que para “Taylor a ‘morte de Deus’ é significativa para ajudar a explicar o ateísmo moderno e a ascensão do humanismo exclusivo”(O'SHEA, 2010, p.234, tradução nossa). O “humanismo exclusivo” é a crença única nas capacidades humanas, sem espaço para a crença em Deus, no qual tudo que é transcendente é eclipsado. Taylor argumenta que:

Pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade nada além deste florescimento. Isso não ocorreu com nenhuma outra sociedade anterior (TAYLOR, 2010, p.33).

A constituição da modernidade teria o que Taylor chama de mundos “fechados” ou “horizontais”. Esses mundos fechados ou horizontalizados, sem espaço para o transcendente, tornaram-se o que é visto como “normal”. Taylor, porém, afirma que, “essa normalidade” é algo recente, bastaria “apenas retroceder 500 anos em nossa civilização ocidental (também conhecida como cristianismo latino). Naquela época, não crer em Deus era algo próximo ao impensável para a vasta maioria” (TAYLOR, 2010, p.653). Hoje em dia, “em certos ambientes, o contrário se tornou verdadeiro, que crer é impensável” (TAYLOR, 2010, p.653). Como Taylor afirma:

No mundo moderno, deram-se condições, nas quais não é mais possível crer em Deus de modo honesto, racional, sem confusões ou falsificações ou reserva mental. Essas condições não nos deixam nada em que possamos crer além do humano – felicidade humana ou potencialidades humanas ou heroísmo humano (TAYLOR, 2010, p.659).

Deste modo, a modernidade promove a secularização de três formas<sup>24</sup> e assim, a “civilização moderna não pode deixar de causar a ‘morte de Deus’” (TAYLOR, 2010, p.36).

---

<sup>24</sup> Taylor divide o que seria o secularismo em três formas: primeiro é o sentido de “temporalidade” ou seja, a separação entre o sagrado e o profano. O segundo sentido afirma que “a secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas”. O terceiro sentido, ao qual Taylor se debruça no livro, é “a passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável, (...) para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras”(TAYLOR, 2010, p.13-15).

A morte de Deus, para Taylor, seria parte de uma “estrutura de mundo<sup>25</sup> fechada” (EMF). A EMF seria “uma espécie de ‘pacote’ que nos leva a uma abordagem fechada e imanentista de nossa experiência” (SMITH, J., 2014, p.100, tradução nossa). O filósofo canadense, “considera ‘a morte de Deus’ uma forma de encapsular uma ‘constelação’ de EMFs” (SMITH, J., 2014, p.100). A reflexão de Taylor, como nota Svetelj (2012, p.249, tradução nossa), abarca, “[a] teoria da secularização com todos os seus significados, incluindo a teoria da ‘morte de Deus’”, que “representa outro campo que molda a mente do agente com afirmações aparentemente estreitas”. Esse estreitamento ou achatamento da percepção humana, foi promovido pela modernidade, em sua crença única no humano e em suas capacidades.

Entretanto, para que essa mudança pudesse ocorrer, ou seja, para a afirmação de um humanismo exclusivo, uma nova ideia de *self* deveria surgir primeiramente. Taylor afirma que houve a transição entre um *self* poroso (*porous self*) para uma “identidade protegida” (*buffered identity*) ou um *self* protegido (*buffered self*) “que é a compreensão própria que emerge do desencantamento” (SMITH, J., 2014, p.55, tradução nossa). O *self*/identidade protegido(a) vem acompanhado “com suas disciplinas, o individualismo moderno com sua confiança na razão instrumental e na ação no tempo secular” que “perfazem uma estrutura imanente em contraste com o *self* poroso [*porous self*] ou aberto”(TAYLOR, 2010, p.665).

O *self* constituído na cultura ocidental é, portanto, caracterizado pelo espaço interno, ou seja, um “*self* protegido”, em contraponto a um “*self* poroso” dos antigos. Em outras palavras, os indivíduos, anteriormente, estavam abertos às forças externas como anjos, demônios e à ação divina. Nesse novo momento, deixaram a porosidade ou abertura para o transcendente, e passaram a estar “protegidas” ou fechadas por um processo semelhante de desencanto. As pessoas não eram mais vistas como porosas, ao invés disso agora são individualizadas em uma zona “protegida” ao seu redor. A ideia do *self* moderno, para Taylor, é caracterizada pelo olhar para dentro de si:

Para o *self* moderno, protegido, existe a possibilidade de tomar distância, desengajar-se de tudo fora da mente. Meus objetivos últimos são aqueles que surgem dentro de mim, os significados cruciais das coisas são aqueles definidos em minhas respostas a elas (TAYLOR, 2010, p. 55).

De acordo com Taylor, a partir dessa transição, surgiu um novo sentido de *self* e de um novo lugar no cosmos. Nessa perspectiva, Taylor afirma que “vivemos hoje em um mundo no

---

<sup>25</sup> Taylor denomina mundo “as formas do nosso “mundo” (no sentido de Heidegger, isto é, o ‘mundo’ em seu sentido para nós) que não reserva espaço para o ‘vertical’ ou ‘transcendente’, mas que, de uma ou outra maneira, exclui ambas, tornando-as inacessíveis ou até impensáveis” (TAYLOR, 2010, p. 653).

qual o único lugar de pensamentos, sentimentos, vigor espiritual é o que chamamos de ‘mentes’” ou seja, “as únicas mentes do cosmos são as dos seres humanos [...]; e as mentes são limitadas, de forma que esses pensamentos, sentimentos etc. estão localizados no ‘interior’ delas” (TAYLOR, 2010, p. 46). Porém, não era bastante o desencantamento, para que o *self* protegido pudesse vir à tona, era necessário que o indivíduo confiasse em seus “próprios poderes de ordenamento moral” (TAYLOR, 2010, p.43). Como nota O’shea,

Taylor acredita que, ao colocar o indivíduo no centro do processo de ordenação, o início do período moderno forneceu as condições para um novo tipo de identidade autêntica. Sua história filosófica destaca como uma internalização do bem se torna, primeiramente, radical por volta do século XVI e começa a refletir o papel diferenciador da ordem cósmica tradicional (O’SHEA, 2010, p.133, tradução nossa).

Svetelj acrescenta: “Quando a identidade protegida do indivíduo disciplinado se move para o espaço social, onde a racionalidade instrumental, autodisciplina e responsabilidade são valores-chave, e uma vez que o tempo se torna pervasivamente secular, o resultado é ‘a estrutura imanente’<sup>26</sup>” (SVETELJ, 2012, p.425, tradução nossa). A “estrutura imanente” é uma variação da EMF. Esse relato, “descreve uma leitura fechada da modernidade, na qual o leitor restringe sua compreensão das coisas, mas não reconhece sua restrição como tal, porque considera sua leitura óbvia, incontestável e axiomática” (SVETELJ, 2012, p.430, tradução nossa).

As estruturas de mundo fechadas à transcendência surgem dentro da estrutura imanente. Elas são “entendidas de forma naturalizante por aqueles que nelas vivem” (TAYLOR, 2010, p.658). As estruturas imanentes podem ser vividas tanto de uma maneira fechada à transcendência quanto de uma maneira aberta. As duas, entretanto, têm a tendência para o fechamento. Isso também tem o seu ponto positivo como “a razão desengajada, a coragem de deixar de lado as ilusões confortantes, a confiança na sua própria razão contra a autoridade, para mencionar apenas algumas” (TAYLOR, 2010, p.666). Entretanto, a estrutura imanente, é mais uma história ou narrativa dentre as outras, ela não é neutra e possui uma valoração moral em sua base. De tal modo que, “a EMF em certo sentido ‘naturaliza’ uma determinada visão das coisas” (TAYLOR, 2010, p.657). Como produto dessa naturalização,

---

<sup>26</sup> Taylor explica o que é a estrutura imanente: Essa compreensão [da estrutura imanente] baseia-se na nítida distinção entre ‘natural’ e ‘sobrenatural’ que se tornou dominante na cristandade latina. O sentido da moldura imanente é o de viver em ordens impessoais, ordens cósmicas, sociais e éticas que podem ser totalmente explicadas em seus próprios termos e não precisam ser concebidas como dependentes de qualquer coisa externa, do ‘sobrenatural’ ou o ‘transcendente’. Este quadro pode ser vivido como ‘fechado’, mas também como ‘aberto’ para um além, e a tensão entre esses dois giros percorre a gama multiplicada de posições de pressão cruzada mutuamente que eu chamo de nova (TAYLOR, 2010, p.306-307, tradução nossa).



aqueles que vivem dentro delas não veem qualquer alternativa, exceto o retorno ao mito ou às ilusões anteriores. É isso que lhes proporciona força. As pessoas dentro do seu reduto lutam, por assim dizer, até o último e o mais débil argumento, porque não conseguem visualizar renúncia, a não ser com retrocesso (TAYLOR, 2010, p.658).

A naturalização advém de uma narrativa proferida por eles a respeito do seu nascimento, que Taylor denomina de “história de subtração” (TAYLOR, 2010, p.658). Na visão de Taylor, “as histórias de subtração são os modos pelos quais o homem moderno tenta apaziguar suas preocupações e mal-estar” (SVETELJ, 2012, p.393, tradução nossa). As principais são: “o desencantamento, o deísmo, o humanismo exclusivo, o contra-iluminismo imanente, as histórias baseadas em estruturas imanentes e as estruturas de mundo fechadas” (SVETELJ, 2012, p.393, tradução nossa). Todas elas lutam para definir o que é importante e significativo na vida. Por isso, para Taylor, o surgimento da modernidade não pode ser visto somente como perda ou como uma “história de subtração”, mas como várias narrativas ou histórias que, a partir da modernidade, contrastam com Deus, como a fonte moral, espiritual e de sentido, para outras fontes morais ou espirituais de “plenitude” que são contrárias a Deus (Cf. TAYLOR, 2010, p.42).

As condições que propiciaram a descrença em Deus “são de duas ordens: a primeira e mais importante, as libertações promovidas pela ciência; só então, secundariamente, também a moldagem da experiência moral contemporânea” (TAYLOR, 2010, p.659). A condição moral é negligenciada, pois somente a ciência se torna a única voz aceita para explicar o porquê da fé não ser mais levada em conta e a ideia de sermos apenas “seres materiais” vivendo “em um mundo material” (TAYLOR, 2010, p.659), ganha destaque.

Segundo Taylor, a junção de uma visão naturalista do mundo e da “morte de Deus” é o que dá nascimento ao “ateísmo da morte de Deus” o que seria a naturalização da ideia da “morte de Deus” como movida pela ciência (TAYLOR, 2010, p.665). A invocação da ciência “é menos por causa de dados empíricos e mais por uma instância moral [...] com relação ao mundo” (SMITH, J., 2014, p.100, tradução nossa).

Deste modo, com a tendência da ciência moderna para o materialismo, a condição moral moderna é ignorada ou desnecessária. E assim, ganha o status de obviedade (TAYLOR, 2010, p.652). “A religião ou espiritualidade”, por outro lado, “[i]mplicam substituir explicações erradas e míticas, explicando-as por meio de ‘demônios’. No fundo é apenas uma questão de encarar a verdade óbvia” (TAYLOR, 2010, p.659). Mas observa que “não quer dizer que questões morais não estejam presentes [na religião ou espiritualidade] (TAYLOR,

2010, p.659)”. Mas elas relatam o “por que as pessoas fogem da realidade” e continuam “a acreditar em ilusões” (TAYLOR, 2010, p.659).

A única solução aparente é, para viver nesse mundo materialista, fugir das ilusões reconfortantes, como a ideia de um Deus bom, devendo encarar a realidade cruel com coragem, sem o auxílio da religião, que “emana de uma falta de coragem infantil” (TAYLOR, 2010, p.658). O ideal é um indivíduo independente de quaisquer convicções morais tradicionais, determinado a afirmar o valor e o bem humano, e sem referência à religião para ilusões consoladoras (TAYLOR, 2010, p.649-650). Dessa maneira, “[a] morte de Deus é vista como um efeito das revelações da ciência e a forma da experiência moral contemporânea” (SMITH, J., 2014, p.100, tradução nossa). Taylor quer desmitologizar a aparente naturalidade dessa visão fechada de mundo. James Smith aponta, que “a aparente obviedade é uma tentativa de isolar-nos da fragilidade<sup>27</sup> da era secular” (SMITH, J., 2014, p.97, tradução nossa)

São os epistemólogos clássicos, que veem como “uma verdade óbvia da reflexão ou da observação” e “os proponentes da morte de Deus querem ver a adeidade [*Godlessness*] como uma propriedade do universo, que a ciência desnuda” (TAYLOR, 2010, p.664). Diante desses posicionamentos, Taylor argumenta,

que isso ocorre somente dentro de alguma compreensão de atividade em que a investigação científica desengajada é entremeada numa história de vida adulta corajosa, a ser alcançada mediante a renúncia aos confortos mais “infantis” do sentido e da beatitude que parecem óbvios à versão da morte de Deus (TAYLOR, 2010, p. 664).

Desta maneira, “na mesma medida que a versão epistemológica se situa apropriadamente e passa a dominar o discurso filosófico, o novo construto vai se tornando cada vez mais óbvio e incontestável” (TAYLOR, 2010, p.645). O que era apenas uma construção entre outras, acaba por se tornar um quadro. Taylor utiliza a ideia de quadro (*picture*) de Wittgenstein. Esse quadro tem a capacidade de nos manter presos. Ou seja, é

um pano de fundo do nosso pensar em cujos termos este é efetuado, mas que com frequência é amplamente reformulado e para o qual muitas vezes não conseguimos, justamente por essa razão, imaginar uma alternativa. Como ele [Wittgenstein] certa vez formulou primorosamente, “um quadro nos aprisiona” (TAYLOR, 2010, p.645).

---

<sup>27</sup> Taylor se refere à fragilização como: “[O] fato de que a maior proximidade de alternativas levou uma sociedade em que mais pessoas mudam suas posições, isto é, ‘convertem-se’ no curso de suas vidas e/ou adotam posições diferentes das de seus pais [...], isso nada tem a ver com uma suposta maior fragilidade da crença que as pessoas acabam assumindo” (TAYLOR, 2010, p.653), essas mudanças, para Taylor, podem levar até crenças mais fortes que as anteriores, por terem partido de escolhas particulares.

Consequentemente, aqueles que se encontram dentro do “quadro”, não conseguem observar que não há obviedade da passagem da “ciência para o ateísmo (2010, p.665)”. Na realidade, ele é apenas um dos outros quadros ou constructos. Sendo assim, ele acaba por se naturalizar e não necessita ser defendido. Nas palavras de Taylor: “Enquanto essas construções emolduradoras cruciais permanecerem quadros, elas não poderão ser contestadas; na verdade, é impossível imaginar alternativas para elas. É isso que significa permanecer cativo” (TAYLOR, 2010, p. 665). Exemplos desse quadro fechado são: o ateísmo, a morte de Deus, Darwinismo, materialismo e secularismo. Ou seja, são esses “quadros” que, para alguns, não podem ser contestados, pois não apresentam alternativas fora deles (SVETELJ, 2012, p.428, tradução nossa).

Todos esses movimentos descritos por Taylor levaram ao desvencilhamento do indivíduo da antiga ordem cósmica, sendo assim, Taylor entende o desencantamento weberiano como “a dissipação de nosso sentido de cosmo como ordem significativa” (TAYLOR, 2013, p.32). Gerando um “achatamento” dos horizontes de sentido, restando somente o *self* desengajado ou autônomo com a responsabilidade de criar sentido para si mesmo. Como observa Taylor, os horizontes antigos que satisfaziam o anseio humano por significado desapareceram. Taylor assume o relato do louco de Nietzsche no aforismo 125 da *Gaia Ciência* (TAYLOR, 2013, p.32), no qual “os velhos horizontes foram arrastados para água” (TAYLOR, 2010, p.670), como O’Shea nota, Taylor une o desencantamento com a ideia da “morte de Deus” para demonstrar a perda de sentido da época moderna (2010,p.211).

Descrevemos três facetas das EFMs, a primeira, sobre a “obviedade” da perspectiva fechada baseada na ciência, que afirma a não existência de Deus; a segunda sobre as histórias de subtração e a terceira é a narrativa do amadurecimento, que deixa as crenças infantis e abraça a maturidade advinda na modernidade. A última, que será abordada, mostra o estágio final para a autonomia do indivíduo e o surgimento da busca por autenticidade e o *self* expressivista.

## **4.2 A autoridade própria**

Taylor define a autorização própria ou autorização conferida a si mesmo (*self-authorization*) como a tendência moderna de decidir por si mesmo “os valores de última instância pelos quais vivem” (TAYLOR, 2010, p.681). No passado, como vimos anteriormente, os seres humanos recebiam suas regras, bens e padrões de valor último de uma autoridade externa, seja Deus, os deuses ou o cosmo. Para Taylor, isso aconteceu, devido a

radicalização da narrativa da chegada da idade adulta, como posta por Kant, ou seja, a saída da menoridade para a maturidade, legislando sua própria lei moral e por Hume que, em linhas gerais, afirma: “a coisa certa a fazer é agir de tal modo que se produza o maior grau de felicidade” e por isso a ciência, empiricamente, atingirá essa meta” (TAYLOR, 2010, p.682). Entretanto, isso constitui um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que, o novo mundo criado, está fechado para qualquer coisa transcendente, sem Deus e sem significado, busca-se obter significado do universo e do próprio agente. Essa situação pode ser estimulante e aterrorizante ao mesmo tempo:

Porém, parte da força dramática dessa linha narrativa se perde nesse ponto. O aspecto decisivo a esse respeito é a demanda por emitir as normas pelas quais vivemos baseados em nossa própria autoridade. Esse pensamento pode provocar um tremor, um arrepio em nós, na medida em que sentimos o quanto estamos desafiando um senso antiquíssimo de autoridade mais elevada, mais do que humana; e, ao mesmo tempo, ele pode nos galvanizar mediante o senso de nossa própria responsabilidade e a coragem de que necessitamos para assumi-la. Ademais, podemos ser golpeados pelo senso de que nos encontramos, por assim dizer, diante de um abismo normativo, de que esse universo cego, surdo, silencioso não oferece qualquer orientação; podemos ver isso como um desafio estimulante que nos inspira, que pode até despertar um senso para a estranha beleza desse universo forâneo, em face do qual sustentamos nossa pretensão de legisladores do sentido (TAYLOR, 2010, p.682).

A narrativa que Taylor quer traçar é de que fomos da infância à maioridade ou da barbárie para a civilização e agora podemos “atribuir autoridade a nós mesmos” (*self-authorization*) (2010, p.684). Contudo, realizar escolhas por si mesmo, não descarta a importância do passado e da própria cultura nesse processo. Como questiona Svetelj (2012, p.439-40, tradução nossa): “Como podemos, tão facilmente, colocar de lado essa parte histórica de nós mesmos, negligenciar nossas raízes e ainda reivindicar ser independentes, neutros e abertos a possíveis sugestões?”.

Mesmo que a ideia de ser o único responsável pela própria vida seja forte na modernidade, ela é contraditória, pois como novamente aponta Svetelj (2012, p.440): “Se afirmamos que o universo é indiferente para nós e, ao mesmo tempo, privilegiamos o materialismo como modo de vida ‘natural’, nos contradizemos, porque esperamos encontrar sentido em um universo que nos é indiferente”.

Diante do abandono e da falta de sentido, é necessário realizar uma escolha. Taylor propõe dois caminhos: podemos escolher um “novo humanismo” – seguindo os exemplos de Camus e Derrida, que assumiram “determinada variante da ordem moral moderna” (TAYLOR, 2010, p.688) ou uma autorização própria (*self-authorization*) mais radical, como a posição nietzschiana de uma reavaliação de todos os valores, que pode levar a um

rompimento com os valores civilizacionais (Cf. TAYLOR 2010, p. 688-689). Qualquer uma das opções revela a característica patente da modernidade – “a autorização conferida a si mesmo” (*self-authorization*), seja racional ou autônoma, como conclui Taylor:

Vemos, assim, que a narrativa da autorização conferida a si próprio [*self-authorization*] pode ser contada por meio de muitos registros, alguns bastante radicais. Porém, muitas vezes se conta a história sem distinguir essas diferentes formas, como se fosse uma espécie de história genérica, que aponta para o fato óbvio de que, com a dispensa de Deus e do cosmos pleno de sentido, nós somos a única instância [autorizadora] que resta (TAYLOR, 2010, p.689-690).

As narrativas de autorização própria são aceitas como axiomáticas, todavia, “quando examinadas mais de perto, estão longe de ser evidentes por si mesmas”, mesmo assim, constituem “uma das facetas de uma EMF poderosa e muito difundida, que impõe uma nuance interpretativa estrita [*closed spin*] baseada na estrutura imanente que todos nós compartilhamos” (TAYLOR, 2010, p.691).

### 4.3 A busca por autenticidade

Tanto a narrativa de autorização própria quanto a busca por autenticidade do indivíduo moderno são variantes de uma EMF, como explica Svetelj:

[Em] ambas narrativas,[...] o agente permanece fechado em sua imaginação limitada, que exclui acriticamente, algumas interpretações possíveis. No entanto, essas duas narrativas podem se tornar uma ocasião para o agente moderno se abrir para um significado mais profundo (SVETELJ, 2012, p.442, tradução nossa).

As duas narrativas, colocam o indivíduo como criador de sua própria identidade. “As pessoas são convocadas a serem verdadeiras consigo mesmas e a buscar a própria autorrealização” (TAYLOR, 2011, p.23-24). Assim, passam a exigir uma autodeterminação, ou seja, “nenhum outro pode ou deve ditar seu conteúdo” (TAYLOR, 2011, p.24). Nesse processo, os indivíduos acabam se autocentrando e o individualismo gerado por uma “cultura da autorrealização levou muitas pessoas a perderem de vista as preocupações que as transcendem” (TAYLOR, 2011, p.25) e “esse individualismo envolve um centramento no *self*” (TAYLOR, 2011, p.24). Para Taylor, o individualismo resulta em um contrassenso, quase absurdo que, entre pessoas que buscam a originalidade, surjam novos tipos de conformidade e ainda algumas pessoas que voltam a buscar ajuda em “guias e autoproclamados especialistas [...] ou alguma espiritualidade exótica” (TAYLOR, 2011, p.25).

Esse fenômeno, da passagem de um período no qual o homem era regido por regras alheias a si, como a “Grande Cadeia do Ser”, para uma nova, e passa a ser regido por leis interiores, ocorre, segundo Taylor, no final do Século XVIII, com a influência de Herder. Desse momento em diante, há uma busca por autenticidade com maior significância<sup>28</sup>, como Taylor afirma:

Foi Herder e a antropologia expressivista desenvolvida a partir dele que acrescentou a demanda marcante de que minha realização da essência humana fosse minha e, portanto, lançou a ideia de que cada indivíduo [...] tem sua própria maneira de ser humano, que não pode trocar com nenhum outro, exceto à custa de distorção e automutilação (TAYLOR, 1999, p.15, tradução nossa).

A autenticidade do indivíduo e sua originalidade é expressa à medida que ele se manifesta através de seus próprios sentimentos. “O expressivismo foi a base de uma individuação nova e mais completa” (TAYLOR, 2013, p.481). Essa é a ideia que, como visto anteriormente, é desenvolvida “no fim do século XVIII: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver”(TAYLOR, 2013, p.481).

Não foi Herder que criou o ideal expressivista, mas Rousseau que, através da primazia dada à “voz da natureza”, como um contato mais verdadeiro consigo mesmo, desenvolveu uma forma radical de interioridade (TAYLOR, 2011, p.36-37). Entretanto, foi Herder que difundiu a ideia de que, “cada um de nós tem um jeito original de ser humano. Cada pessoa tem a própria ‘medida’” (TAYLOR, 2011, p.38).

A demanda por viver de forma autêntica, ou seja, viver de um modo único, “não imitando o de outro alguém” (TAYLOR, 2011, p.38) ganha força nesse momento, pois “se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que é ser humano para mim” (TAYLOR, 2011, p.38). Desse modo, a identidade autocentrada se revela através da manifestação da “natureza interior” somente. A originalidade se dá na capacidade de ouvir essa voz interior que exprime o verdadeiro eu para que seja possível se tornar quem se é. “Ser fiel a mim significa ser fiel à minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir” (TAYLOR, 2011, p.39). Falar sobre o eu e realizar suas próprias potencialidades, define esse *self* moderno e está “por trás do ideal moderno de autenticidade e

---

<sup>28</sup> Comenta O’shea sobre a mudança de uma ordem ôntica para uma ordem expressivista: as visões expressivistas diferiam de outras fórmulas que ainda eram comuns na época, como: ‘Para ti mesmo, seja verdadeiro’[...], familiar para nós do Hamlet de Shakespeare. Embora encontremos uma ênfase na interioridade aqui, ainda está muito [baseado] na órbita do velho mundo [que dizia] ‘não ser falso com ninguém’. Com Herder, e o ‘expressivismo’, a própria noção de um ‘mundo falso’, ou um mundo onde a questão da falsidade entre as pessoas emerge, é erodido. Ao contrário de uma ordem *ôntica*, uma visão expressivista sustentava que um indivíduo não é simplesmente responsável por sua honestidade - estar certo consigo mesmo para estar certo com o mundo, pelo que o delicado equilíbrio *ôntico* poderia ser perturbado. A ‘honestidade’ do indivíduo, seu desdobramento de autorrealização é agora um ato de transformação do mundo.(O’SHEA, 2010, p.173, tradução nossa)

dos objetivos de autorrealização e autossatisfação” (TAYLOR, 2011, p.39). São esses ideais, que conferem um “pano de fundo” moral para a “cultura da autenticidade” e “dá sentido à ideia de ‘fazer suas próprias coisas’ ou ‘encontrar sua própria realização’” (TAYLOR, 2011, p.39). Desse processo, como descreve Taylor, nasce o “‘expressivismo’ da noção moderna do indivíduo (TAYLOR, 2011, p.69)”.

O filósofo canadense retira a ideia de autenticidade de Trilling, que a descreve, não de maneira concisa, como “uma concepção mais exigente do eu e daquilo em que consiste ser verdadeiro para com ele” (TRILLING, 2014, p.22), ou em outras palavras: Ser fiel a si mesmo. É essa definição que Taylor aplica à autenticidade como o “ideal contemporâneo”<sup>29</sup> (TAYLOR, 2011, p.25). O que ele, em outra parte, atribui de forma parecida à cultura da autenticidade, que diz “que cada um/uma de nós possui sua própria maneira de realizar nossa humanidade, e que é importante encontrar a si próprio e viver a partir de si mesmo” (TAYLOR, 2010, p.557). Essa ideia se contrapõe “ao conformismo com um modelo imposto a nós de fora pela sociedade ou pela geração mais velha ou pela autoridade religiosa ou política” (TAYLOR, 2010, p.557-558). O único valor dessa nova realidade é a liberdade de escolha, “pura liberdade de escolha como valor primário, sem relação com alguma escolha concreta entre duas coisas nem com o âmbito da escolha” (TAYLOR, 2010, p.561). E a tolerância é a última virtude, “o [único] pecado não tolerado é a intolerância” (TAYLOR, 2010, p.568).

De acordo com Taylor, a avaliação prematura da era da autenticidade, tem duas tentações: os críticos enxergaram-na somente como egoísmo e busca de prazer; e seus apoiadores como liberdade sem custos e sem problemas. Diferentemente das duas posições, Taylor entende que a era da autenticidade mudou as possibilidades de opções, ou seja, opções que existiam antes, não são mais possíveis e há novas opções hoje que são melhores do que outras (cf. TAYLOR, 2010, p.564). Taylor utiliza o espaço da moda como um exemplo disso, pois se torna um local de exibição mútua, onde se pode exibir sua individualidade enquanto responde à exibição dos outros. Portanto, “[o] espaço da moda é aquele em que mantemos juntos uma linguagem de signos e significados que está em constante mudança, mas que a qualquer momento constitui o pano de fundo necessário para dar aos nossos gestos o sentido que possuem” (TAYLOR, 2010, p.565). A moda vira um novo lugar de “exibição mútua” (TAYLOR, 2010, p.565), assim como todo o resto das interações contemporâneas, em que

---

<sup>29</sup> Taylor define ideal moral como: “um quadro de como seria um modo de vida melhor ou mais elevado, onde ‘melhor’ e ‘mais elevado’ são definidos não em relação ao que possamos desejar ou precisar, mas sim oferecer um padrão do que devemos desejar.” (TAYLOR, 2011, p.25)

“um grande número de mônadas urbanas paira na fronteira entre o solipsismo e a comunicação” (TAYLOR, 2010, p.565). Essas mônadas vivem entre momentos de solidão e “estar-juntos”, como em um show de *rock*, um estádio de futebol, uma igreja ou um partido político, sendo um retrato de uma “‘multidão solitária’ dos dias de hoje” (TAYLOR, 2010, p.566). Esses locais se tornam lugares de exibição mútua. Taylor pressupõe que esse novo ambiente é propício para uma cultura de consumo, pois “a cultura do consumo, o expressivismo e os espaços de exibição mútua se conectam em nosso mundo para produzir seu próprio tipo de sinergia” (TAYLOR, 2010, p.566). Como resultado disso, “mercadorias se tornam veículos da expressão individual e até da autodefinição da identidade” (TAYLOR, 2010, p.567). Como por exemplo, uma marca esportiva que pode ter como slogan: “então faça-o!” (*just do it!*) e quando realizo isso, argumenta Taylor, “identifico a mim mesmo com aqueles heróis do esporte e dos grandes campeonatos que eles disputam” e uno-me “a milhões de outros que expressam a sua ‘individualidade’” e tenho, ainda, uma espécie de “mundo superior”, no panteão dos “astros e heróis”(TAYLOR, 2010, p.567).

Os jovens são mais afetados por esse fenômeno, mas ele atinge a todos, pois essas marcas e astros se tornam uma identidade mais forte do que países, igrejas, partidos políticos ou organizações similares (TAYLOR, 2010, p.568). Smith comenta que a “expansão do individualismo expressivista não perturba a ordem moral moderna; pelo contrário, no mínimo, fortalece a ordem do benefício mútuo. Com efeito, a [ordem moral moderna] é a ‘base ética’ para o relativismo leve do imaginário expressivista”, que se revela como: “faça do seu jeito, quem sou eu para julgar? O único pecado é a intolerância” (SMITH, J., 2014, p.87, tradução nossa). Mesmo que os valores de tolerância e liberdade já existissem antes (Locke e Mills, por exemplo), na era da autenticidade, antes dos anos 60, esses valores eram contidos e cercados por outros, e o que ocorre na última metade do século, é o desgaste desses valores em detrimento da realização individual (Cf. SMITH, J., 2014, p.87).

#### **4.4 Horizontes inescapáveis**

Para Taylor é esse individualismo que, agravado pelo ideal de autenticidade, usado na construção da identidade moderna, é parte dos problemas morais das sociedades contemporâneas. Taylor tem, como uma de suas principais hipóteses, a necessidade de se ter “estruturas para ajudar a compensar a perda de horizontes associada ao desencantamento moderno” (O’SHEA, 2010, p.234, tradução nossa). Deste modo, quando “a tela de fundo de como realmente vivemos nossas vidas for recuperada, as estruturas tornam-se uma das



condições necessárias para termos um *self* hoje em dia” (O’SHEA, 2010, p.234, tradução nossa). Morais comenta que:

Taylor argumentará que se estas ordens superiores limitavam a liberdade humana, todavia, eram elas que davam sentido ao mundo e às ações das pessoas na vida social. Os objetos, as pessoas e os seres da natureza, não eram somente instrumentos que estavam à nossa disposição para podermos realizar nossos projetos pessoais. Todas estas coisas tinham seu lugar numa hierarquia dos bens e valores, e os rituais e cerimônias da própria sociedade possuíam uma significação além de qualquer coisa de instrumental para nós (MORAIS, 2011, p.5).

Ou seja, foi através do abandono das antigas estruturas que davam sentido ao mundo e norteavam as ações humanas, que se desencadeou um processo de desencantamento do mundo. Os indivíduos se encontram perdidos e assim se cumpre o que foi dito por Nietzsche no aforismo 125 da *Gaia Ciência*: “Para onde nos movemos nós?”. Não há, deste modo, mais nenhum tipo de ordem ou sentido superior além do ser humano.

Taylor discorda dessa maneira de atribuir moralidade e sentido a partir do ser humano somente. Defende que, para se ter sentido e noção de moralidade, é necessário que exista, primeiramente, dentro dos limites do espaço e tempo e depois, “essa relação nos remete a uma estrutura ou pano-de-fundo de informações” (SVETELJ, 2012, p.134, tradução nossa). Em outras palavras, para que a vida humana tenha sentido, ela deve estar inserida dentro de um contexto ou de um horizonte de sentido, o qual Taylor chama de horizontes inescapáveis. Esses horizontes ou estruturas inescapáveis se revelam, primeiramente, através da linguagem, pois ela é comum a todos os seres humanos e manifestam seu caráter dialógico, assim, para que um ser humano possa se tornar completo, ele deve ser definido por “uma identidade através de nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão” (TAYLOR, 2011, p.42). A segunda forma de manifestação dos horizontes é através de “outros significativos” (*significant others*). O ser humano possui uma necessidade por reconhecimento e sua identidade é desenvolvida em contextos sociais e legitimada através de outras pessoas. Como Taylor descreve:

Definimos [nossa identidade] sempre em diálogo, por vezes em conflito, com as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós. E, mesmo quando superamos alguns dos últimos - nossos pais, por exemplo - e eles somem de nossa vida, a conversa com eles continua em nós enquanto vivemos (TAYLOR 2011, p.43).

Sendo assim, não é possível pensar sobre as questões morais sem uma linguagem comum e sem um interlocutor, pois “raciocinar sobre questões morais é sempre raciocinar com alguém” (TAYLOR, 2011, p.41).

As estruturas (*frameworks*) também são inescapáveis, porque todos os seres humanos vivem “presos” a elas sem poder escapar. São elas que nos permitem diferenciar entre bens superiores e inferiores e definir o que possui significância. Taylor descreve o que são essas estruturas ou configurações (*frameworks*):

O que venho chamando de configurações [frameworks] incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação, ou modo de vida, ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance (TAYLOR, 2013, p.35).

Deste modo, existem modos de vida e alguns fins e bens que são superiores ou mais desejáveis do que outras formas de vida, fins e bens. São essas configurações que nos permitem fazer esses julgamentos entre valores, estilos de vida ou modos de sentir. Assim, como dito por Ortega y Gasset: “eu sou eu e minhas circunstâncias”<sup>30</sup> (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.42), ou seja, diferentemente de ser somente um *self* atomizado, sou mais do que isso. Sou a junção de meus entes queridos, meus amigos, meu país, meu contexto social e histórico. São eles que determinam e limitam quem posso ser, entretanto, eles também são potencializadores do ser - sou o que sou graças às minhas circunstâncias; são elas que revelam o meu lugar no mundo.

Só sou um *self* em relação a certos interlocutores: de um lado, em relação aos parceiros de conversação que foram essenciais para que eu alcançasse minha autodefinição; de outro, em relação aos que hoje são cruciais para a continuidade da minha apreensão de linguagens de autocompreensão (TAYLOR, 2013, p.55).

Deste modo, só sou em relação a uma rede de interlocução (*webs of interlocution*), nunca em monólogo, somente para mim, mas em diálogo, para nós, envolvido por essa rede. Assim, o conceito de identidade pode ser definido “a partir de onde falo e a quem falo”, não somente numa posição moral ou espiritual, mas dentro de uma “comunidade definidora” (TAYLOR, 2013, p.56). Portanto, uma identidade é “‘quem’ somos, ‘de onde viemos’[...] o pano de fundo contra o qual nossos gostos e desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 2011, p.44), por esse motivo, nossas identidades permanecem dialógicas, não sendo baseadas exclusivamente no senso de autenticidade contemporânea (Cf. TAYLOR, 2011, p.45).

O duplo caráter do *self*, o lugar de onde falo e para quem falo, reflete a situação no qual a crise de identidade emerge, pois a cultura moderna tende a implodir a segunda

---

<sup>30</sup> Temos que olhar para nossa circunstância, tal como ela é, justamente em sua limitação, peculiaridade, o lugar certo na imensa perspectiva do mundo. Não paramos perpetuamente em êxtase diante dos valores hieráticos, mas para conquistar nossa vida individual o lugar oportuno entre eles. Resumindo: a reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem. (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.42-43, tradução nossa)

dimensão (interlocução), e se define como “um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo, que declara sua independência das redes de interlocução que o formaram originalmente ou, ao menos, as neutraliza” (TAYLOR, 2013, p.56), e após certa idade ou maturidade devem ser abandonadas. A condição moderna é descrita, nas *Fontes do self*, como uma perda do contorno espiritual do mundo, “nada vale a pena ser feito, o medo é de um vazio aterrorizante, uma espécie de vertigem, ou mesmo uma fratura do nosso mundo e do nosso corpo-espaço” (TAYLOR, 2013, p.34). Por esse motivo, Taylor advoga que é necessário termos estruturas (*frameworks*) que nos ajudam a saber nosso lugar diante das questões que são importantes para nós. Nicholas Smith descreve a importância das estruturas para o projeto de Taylor, esclarecendo a maneira como

nosso senso de identidade está conectado à ‘posição’ que assumimos nas questões que são importantes para nós. É importante para nós que tenhamos uma vida gratificante em vez de vazia, nobre em vez de vil, admirável em vez de desprezível e assim por diante. E somos capazes de dizer a diferença entre uma vida que vale a pena e uma vida perdida, ou entre modos de existência nobres e básicos, sendo colocados no que Taylor chama de ‘estruturas’[frameworks] de contraste qualitativo. Precisamos das estruturas para saber onde estamos em questões importantes. Eles nos fornecem uma orientação não para a mera vida, mas para viver bem, para levar uma vida plenamente humana. Taylor também usa as metáforas de ‘espaço moral’ e ‘espaço de questões’ para descrever essa situação. Levamos nossas vidas no espaço moral no sentido de que aspiramos viver bem, mas para nos orientarmos sobre o espaço precisamos nos orientar corretamente nele, e para isso são necessárias as estruturas. Levamos nossas vidas em um espaço de perguntas no sentido de que sempre podemos ser questionados, ou nos perguntar, onde estamos em relação ao bem. Sempre podemos ser questionados sobre quem somos de uma forma que exija que articulemos os propósitos que achamos que vale a pena perseguir. Uma orientação para o bem permite-nos apreender o sentido da questão da nossa identidade, mesmo que não possamos definir uma resposta (SMITH, N., 2002, p.92, tradução nossa).

A teoria da necessidade de estruturas de sentido é uma das contribuições mais importantes de Taylor para que possamos compreender a perda de sentido na modernidade trazido pelo desencantamento ou pela “morte de Deus” e sobre o que é ter um *self* na contemporaneidade. Deste modo, com a perda dos horizontes de sentido, uma crise é instaurada, o qual Taylor chama de “mal-estares da modernidade” (*malaise of modernity*) (O’SHEA, 2010, p.234, tradução nossa). Esse mal-estar se manifesta de três maneiras: O primeiro é “a perda de significado, o enfraquecimento dos horizontes morais. O segundo diz respeito ao eclipse dos propósitos diante da disseminação da razão instrumental. E o terceiro é sobre a perda de liberdade” (TAYLOR, 2011, p.19). Esses três males dão início a uma crise, porém não é o todo, pois Taylor vê uma ameaça na desarticulação entre os bens mais importantes, o que impede de realizar uma diferenciação qualitativa entre eles (O’SHEA, 2010, p.234). Entretanto, o movimento que Taylor enxerga como mais preocupante pode

resumir-se em uma palavra - “subjetivismo” (TAYLOR, 2011, p.31). Trata-se da centralização cada vez mais acentuada no sujeito e em suas escolhas.

O indivíduo moderno pensa cada vez mais em descobrir por si mesmo o que significa ser si-mesmo e ser autêntico. Esse ideal de autenticidade, já explorado anteriormente, não é apenas o afrouxamento dos ideais antigos, mas, para Taylor é, um novo ideal válido. Contudo, Taylor não é totalmente contrário ao ideal expressivista, pois para combater os mal-estares da atualidade e o *self* atomizado ou desengajado, é necessário “recuperar as fontes negligenciadas de significado e valor dentro de um horizonte de novas possibilidades” (O’SHEA, 2010, p.6, tradução nossa), porém eles devem estar limitados por estruturas de sentido. Em outras palavras, Taylor quer que a busca por uma identidade original e o ideal de autenticidade continue ocorrendo, no entanto, sem que essa identidade se dissolva ao longo processo, unidos aos horizontes de sentido preestabelecidos. Acerca disso, comenta Silveira, Rocha, Cardoso (2012, p.26):

Nesse sentido, a autenticidade deve se amparar em alguns princípios, em horizontes significativos socialmente construídos. Na construção dessa nova realidade, deve-se atentar para a abertura aos horizontes de significado, visto que de outro modo a criação perde o pano de fundo que pode salva-la da insignificância. A construção da identidade é, destarte, construída com base no diálogo, e não apenas com apoio na originalidade individual.

Assim sendo, o valor ético da autenticidade postulado por Taylor, promove “uma abertura a horizontes de sentido e não mera oposição a valores de determinada sociedade” (SILVEIRA; ROCHA; CARDOSO, 2012, p.27). A ética de autenticidade defendida por Taylor pode ser apresentada nesses termos:

(A) Envolve (i) criação e construção, assim como descoberta, (ii) originalidade e, frequentemente, (iii) oposição às regras da sociedade e mesmo potencialmente ao que reconhecemos como moralidade. Contudo, também é verdade, como vimos, que (B) requer (i) abertura aos horizontes de significado (visto que de outro modo a criação perde o pano de fundo que pode salvá-la da insignificância) e (ii) uma autodefinição no diálogo (TAYLOR, 2011, p.73).

Como vimos, Taylor não é contrário à autenticidade, porém ela não pode estar calcada sobre uma identidade fechada em si mesmo, o que levará a um antropocentrismo extremo, visto que: “o antropocentrismo, ao abolir todos os horizontes de significado, ameaça-nos com uma perda de sentido e, portanto, com uma banalização de nosso predicamento”(TAYLOR, 2011, p.75). Então, segundo Taylor, deve-se fugir da tentação, trazida por teorias pós-modernas (DERRIDA, FOUCAULT), que se preocupam apenas em desconstruir e reconstruir

para si valor e sentido, alheios à sociedade e longe de seu caráter dialógico (TAYLOR, 2011, p.73). Essas doutrinas se baseiam na escolha livre, contudo, deve haver “opções que sejam mais significativas que outras” (TAYLOR, 2011, p.48). Pois, se essa liberdade de escolhas tornar-se a norma, se desdobrar-se em algo banal. Além disso, ela “produz um mundo achatado, no qual não há escolhas muito significativas porque não há quaisquer questões cruciais” (TAYLOR, 2011, p.75).

Desse modo, a identidade individual deve estar implantada em sua própria cultura, isto é, dentro do *locus* no qual o indivíduo está inserido, sempre em diálogo<sup>31</sup>. Sendo assim, é possível a construção de uma identidade dialógica por meio de redes de interlocução. O indivíduo, portanto, deve estar em acordo com “os valores contidos na sociedade à qual ele pertence” (SILVEIRA; ROCHA; CARDOSO, 2012, p.28), para que possa ter uma identidade realmente autêntica e integral.

---

<sup>31</sup> Esse conceito se aproxima do que Arendt (1958) enfatiza repetidamente Em seu *The Human Condition*, que a ação é principalmente de caráter simbólico e que a teia de relações humanas é sustentada pela interação comunicativa.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como observamos na elaboração do trabalho, o conceito de *self* ou subjetividade, que foi elaborado desde a época antiga, não tinha as mesmas características que vieram a existir após o advento da modernidade. O sujeito estava voltado para seu contexto social, envolvido por uma teia de relacionamentos interpessoais desde os primeiros estágios de seu desenvolvimento.

Entretanto, a partir da modernidade, uma mudança entrou em curso em direção ao interior do indivíduo. Como demonstramos, o sujeito pré-moderno era definido segundo uma ordem cósmica e não possuía as ideias de autonomia e liberdade, que seriam conferidos posteriormente. Essas mudanças foram demonstradas tanto culturalmente, gramaticalmente, tecnologicamente e com o desenvolvimento do pensamento filosófico. Descartes é aquele que põe essa transformação em curso, fazendo com que o sujeito se desengajasse da realidade exterior, passando a ter seus critérios epistemológicos dentro de si mesmo. Contudo, vimos que o sujeito solipsista cartesiano é uma mera ficção, devendo sua existência à ideia do gênio enganador e à ideia de Deus, de modo que não era de forma alguma existente por si próprio. Após Descartes, Hume confronta essa ideia afirmando que o eu é somente um feixe de percepções, entretanto, Kant valoriza o sujeito transcendentalmente, que deve deixar o pensamento ingênuo tradicional e atingir a idade adulta da razão autônoma. Influenciado por essa nova concepção de liberdade e pensamento, os românticos podem chegar à autonomia absoluta iniciada com Descartes e aperfeiçoada com Kant, agora, porém, o sujeito não mais estava livre para agir somente transcendentalmente, mas estava liberto para agir de forma autônoma no seu meio.

Em Nietzsche, que está sob o mesmo espírito romântico, temos um novo modelo de humanidade autônoma que está livre das antigas crenças e pode criar e recriar-se, ser assim um “artista de si mesmo” e ser “uma multiplicidade de indivíduos”. E finalmente, terminamos com a crítica ao sujeito moderno, realizada por Taylor. Conforme a análise formulada pelo filósofo canadense, observamos que o individualismo exagerado torna-se marca das sociedades contemporâneas. Como base para esse individualismo, está o ideal moral de autenticidade, relacionado à noção de originalidade, que faz com que os indivíduos acreditem que somente serão indivíduos autônomos e únicos se construírem suas identidades ao redor e, somente, a partir de si mesmos. Nesse processo, acabam por abandonar as estruturas e as condições sociais que davam sentido e ordem às suas identidades. Destarte, esse processo transforma, igualmente, os indivíduos em átomos que somente tem seus objetivos pessoais,

como prioridade, em detrimento a toda e qualquer noção de pertencimento e de comprometimento com o corpo social. Contrariamente a essa ética moderno-contemporânea, a qual Taylor denomina de ética da autenticidade, o mesmo defende a incapacidade do indivíduo de atribuir para si, de forma isolada, quais os bens morais e ações que possuem maior significado, pois eles estão essencialmente unidos ao seu meio sociocultural, por essa razão não podem ser atribuídos pelas experiências individuais.

Por conseguinte, observamos que, a falsa autonomia do *self*, como totalmente livre, para criar a si mesmo, oculta a necessidade de horizontes de significado, que farão com que esse ato de criação possa ter alguma relevância para além de si mesmo. Além disso, como vimos, o eu (ou a subjetividade) sempre necessitou de outro indivíduo, uma ordem cósmica e metafísica, representada pela ideia de deuses ou Deus, para existir.

Quando o eu moderno, criado por Descartes, põe a realidade metafísica em cheque e futuramente é abandonada, como observamos na ideia da “morte de Deus” de Nietzsche, vemos que o sujeito, que tinha sua existência atrelada à realidade exterior e em Deus, sucumbe, pois, juntamente com Ele. Assim, não somente o sujeito se esvai, mas a própria sociedade não poderia continuar a existir se ela mesma não fosse capaz de unir os indivíduos em prol de uma ideia e objetivo comum.

Legitimamente, como Nietzsche, Wittgenstein e Taylor comprovam, a sociedade, para continuar a existir, não pode ter disposições egoístas, pois demanda tanto uma linguagem comum de gestos, rituais e linguagens sociais, quanto horizontes e objetivos comuns que, de forma alguma, podem estar restritos a somente um pequeno grupo ou um de seus membros.

Baseado nos argumentos supracitados, nos juntamos a Taylor e, ratificamos que, para que haja o desenvolvimento de uma identidade, deve haver algum grau de autonomia. Entretanto, o autodesenvolvimento não ocorre de forma individual, ocorre através do pano de fundo moral e coletivo, no qual se projeta essa identidade ou qualquer outra atribuição externa a si, para que possa produzir sentido.

Portanto, o ideal de autenticidade não é deixado de lado por Taylor, contudo, só se prova saudável quando está atrelado, explicitamente, a uma “comunidade definidora” que se torna a curadora de todas as linguagens comuns àquele meio, independente do eu isolado.

Dessa forma, rechaçamos o ideal do eu atomizado criado na modernidade, estranho a seu contexto social, que preconiza um eu alienado e individualista. Por outro lado, reconhecemos o valor de uma autonomia integral e agregada que, ao mesmo tempo, valoriza a liberdade individual e está consciente de seu papel na sociedade. Pois, a mesma modernidade

que gera o indivíduo atomizado, abre suas portas para a valorização das diferenças de cada membro da sociedade através do multiculturalismo.



## REFERÊNCIAS

- ABBS, P. **The Development of Autobiography in Western Culture: From Augustine to Rousseau**, 1986. Dissertação (PhD) - University of Sussex, Sussex, 1986.
- ARGULLOL, R. **El héroe y el Único**. El espíritu trágico del Romanticismo Madrid: Taurus, 1999.
- AUTONOMY. In: Oxford Classical Dictionary. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-1008>. Acesso em: 28 out. 2021.
- BALEN, R.M. L. V. **Sujeito e Identidade Em Nietzsche**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.
- BASTERRA, G. **The subject of freedom: Kant, Levinas**. New York: Fordham University Press, 2015.
- BAUMEISTER, R. F. How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research. **Journal of Personality and Social Psychology**, Washington, DC., v. 52. n. 1, p.163-176, 1987.
- BIERCE, A. **The Unabridged Devil's Dictionary**. University of Georgia Press, 2002.
- CAPUTO, J.; VATTIMO, G. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007.
- CASTRO, P.A. O retorno do trágico em Assim falava Zaratustra. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 60, n. 1, p. 137-149, jan/Mar. 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40338411> . Acesso em: 29 out. 2021.
- CONSTÂNCIO, J. Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject, In: CONSTÂNCIO, J.; MAYER BRANCO, M. J.; RYAN, B. (edit). **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.
- CONSTANT, B. **Da Liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Disponível em: [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:o3DuyxIYOVQJ:www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant\\_liberdade.pdf+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=br](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:o3DuyxIYOVQJ:www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=br) . Acesso em: 29 out. 2021.
- CORRIERO, E. C. **Nietzsche's Death of God and Italian philosophy**. London/New York: Rowman & Littlefield International Ltd, 2016.
- COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- CUNTA, M. The Romantic subject as an absolutely autonomous individual. **Acta Neophilologica**, [S. l.], v. 37, n. 1-2, p. 73–85, 2004. Disponível em: <https://revije.ff.uni-lj.si/ActaNeophilologica/article/view/6258>. Acesso em: 30 aug. 2021.
- DENNETT, D. The Origins of Selves. **Cogito**, Bristol, v.3, p.163–73, outono, 1989.

DE OLIVEIRA, F. C. **Indivíduo: do latim ao português**. In: DUCHOWNY, A. T. **Pelas veredas da etimologia**. São Paulo: NEHILP/FFLCH/USP, 2016.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015.

DICKENS, C. **A Tale of Two Cities**. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

EDUARDES, M. P. J. **The Origins of Self: An Anthropological Perspective**. London: UCL Press, 2019.

FERBER, R. **Was ist der Mensch?** Ein philosophischer Grundbegriff, 2016. Disponível em: <https://www.philosophie.ch/blogartikel/highlights/mensch/was-ist-der-mensch-ein-philosophischer-grundbegriff>. Acesso em: 13 mar. 2021.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de Filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

GARBER, F. Nature and the Romantic Mind: Egotism, Empathy, Irony. **Comparative Literature**, Durham, v. 29, n. 3, , p. 193–212, 1977. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1769229>. Acesso em: 20 out. 2021

GIROTTI, M. T. A crítica de Habermas ao ‘sujeito transcendental’ de Kant. **Revista Hispeci & Lema** (Online), ano IV, n. 4 , p. 55–66, nov. 2013. Disponível em: <https://www.unifafibe.com.br/revistasonline/arquivos/hispecielemaonline/sumario/26/22112013153830.pdf>. Acesso em: 17 out. 2021.

GUERRA FILHO, W. S. Sobre a Origem Medieval de Noções Modernas como a de Direitos Humanos. **Panóptica**, Vitória, v. 8, n. 2, p. 15-40, jul./dez. 2013.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

HABERMAS, J. **Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HAMM, C. Os Prefácios (KRV A E B). In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

HEIDEGGER, M. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Trad. Debora Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

INDIVIDUAL. In: Online Etymology Dictionary. Disponível em: [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=individua](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=individua). Acesso em: 28 out.2021.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. Was ist Aufklärung?. **Utopie kreativ**, Berlin, No. 159, , p.5-10, Jan 2004. Disponível: [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Utopie\\_kreativ/159/159.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Utopie_kreativ/159/159.pdf). Acesso em: 05 out. 2021.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Editora W M F Martins Fontes, 2016.

KEATS, J. **Letter to Benjamin Bailey**. Disponível em: <http://www.john-keats.com/briefe/221117.htm> . Acesso em: 30 ago. 2021.

KENNY, A. **Descartes A Study of his Philosophy**. Nova York: Random House, 1968.

KLEIN, A. C. **Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self**. Boston: Beacon Press, 1995.

LÖWY, M., SAYRE, R. **Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité**. Paris: Payot, 1992.

MACINTYRE, A. **After Virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

MELICHE, J.C. El Ocaso Del Sujeto (La Crisis De La Identidad Moderna: Kleist, Nietzsche, Musil). **Educação & Sociedade**, Campinas, ano XXII, n. 76, out, 2001.

MONDIM, B. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol.1**. São Paulo: Paulus, 1981.

MORAIS, A. A. A concepção de Charles Taylor de uma ética da autenticidade unida a uma política do reconhecimento. **Revista Filosofia Capital**, Brasília, v. 6, n. 13, p. 03-12, jul/2011.

NABAIS, N. **Metafísica do Trágico**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

NEWMAN, L. **Descartes' Epistemology**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>. Acesso em: 20 out. 2021.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculos dos Ídolos: como se filosofa com o martelo**, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Escala, 2008b.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. São Paulo: Lafont, 2017.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Petrópolis: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, F. **ECCE HOMO: Como se chega a ser o que se é**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008a.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

NIETZSCHE, F. **Richard Wagner in Bayreuth**. In: NIETZSCHE, F. **Untimely Meditations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

O'SHEA, A. **Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity**. New York/London: Continuum, 2010.

OCKHAM, W. **Philosophical Writings: A Selection**. Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill, 1957.

OLIVEIRA, M. A. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914.

PEREZ, D. O. O lugar da natureza humana em Kant. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 3-19, jul./dez. 2017.

PESSOA, F. **Poesias de Álvaro de Campos**. Lisboa: Ática, 1993.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Oratio de hominis dignitate**. Pordenone: Studio di Tesi, 1994.

PIRES, F. P. O ser como o absoluto. Heidegger e a Fenomenologia do espírito. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, p. 179-200, jan./jun. 2009.

RAMPAZZO, L. **A formulação do conceito de pessoa no IV e V século e sua atual aplicação na bioética e no biodireito**. Anais do XVIII Congresso Nacional do Conpedi, realizado em São Paulo-SP nos dias 4, 5, 6 e 7 de novembro de 2009. Disponível em: [http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao\\_paulo/2701.pdf](http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao_paulo/2701.pdf). Acesso em: 20 out. 21.

RENAUT, A. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

RICHARDSON, J. **Nietzsche's New Darwinism**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2004.

RICOEUR, P. **Oneself as Another**. Chicago: Chicago Press, 1992.

RODRIGUES, V. H. G. As armadilhas da desconstrução: as estratégias do texto nas aproximações entre Derrida e o Zaratustra de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 1, p. 69-82, 1996.

ROUSSEAU, J. J. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RUSSO, J. Re-thinking homeric psychology: Snell, Dodds and their critics. **Quaderni Urbinati Di Cultura Classica** (Online), vol. 101, n. 2, pp. 11–28, 2012. Disponível em: [www.jstor.org/stable/23347416](http://www.jstor.org/stable/23347416). Acesso em: 24 fev. 2021.

SCHABERG, W. H. **The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography**. Chicago/London: University of Chicago Press, 1995.

SCRIBANO, E. **Guia para as leituras da meditação de Descartes**. São Paulo: Loyola, 2007.

SENECA, **De Providentia**. Disponível em:  
<https://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.prov.shtml>. Acesso em: 18 out. 2021.

SILVA FILHO, A. V. **O estado universal do mundo: a autonomia “poética” do herói e a vida prosaica no Estado na Estética de Hegel**, 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

SILVA, F. L. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 1993.

SILVEIRA, C. F. G. C.; ROCHA, F. A. C.; CARDOSO, R. E. A ética da autenticidade na concepção multiculturalista de Charles Taylor. **Lex Humana**, Petropolis, v. 4, n. 2, p.17-34, 2012.

SLOTERDIJK, P. **After God**. Cambridge/Medford: Polity Press, 2020.

SMITH, J. K. A. **How (Not) to Be Secular**. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2014.

SMITH, N. H. **Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity**. Cambridge: Polity Press, 2002.

SVETELJ, T. **Rereading Modernity - Charles Taylor on its Genesis and Prospects**. 2012. Dissertação (Doutorado em Filosofia) - Department of Philosophy, Boston College, Boston, 2012.

TAYLOR, C. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, C. Afterword: Apologia pro Libro suo. In: VANANTWERPEN, J.; CALHOUN, C.; WARNER, M. **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2010.

TAYLOR, C. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, C. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

TAYLOR, C. **The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TRILLING, L. **Sinceridade e autenticidade: A Vida em Sociedade e a Afirmação do Eu**. São Paulo: É Realizações, 2014.

VATTIMO, G. **Beyond the subject : Nietzsche, Heidegger, and hermeneutics**. Albany: State University of New York Press, 2019.

VATTIMO, Gianni. The Crisis of Subjectivity from Nietzsche to Heidegger, **Differentia: Review of Italian Thought**, New York, v. 1, n. 1, p.5-21, 1986.

WHITEHEAD, C. Social Mirrors and Shared Experiential Worlds. **Journal of Consciousness Studies**, London, v. 8, n. 4, p. 3–36, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas. Philosophische Untersuchungen*. Campinas: Wittgenstein Translations, 2019.

ZAVATTA, B. ‘Know Yourself’ and ‘Become What You Are’ In: CONSTÂNCIO, J.; MAYER BRANCO, M. J.; RYAN, B. (edit). **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.