UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

TATIANA BORBA DE VASCONCELLOS

**UM DIÁLOGO SOBRE A NOÇÃO DE
AUTENTICIDADE**

(Versão Corrigida)

**São Paulo
2012**

TATIANA BORBA DE VASCONCELLOS

**UM DIÁLOGO SOBRE A NOÇÃO DE
AUTENTICIDADE**

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo como parte dos
requisitos para obtenção do título de Mestre em
Psicologia

Área de concentração: Psicologia Experimental.

Orientadora: Profa. Associada Dra. Livia Mathias
Simão

**São Paulo
2012**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Vasconcellos, Tatiana Borba de.

Um diálogo sobre a noção de autenticidade / Tatiana Borba de Vasconcellos; orientadora Lívia Mathias Simão. -- São Paulo, 2012.

102 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Autenticidade 2. Identidade 3. Intersubjetividade 4. Interações dialógicas I. Título.

B105.A8

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tatiana Borba de Vasconcellos
Um diálogo sobre a noção de autenticidade

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo como parte dos
requisitos para o título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Experimental

Orientadora: Profa. Associada Dra. Livia Mathias
Simão

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Ao Rodrigo P. de A. Sampaio

*Aos meus irmãos Paulo Roberto Borba de
Vasconcellos e Viviane Borba Torres*

*Dedico o capítulo 5 especialmente ao
Kleber Duarte Barretto*

AGRADECIMENTOS

À Lívia Mathias Simão, minha orientadora, por ter acolhido esse projeto e o acompanhado de perto. Agradeço a abertura para o diálogo crítico, bem como para a criatividade.

Ao Rodrigo Pacheco de Almeida Sampaio, com quem compartilho muitas experiências de minha vida. Obrigada pelo incentivo e apoio ao longo dessa pesquisa.

Ao Jaan Valsiner, pelo interesse genuíno pelo tema aqui abordado – a noção de autenticidade - pelos textos indicados e pela conversa que contribuiu para reflexões acerca da direção metodológica.

Ao Álvaro Pacheco Duran, pela leitura cuidadosa do projeto em estado inicial e pela conversa que lançou um pouco de luz aos caminhos ainda obscuros que eu tentava trilhar.

À Marilene Grandesso, pelas importantes sugestões feitas no exame de qualificação que vieram a compor o texto final. Obrigada por você fazer parte, definitivamente, de minha formação.

Ao Danilo Silva Guimarães, em primeiro lugar, como colega dedicado e interessado em muitas das questões que me inquietaram ao longo da pesquisa. Em segundo lugar, pelas preciosas contribuições feitas no exame de qualificação.

Aos colegas do Laboratório de Interação Verbal e Construção do Conhecimento (LIVCC): Cássia Regina Palermo Moreira, Juliano Casimiro de Camargo Sampaio, Larissa Laskovski e Nilson Dória, por terem sido interlocutores instigadores, dedicados e participativos dos desafios com os quais me deparei.

Especialmente agradeço à Cássia Regina Palermo Moreira, pela leitura do texto para o exame de qualificação, e as sugestões oportunas e importantes que foram mantidas nesse texto final. Obrigada por estar sempre por perto.

Ao Kleber Duarte Barretto, por me acompanhar nessa trajetória, tanto nos momentos de flores e abundância, quanto de deserto e temor. Dedico a você o capítulo 5.

Aos amigos Amilton Camargo e Ricardo Franklin Ferreira, pelos encontros sempre regados de muito afeto e de férteis reflexões sobre a vida, a psicologia e a arte. Amilton, obrigada por me apresentar Clarice Lispector.

Às queridas amigas Milena Buccianti e Tatiana Russo França, por me apoiarem em meus diversos projetos. Obrigada por fazerem parte da minha vida.

Ao Thiago Lelis, grande amigo e interlocutor importante de meus projetos e estudos, agradeço muito pela disponibilidade e apoio na realização desse trabalho.

Ao Thiago Pacheco de Almeida Sampaio e à Marília Dip Sampaio, por estarem sempre próximos e torcendo por mim.

À minha mãe, Cristina Kobald Borba, à minha avó Clara Kobald Borba e aos meus irmãos, Paulo Roberto Borba de Vasconcellos e Viviane Borba Torres. Obrigada pelos valores que me fornecem chão para caminhar.

Aos meus clientes de psicoterapia, antigos e atuais, por me ensinarem e instigarem a aprender sempre mais sobre o ser humano e sobre mim mesma.

E àqueles de que não mencionei, mas fazem parte da minha vida e contribuíram direta ou indiretamente com a pesquisa.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro para a realização dessa pesquisa.

Mas era como uma pessoa que, tendo nascido cega e não tendo ninguém ao seu lado que tivesse tido visão, essa pessoa não pudesse sequer formular uma pergunta sobre a visão: ela não saberia que existia ver. Mas, como na verdade existia a visão, mesmo que essa pessoa em si mesma não a soubesse e nem tivesse ouvido falar, essa pessoa estaria parada, inquieta, atenta, sem saber perguntar sobre o que não sabia que existe – ela sentiria falta do que deveria ser seu.

Clarice Lispector

RESUMO

VASCONCELLOS, T. B. Um diálogo sobre a noção de autenticidade. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

Essa pesquisa versa sobre a noção de autenticidade a partir da perspectiva construtivista semiótico cultural em psicologia. A busca pela compreensão dessa noção que permeia as ciências humanas se assenta em diversas razões: em primeiro lugar, a noção de autenticidade é polissêmica, possuindo variados significados em nosso campo cultural; em segundo lugar, a noção de autenticidade tem sido usada com frequência pelos profissionais da psicologia, particularmente da psicoterapia, embora sua conceituação usualmente não esteja aprofundada, confundindo-se com os sentidos adotados pelo senso-comum; em terceiro lugar, o tema da autenticidade permanece contemporâneo, caracterizando-se como uma questão instigadora. A diversidade e a nebulosidade em torno da noção de autenticidade demonstraram a existência de lacunas sobre as quais essa pesquisa pôde se desdobrar. O objetivo da pesquisa é, portanto, construir uma compreensão para a noção de autenticidade a partir da emergência das lacunas que se formaram do diálogo entre *inquietações* (Simão, 2003) da pesquisadora e dois autores: o filósofo hermenêuta Charles Taylor e o psicólogo cultural Ernst Boesch. Como metodologia da pesquisa foram feitos exame e análise de textos selecionados, por meio do qual puderam emergir algumas compreensões. A discussão dos resultados foi feita em diálogo com textos de Clarice Lispector, pertinentes ao tema da pesquisa. Do processo dialógico que se buscou estabelecer pode-se depreender que: a autenticidade é um constructo constitutivo da identidade do homem contemporâneo; há uma profunda articulação entre as noções de autenticidade e identidade, embora elas não coincidam; a autenticidade implica em abertura da identidade para a futuridade, ou seja, ao vir a ser; a empatia entendida tanto como aproximação afetiva, quanto como distanciamento reflexivo, é condição primordial para a construção de identidades em devir; e, ainda, a tensão e a inquietação, fruto dos desencaixes decorrentes do contato com a alteridade, também são elementos fundamentais da autenticidade, tal como entendida nessa pesquisa.

Palavras - chave: Autenticidade; Identidade; Intersubjetividade; Relação dialógica.

ABSTRACT

VASCONCELLOS, T. B. A dialogue about the notion of authenticity. Master's Dissertation. Institute of Psychology. University of São Paulo, São Paulo, 2012.

This research is about the notion of authenticity from a semiotic-cultural constructivist perspective in psychology. The search for the understanding of such notion pervading human sciences rests upon several reasons: first, the notion of authenticity is polysemic, possessing various meanings within our cultural field; second, the notion of authenticity has been frequently used by psychology professionals, especially psychotherapists, even though its conceptualization is seldom deepened, confusing itself with the word senses adopted by common sense; third, the topic of authenticity remains contemporary, being characterized as a thought-provoking matter. The diversity and nebulosity around the notion of authenticity have demonstrated the existence of gaps over which this research could unfold. The objective of the research is thus to create an understanding of the notion of authenticity from the emerging gaps that have taken form within the dialogue between the researcher's *disquiets* (Simão, 2003) and two authors, the hermeneutic philosopher Charles Taylor and the cultural psychologist Ernst Boesch. As a research methodology, a review and an analysis of selected texts were performed, through which some understandings could emerge. A discussion about the results was developed in a dialogue with texts by Clarice Lispector, pertinent to the topic of the research. From the dialogical process that was sought to be established, one can infer that: authenticity is a constitutive construct of the identity of contemporary man; there is a profound articulation between the notions of authenticity and identity, even though they do not coincide; authenticity implies openness of identity to futurity, that is, to the coming to be; empathy, understood both as affective closeness and reflexive distancing, is a prerequisite for the construction of identities in becoming; yet, tension and disquiet, a result of the ruptures resulting from the contact with otherness, are also fundamental elements of authenticity, as understood in this research.

Keywords: Authenticity; Identity; Intersubjectivity; Dialogical relationship.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
1 INTRODUÇÃO	16
1.1 Por que tratar da noção de autenticidade?	16
1.2 Sobre a trajetória inicial da pesquisa	18
1.3 Da escolha dos autores para a criação de uma compreensão para a noção de autenticidade	20
1.4 Da relevância do tema para a perspectiva construtivista semiótico cultural em Psicologia	23
1.5 Considerações sobre o construtivismo semiótico cultural em psicologia	24
2 METODOLOGIA DA PESQUISA	28
2.1 Procedimento de leitura e reflexão sobre os textos	30
2.2 Sobre o lugar do texto literário na pesquisa: dialogando com Clarice Lispector	30
3 CHARLES TAYLOR E A ÉTICA DA AUTENTICIDADE: EM BUSCA DE UM DIÁLOGO	32
3.1 A cultura da autenticidade: o individualismo	35
3.2 A cultura da autenticidade e a primazia da razão instrumental nas relações intersubjetivas	38
3.3 Condição humana e autenticidade	43
3.4 Ontologia e agência moral em Taylor	45
3.5 Charles Taylor e Mikhail Bakhtin: as noções de <i>ideal moral</i> e de <i>ideologia</i> em diálogo	48
3.6 A ética da autenticidade	51
4 SOBRE A NOÇÃO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DO DIÁLOGO COM TEXTOS DE ERNST BOESCH	56
4.1 A relação sistêmica entre self e cultura	56
4.2 As noções de mito e fantasma	58
4.2.1 Mito e fantasma da autenticidade	60
4.3 A gênese do self e as condições para a sua construção	62
4.4 O autorreconhecimento e o papel do outro na construção do self	64
4.5 O papel da empatia na construção do self	67
4.5.1 Ação e afeto: contribuições de Pierre Janet à noção de empatia	70
4.5.2 Empatia como processo dialógico de aproximação afetiva e afastamento simbólico	74

5	UM OLHAR PARA O CAMINHO PERCORRIDO EM DIÁLOGO COM CLARICE LISPECTOR	78
5.1	Algumas reflexões acerca de convergências e divergências entre as proposições de Ernst Boesch e Charles Taylor	79
5.2	Clarice Lispector: a descoberta de um mundo	80
5.3	Autenticidade e <i>A paixão segundo G.H.</i>	83
5.4	Autenticidade e <i>Amor</i>	88
5.4.1	Amor e devir.....	91
5.5	Contribuições do construtivismo semiótico cultural para as questões da pesquisa.....	92
5.6	Os limites da noção de autenticidade	94
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS	98

APRESENTAÇÃO

Essa pesquisa tem como tema a noção de autenticidade, que será abordada pela perspectiva construtivista semiótico cultural em psicologia¹.

Partindo do fenômeno de *sentir-se ou não si mesmo*, o objetivo é construir um diálogo entre o filósofo contemporâneo Charles Taylor, e o psicólogo cultural Ernest Boesch sobre a noção de autenticidade.

Por meio de uma breve apresentação, busco situar o território do qual a pesquisa faz parte, bem como oferecer um pequeno mapa para que se possa transitar com algumas informações sobre o seu conteúdo.

Indicarei os caminhos pelos quais percorri, para que o leitor possa seguir viagem com um pouco mais de segurança e, ao mesmo tempo, mais liberdade. Tenho consciência de que, para muitos, esses caminhos são desconhecidos e, portanto, mais árduos de serem trilhados. Busquei, na medida do possível, esclarecer os conceitos e indicar, em notas de rodapé, referências que levem a aprofundamentos que não foram viáveis de serem feitos aqui.

A autenticidade é um tema que instiga desdobramentos para muitas direções, além das abordadas nessa pesquisa. Por isso, uma seleção cuidadosa foi necessária para que não se perdesse o rumo, apesar dos constantes “chamados” com os quais me deparei.

A pesquisa se desdobra e dialoga com um fenômeno que identifiquei primeiramente em meu consultório, onde atuo como psicoterapeuta. A noção de autenticidade passou a ser um problema de pesquisa, após perceber que, com alguma frequência, as pessoas se queixam de não se sentirem elas mesmas, o que vem acompanhado de significativo sofrimento psicológico.

Comecei a observar que *ser si mesmo*, ou *não ser si mesmo*, estava frequentemente presente nas preocupações não só dos pacientes, mas, também, dos psicoterapeutas. Além disso, passei a constatá-las em textos, tanto literários, quanto acadêmicos, em diversos meios

¹ O construtivismo semiótico cultural é uma perspectiva teórico-metodológica e ética em Psicologia, que tem como foco “o processo de desenvolvimento simbólico individual, no qual as interações eu-outro, que se desenrolam no e, ao mesmo tempo, constituem o espaço cultural, têm papel construtivo principal”. (SIMÃO, 2004, p. 13). Busca, portanto, compreender os processos humanos intra e intersubjetivos que se encontram em constante entrelaçamento e mútua constituição.

de comunicação e em relações sociais em contextos diversificados. *Seja você mesmo* passou a ser uma frase instigante para mim, por ouvi-la com as mais diversas conotações.

No diálogo que se desdobrou ao longo do processo da pesquisa, tentei elaborar respostas para pontos de tensão que emergiram do contato com os textos dos autores selecionados, bem como aprofundar o conhecimento da noção de autenticidade.

É importante salientar que não se trata de inaugurar uma nova concepção de autenticidade e, sim, de uma tentativa de construção dialógica entre as questões com as quais me deparei, e os autores mencionados, Charles Taylor e Ernest Boesch.

No capítulo 1 busquei explicitar: 1) o fenômeno da autenticidade, à maneira como ele despertou a minha atenção; 2) a trajetória pela qual o foco teórico metodológico da pesquisa foi definido; 3) os critérios de escolha dos autores e interlocutores do diálogo sobre a noção de autenticidade; 4) a relevância do tema para a perspectiva construtivista semiótico cultural em psicologia, bem como para aqueles interessados diretamente no tema da autenticidade, ou, ainda, por questões concernentes às relações intra e intersubjetivas, como por exemplo, as questões clínicas.

No último tópico do primeiro capítulo, o foco se voltou para um exame da definição do construtivismo semiótico cultural, com destaque à noção de intersubjetividade. Essa noção se apresenta igualmente importante tanto para o construtivismo, quanto para a noção de autenticidade e, por atravessar de alguma maneira todos os capítulos, ganhou destaque já no capítulo 1.

O capítulo 2 voltou-se para a metodologia da pesquisa. Busquei esclarecer alguns pressupostos que a sustentaram, dentre eles o fato das pesquisas serem resultados de relações dialógicas e de as relações dialógicas implicarem, por sua vez, necessariamente em tensão. Disso se desdobra que a construção do conhecimento é um processo bilateral e, portanto, a interação com os textos é ativa. Adicionalmente, os procedimentos da pesquisa foram descritos e justificados.

Ainda no capítulo 2, busquei explicitar o lugar em que a obra literária de Clarice Lispector ocupa nessa pesquisa, além dos pressupostos acerca da maneira com que a obra da autora é abordada – justificando, assim, o seu papel central como interlocutora no capítulo 5.

O capítulo 3 foi construído em diálogo com parte da obra de Charles Taylor, um filósofo hermeneuta, contemporâneo, que concebe a autenticidade como um ideal moral, de busca por auto-realização, constitutivo da subjetividade do homem contemporâneo. Ao longo

do capítulo, tentei expor minha compreensão de suas idéias, da maneira como pude ir dialogando com elas e, em contrapartida, como eu as pude fazer dialogar com o meu problema de pesquisa. Tentei também esclarecer quem são os interlocutores do autor, entendendo que, assim, se possa compreender com mais profundidade a sua proposta.

O capítulo 4 trata de um diálogo com algumas noções da “Teoria da Ação Simbólica” de Ernest Boesch selecionadas por serem pertinentes à noção de autenticidade. É um capítulo que se desdobra a partir de questões que emergiram do diálogo com a obra de Charles Taylor. A autenticidade pôde ser compreendida, a partir do diálogo com Ernest Boesch, como *mito* e *fantasma*, o que implica em considerá-la como possibilidade de se estar em *devir*.

Na busca de compreender a gênese dessa possibilidade, de se estar em devir, busquei dialogar com a noção de *empatia* de Boesch – que, por sua relevância frente à noção de autenticidade, acabou por ter um lugar de destaque no resultado da pesquisa.

O capítulo 5, que antecede as considerações finais, realiza uma interlocução com alguns excertos da obra de Clarice Lispector, que ilustram e dialogam com a noção de autenticidade. Trata-se de um capítulo que visa olhar para o caminho percorrido em diálogo com a autora.

Foram selecionados excertos do livro “A descoberta do mundo”; o livro “A paixão segundo GH” e o conto “Amor”. Com Clarice Lispector foi possível iluminar alguns aspectos da noção de autenticidade que mereceram destaque por terem sido trazidos à superfície pelo seu impressionante talento para relatar estados interiores e profundos dos seres humanos. Dessa discussão pôde emergir reflexões acerca das possíveis contribuições dessa pesquisa para o construtivismo semiótico cultural em psicologia, bem como os seus limites.

No capítulo 6 procurei refletir sobre possíveis implicações desta pesquisa e desdobramentos futuros.

1 INTRODUÇÃO

1.1 Por que tratar da noção de autenticidade?

A noção de autenticidade passou a fazer parte dos meus questionamentos, inicialmente, em minha prática clínica como psicoterapeuta. Percebia que questões, para mim relacionadas a essa noção, eram centrais em minha compreensão acerca das experiências de alguns clientes. Para a de outros, não me parecia tão relevante, ou apareciam durante breves momentos ao longo do processo.

Buscarei exemplificar² o que chamava a minha atenção, despertando-me inquietações³ com o tema:

Clara afirmou estar em busca de si mesma, sem nunca se encontrar. Não se conhece. Ela disse: “É como uma caça ao tesouro que nunca termina”. Disse também que “sente-se si mesma” em poucos momentos.

Clara estava hoje muito angustiada. Dentre alguns acontecimentos da semana, afirmou ao longo da sessão: “A minha vida não me parece real; estamos todos em um teatro, representando; me perdi de mim mesma e preciso me reencontrar; a minha vida não faz sentido; eu não sei quem sou eu; eu não existo” - dentre outras frases que denotam uma busca por si mesma e por um novo sentido para sua vida. Contou experiências de extremo sofrimento, perda de sentido das coisas, estranhamento de si. Tem buscado solução por meio da arte (pintura e escrita), mas frustra-se ao se perceber no mesmo lugar.

² Para exemplificar o que se destacava para mim na experiência clínica, instigando-me a refletir sobre o tema da autenticidade, selecionei dois trechos de anotações escritos após as sessões de psicoterapia. Alterações foram feitas para a preservação da identidade da cliente.

³ O termo inquietação está sendo utilizado aqui conforme a definição de Simão (2003). Para a autora, a noção de inquietação diz respeito a acontecimentos que ocorrem na dimensão intrasubjetiva, frente à alteridade de outrem.

Em casos como o de Clara, destaca-se a sensação dos clientes de não serem eles mesmos ou de estarem vivendo uma vida irreal. Essa sensação costuma ser explicitada por queixas, tais como, a de estar morto em vida ou vegetando, sensação de vazio, de não se reconhecerem como agentes de suas ações e, ainda, de ausência de sentido na vida.

Outra característica usualmente apresentada por esses clientes é a de estabelecimento de uma relação superficial consigo mesmos e com os outros, que pode ser ilustrada por meio de uma frase dita certa vez por um cliente: “sinto que criei uma fachada, e esta fachada é o que conheço de mim e é também o que as outras pessoas conhecem”.

Outras falas também ilustram essas sensações: “Percebi que a minha casa não era minha, eu não era eu mesma quando a construí; “Sempre fui o filho perfeito: faço tudo de maneira correta, tenho sucesso profissional, constituí uma família, mas sofro por não saber quem realmente sou”. Por outro lado, ao longo de outros processos terapêuticos, pude acompanhar falas tais como: “Sinto que sou mais eu mesma atualmente”, “Estou conseguindo encontrar o meu jeito de ser”, “Aqui eu sinto que posso ser mais eu mesma”, “A máscara caiu”, “Estou começando a viver”.

A partir do que foi ilustrado acima, sobre o teor das experiências dos clientes, alguns aspectos recorrentes que se destacam com relação ao tema que é foco desta pesquisa, qual seja, a questão do sentir-se ou não si mesmo podem ser destacados sucintamente: 1) sentir-se falso, ou a experiência vivida como sendo falsa; 2) sentimento de superficialidade e; 3) sentimentos de vazio, de não existência ou de não ser real.

Acrescento, ainda, as situações cujo estranhamento surgia de minha parte, por perceber que a autenticidade não estava presente nos clientes; embora nem sempre eles próprios indicassem ter consciência desse aspecto. Conscientes ou não, havia a minha participação, a minha presença. Em alguma dimensão havia a minha co-autoria naqueles enunciados e, por isso, também uma dimensão ética em jogo, que me fazia pensar sobre o meu papel com relação a essas questões.

Embora os aspectos éticos do papel do terapeuta acerca das questões da autenticidade não seja o foco nesta pesquisa, esta é uma questão de fundo, um diálogo frequentemente realizado ao longo do processo pelo qual o real foco da pesquisa foi emergindo como figura. Entendo que a reflexão ética quanto ao papel do terapeuta diante das questões da autenticidade, além de ser pano de fundo é, também, uma das justificativas da própria pesquisa.

Assim, esta pesquisa versará sobre questões ainda anteriores à experiência de compreensão e atuação terapêutica envolvendo questões sobre autenticidade na relação com os clientes. O objetivo é fazer um diálogo crítico acerca da noção de autenticidade a partir do diálogo entre proposições de dois autores, o psicólogo cultural Ernest Boesch e o filósofo hermeneuta Charles Taylor, supondo que desse diálogo possa emergir uma compreensão em mim, pesquisadora, acerca dessa noção⁴. O diálogo terá como perspectiva balizadora o construtivismo semiótico cultural em psicologia.

A seguir será relatado brevemente como se deu a trajetória, na qual o problema de pesquisa foi definido.

1.2 Sobre a trajetória inicial da pesquisa

A definição de qual seria o foco desta pesquisa acabou sendo, ela mesma, um processo, pois inicialmente eu partia de uma definição de autenticidade que acabou por se modificar, conforme eu estudava os autores da perspectiva construtivista semiótico cultural.

Partindo de uma definição de autenticidade, à época, aparentemente clara para mim, o objetivo era tentar fundamentá-la e aprofundá-la por meio do diálogo entre teoria e dados empíricos, dados esses que seriam levantados a partir da seleção e análise de anotações realizadas por mim, após as sessões de psicoterapia com os meus clientes. Instigava-me o porquê de algumas pessoas persistirem e outras desistirem de suas buscas por si mesmas, de um lugar no mundo, de algo que pudesse dar sentido às suas existências. A minha pergunta principal dizia respeito à tentativa de compreender e acompanhar o processo por meio do qual alguns clientes, em situações limites, vivendo situações de riscos, conseguiam prosseguir em seus objetivos de transformarem-se, lutando para serem eles mesmos sem sucumbirem a tal ambiente, a ponto de desistirem de seus objetivos.

Contudo, tal questionamento parecia supor certa dicotomia de termos mutuamente excludentes: eu e outro. De um lado havia um sujeito oprimido e, de outro, um ambiente opressor que impedia os clientes de serem eles mesmos.

⁴ Embora ao afirmar que a compreensão a ser construída se dará em mim, pesquisadora, o diálogo com que buscarei construir essa compreensão, tem como expectativa e suposição que se transcenda uma mera construção local e monológica.

Em constante tensão com a nova teoria que eu passava a conhecer, os meus pressupostos foram se transformando. Percebi que, talvez, a minha pergunta inicial fosse fruto de uma crença na possibilidade de independência e, até mesmo, rompimento com o ambiente opressor dos clientes, o que não incluía o outro no entendimento que eu tinha das suas construções simbólicas.

No entanto, para a perspectiva construtivista semiótico cultural, o conhecimento que construímos acerca de nós mesmos e do mundo/outros, no qual e com quem vivemos, é fruto de relação dialógica. Isto significa que o que somos inclui nossas relações possíveis com os outros. Sendo assim, o outro não é mero agente de influência diretamente causal entre partes separadas e absolutamente independentes⁵ - o outro é parte constitutiva do eu.

Obviamente, isto não ocorria de forma clara, e, pessoalmente, eu estava aberta para a reflexão, disponível para novas perspectivas.

Esta abertura implicou em uma transformação gradual na minha forma de compreender a autenticidade. A questão inicial não foi completamente abandonada como pergunta a ser respondida, mas foi abandonada enquanto pergunta de pesquisa, uma vez que a questão passou, então, a ser a busca por uma definição para a noção de autenticidade: o lugar de onde a pergunta era feita estava se modificando.

Nesse momento da pesquisa, os clientes e a minha relação com eles, enquanto terapeuta e pesquisadora foram se tornando fundo. Abandonei esta questão como problema de pesquisa, mas não como algo a ser pensado e elaborado, a partir da reflexão que uma definição da noção de autenticidade poderia gerar como contribuição. A pergunta inicial poderia ser respondida como desdobramento e reflexões posteriores, ou mesmo, concomitantes.

⁵ Trata-se aqui de uma menção à noção de “separação inclusiva” proposta por Valsiner (1998). Em capítulos posteriores buscarei aprofundar esta concepção de relação eu-outro. Por hora é relevante ressaltar que, para o autor, os seres humanos são sistemas abertos: não estão nem totalmente separados, nem em relação fusionada uns com os outros e, sim, em separação inclusiva. Para o autor ambos os extremos (separação total e fusão) levam a alienação e impossibilidade de existência. Veja-se também Simão e Valsiner (2007).

1.3 Da escolha dos autores para a criação de uma compreensão para a noção de autenticidade

A existência de múltiplas perspectivas que buscam compreender os seres humanos no campo da psicologia e, das ciências humanas de forma ampla, é algo com que os psicólogos tomam contato desde o início de suas jornadas no estudo do comportamento humano ou, como preferem alguns, incluindo-me a mim, da subjetividade humana. Diferentes perspectivas ou formas de viver e compreender a vida e o ser humano estão presentes e “convivem”, bem ou mal, na filosofia e particularmente na história do homem moderno e contemporâneo.

Dentro desse quadro de múltiplas perspectivas acerca das questões humanas, tal pluralidade não poderia ser diferente no que diz respeito à noção de autenticidade. Podemos encontrar dentro desta diversidade, desde concepções que propõem a existência de uma completa separação entre eu e outro, definindo a autenticidade como fruto de uma produção puramente individual, até concepções que diluem as relações eu - outro a ponto de tornarem a noção de autenticidade desnecessária, abandonando-a, conforme aponta Marková (2006).

O construtivismo semiótico cultural se opõe tanto à dicotomia, quanto à diluição do eu e do outro nas relações, buscando superá-las. É consenso entre seus autores que o ser humano se constitui por meio da relação com “outros significativos”: tanto pessoas, como outros seres vivos, ambientes e objetos pessoais e coletivos, são constitutivos das construções simbólicas.

Contudo, para além do consenso entre os autores, buscar uma definição para a noção de autenticidade, por meio da maneira com que os autores da área compreendem as relações eu - outro, passou a ser uma difícil tarefa. A compreensão das relações eu - outro apontava para diferentes direções, por meio das quais a noção de autenticidade podia ser abordada, em virtude da própria densidade e complexidade do tema. As diferentes direções sinalizaram a necessidade de definição de um foco pelo qual a noção de autenticidade pudesse ser abordada.

A título de exemplo dessas direções podemos citar dois dos autores selecionados para o diálogo que realizaremos sobre a noção de autenticidade. Ernst Boesch é um autor que nos leva a reflexões mais voltadas para os aspectos intrasubjetivos da constituição do si mesmo. Já Jaan Valsiner nos conduz a reflexões acerca das dinâmicas desta constituição, ao priorizar os aspectos intersubjetivos. Ambas as direções geram caminhos diferentes para reflexões acerca

da noção de autenticidade, direções essas a respeito das quais tomamos como hipótese a possibilidade de serem mais complementares do que excludentes entre si. Contudo, para tanto, é necessário a construção de um diálogo entre ambas, em vez de agrupá-las como num encaixe sem tensão, o que trairia a própria noção de diálogo dialógico que usaremos ao longo da pesquisa.

Além disso, diferentes aspectos da noção de autenticidade podiam ser enfatizados. Por exemplo, eu poderia falar sobre autenticidade enfatizando aquilo que é pessoal, ou seja, singular de cada sujeito. Ou ainda, eu poderia enfatizar a expressão do si mesmo na relação com os outros, entre tantas outras direções que nos foram acenadas ao longo do processo da pesquisa.

Foi assim que um mergulho inicial na obra dos autores do construtivismo semiótico cultural, dentre outros que falavam mais diretamente sobre a noção de autenticidade, trouxe a necessidade de definir as questões norteadoras da leitura e da compreensão que se pretendia criar.

Ao entrar em contato com o trabalho de Charles Taylor, passei a considerar que este seria um autor relevante para a tentativa de um diálogo crítico com autores do construtivismo semiótico cultural sobre a noção de autenticidade. A escolha de Taylor se deu, principalmente, pelo fato do autor considerar que a grande e aparente familiaridade com os temas da identidade e da autenticidade no mundo contemporâneo, bem como suas constantes recorrências nos debates acadêmicos, escondem uma confusão. Para Taylor, tanto a aparente familiaridade com o tema, quanto a sua recorrência nos debates acadêmicos, evidenciam que ainda não compreendemos suficientemente as questões que envolvem as modificações nas formas de construção da identidade na civilização moderna.

A suposição do autor, de que há uma aparente compreensão e familiaridade com o tema, ecoou em mim de forma a me identificar com as suas questões acerca da autenticidade. Ao buscar respaldo para sua definição de autenticidade na história do homem moderno, pude ter uma experiência de sentido com relação ao tema.

Tal confusão, à qual Taylor se refere, tem se mostrado a mim de maneira sistemática nos diálogos que tenho tido acerca do tema autenticidade. Nesses diálogos é comum os interlocutores tomarem tal fenômeno como ora um fenômeno óbvio, “desproblematizando” assim a questão por mim colocada, ora destituindo-a de qualquer importância maior e, portanto, “deslegitimando” sua escolha como foco de um problema de pesquisa. Tal descarte

da questão, seja pela sua obviedade, seja por sua irrelevância, muito me intrigou e, em vez de me conduzir ao abandono do fenômeno em questão, fez só aumentar o interesse por compreendê-lo.

O estranhamento que emergia nesses diálogos não me era totalmente alheio, uma vez que eu mesma já tentava responder questões tais como: Faz sentido falar da noção de autenticidade se compreendo, em concordância com o construtivismo, os seres humanos como estando em constante transformação? (SIMÃO, 2008a, 2011). Como criar uma compreensão para a noção de autenticidade partindo de uma pré-concepção de multiplicidade nas construções intrasubjetivas e culturais? Estaríamos, então, falando de experiências de autenticidade? Estas são algumas questões que o trabalho de Taylor pôde dar conta, pelo menos parcialmente, servindo em muitos momentos mais como um ponto de partida do que como uma resolução do problema.

Estes questionamentos cedo apontaram para a premissa de que a autenticidade deveria ser abordada não como um atributo, ou algo que se tem ou não, mas, sim, como um processo de construção contínua.

Ao abordar a noção de autenticidade como um constructo, contextualizando-a historicamente e definindo-a a partir deste olhar, Taylor não restringe o assunto a um mero enfoque psicológico - individual o que, se assim fosse, o afastaria, inclusive, das proposições construtivistas. Muito pelo contrário, ao mesmo tempo em que propicia uma ampliação do olhar para a questão, Taylor circunscreve limites para que realizemos um diálogo sobre o assunto.

Assim, foram selecionados, a partir de uma compreensão da definição de autenticidade em Charles Taylor, alguns tópicos norteadores considerados instigadores de uma leitura crítica de Boesch, bem como do próprio Taylor. A idéia foi deixar que emergissem pontos de tensão que suscitassem buscas por respostas e aprofundamento da noção de autenticidade, constituindo-se, assim, o ponto principal do objetivo da pesquisa.

Dentre os autores do construtivismo semiótico cultural, foi selecionado para a tentativa de diálogo com Charles Taylor sobre a noção de autenticidade, o autor Ernst Boesch.

Ernst Boesch, conforme já anunciado anteriormente, é um autor preocupado principalmente com a dimensão intrasubjetiva do ser humano como ator em um campo cultural de ações simbólicas. Tanto no que diz respeito à dimensão intersubjetiva e sócio-política, foco principal em Taylor, quanto à intrasubjetiva, foco principal em Boesch, em

ambos os casos estes são aspectos pertinentes à questão da autenticidade e, por este motivo, nortearam a escolha dos autores.

1.4 Da relevância do tema para a perspectiva construtivista semiótico cultural em psicologia

As questões relativas à identidade humana e à busca por auto-definição e constituição da identidade, são temas constantemente revisitados pelos teóricos e continuam sendo uma questão fundamental na contemporaneidade, refletindo, conseqüentemente, na prática de psicoterapia.

Entendo que a tentativa desta pesquisa de se criar uma compreensão para a noção de autenticidade possa ampliar a discussão sobre o tema no construtivismo semiótico cultural em psicologia.

Sendo assim, esta pesquisa justifica-se pela revisitação do tema, a partir da perspectiva construtivista semiótico cultural, e pelo diálogo crítico que se pretende realizar para a compreensão de um fenômeno que tem se apresentado contemporaneamente.

As proposições sobre as relações eu - outro dos autores selecionados, vistos à luz da noção de autenticidade, indicam a importância do tema para o entendimento das relações eu - outro, questão central para o construtivismo semiótico cultural. Conforme pudemos verificar, os autores da área apontam para uma preocupação com o tema, anunciando caminhos para que se possa discuti-lo, embora ainda não tenham se debruçado mais detidamente sobre ele.

Observa-se que, muitas vezes, a noção de autenticidade é usada de maneira “tida como certa”, tanto por profissionais, como no senso comum. Além disso, pude observar que ela é usada de formas diferentes. Essa diversidade e, às vezes, nebulosidade indica que há ainda uma lacuna acerca do tema sobre o qual pretendemos nos debruçar.

A compreensão do fenômeno de “sentir-se si mesmo ou não” (autêntico ou não), ou ainda outras formas de sua presença, tais como, sentimentos de vazio, depressão e irrealidade, indicam maior possibilidade para o entendimento das relações eu - outro.

Suponho, ainda, que esta pesquisa possa contribuir para a compreensão dos processos afetivos, que em tem sido um dos focos de atenção da perspectiva construtivista semiótico-cultural, para a compreensão das relações eu - outro,

Além disso, suponho também, que esta pesquisa possa vir a ter como desdobramento relevância para a área da psicologia clínica, na medida em que estamos discutindo um tema contemporâneo e que, portanto, tem estado presente nos consultórios de psicoterapia.

1.5 Considerações sobre o construtivismo semiótico cultural em psicologia

Olhe, até suponho que nessa frase esteja a verdade. Nada existe que escape à transfiguração... – Corou. – Talvez o segredo esteja aí, talvez seja isso o que eu adivinhei em você... Há certas presenças que permitem a transfiguração.

Clarice Lispector, em “Perto do coração selvagem”

O construtivismo semiótico cultural é uma perspectiva teórico-metodológica em psicologia, que vem buscando focar certos aspectos do desenvolvimento humano suscitados por diálogos entre autores da psicologia e da filosofia⁶. As questões que dão forma a essa perspectiva dizem respeito ao desenvolvimento individual, que tem como papel constitutivo primordial as relações intersubjetivas.

Conforme esclarece Simão (2008, p. 12) a perspectiva construtivista semiótico cultural

vem emergindo na psicologia, especialmente desde as duas últimas décadas do séc XX, a partir de um amálgama transformativo das idéias de George Herbert Mead (1863-1931), Heinz Werner (1890-1964), James Mark Baldwin (1861-1934), Kurt Lewin (1890-1947), Jean Piaget (1896-1980), Lev Semenovich Vigotski (1896-1934), Mikhail Mikhailóvitch Bakhtin (1895-1975), Pierre Janet (1859-1947) e William James (1842-1910). Dentre as abordagens contemporâneas representativas dessa perspectiva estão as de Ernest Boesch e de Jaan Valsiner.

⁶ Para aprofundamentos sobre a relação entre filosofia(s) e o construtivismo semiótico cultural, veja-se Simão (2008), especialmente os capítulos 1, 4 e 5.

A autora aponta no mesmo texto, para o fato de a noção de intersubjetividade ter significativa importância nas proposições dos autores construtivistas e, nas últimas décadas, vem ressurgindo como tema de destaque e debate de autores contemporâneos. Para exemplificar e, ao mesmo tempo, apontar referências para aprofundamentos, Simão (2008a, 2010) refere-se ao periódico *Culture & Psychology* (2003) dedicado especialmente ao tema⁷.

Figueiredo e Coelho Jr (2004), também se dedicaram ao tema. Em diálogo com autores da fenomenologia e da psicanálise, os autores propuseram quatro figuras da intersubjetividade que configuram diferentes maneiras de se estar em relação intersubjetiva.

Assim como a noção de intersubjetividade ocupa lugar de importância nas proposições construtivistas, essa noção é igualmente importante para a noção de autenticidade, conforme ficará evidente ao longo da pesquisa. Por isso, buscarei me deter em algumas noções do construtivismo semiótico cultural à luz da noção de intersubjetividade.

É fundamental para a compreensão do processo de desenvolvimento, a premissa de que ela ocorre na relação com outrem.

Conforme esclarece Valsiner (2008), as relações intersubjetivas tem como característica essencial o fato de serem bidirecionais. Assim, tanto A, quanto B influenciam-se mutuamente. Os sujeitos, participantes da comunicação, formam sistemas de interdependência, os quais se relacionam em *separação inclusiva*, e não em *separação exclusiva*, como é o caso de teorias mais individualistas da personalidade. Por sua vez, os sistemas também se formam por meio de orientações socioculturais.

Para Valsiner, a intersubjetividade é entendida como movimento constante (SIMÃO, 2008a, 2010), caracterizado por negociações e renegociações, de base semiótica. Assim, as pessoas em interação formam um sistema temporário de compartilhamento (entre subjetividades) - o que significa ir para além de si mesmo, em um descentramento que transcende a subjetividade individual (VALSINER, 1998; SIMÃO, 2008a, 2010).

As bases semióticas da construção de conhecimento, de si e do mundo, funcionam como *balizas*, proporcionando possibilidades e, ao mesmo tempo, limites à comunicação intersubjetiva e às transformações na identidade (VALSINER, 2008).

⁷ Para aprofundamento sobre o assunto, veja-se o periódico especial sobre intersubjetividade *CULTURE & PSYCHOLOGY*, J. Valsiner (Ed.), 9 (3), 2003, SAGE Publications, 336p.

Por isso, embora possam existir múltiplas possibilidades de organização semiótica, elas são mais ou menos limitadas - a depender de como se configuram tanto os obstáculos individuais, quanto os contextuais. No entanto, como destaca Simão (2008a, 2010), na acepção de Valsiner as balizas não devem ser entendidas como obstáculos rígidos à ação, mas sim como eventos orientadores das ações dos sujeitos no interjogo das relações intersubjetivas.

Vale salientar que embora a expectativa dos seres humanos seja de simetria e compartilhamento mútuo na relação intersubjetiva, o que se compartilha, segundo Simão (2008a, 2010)⁸, é a fé mútua de que seremos compreendidos pelo outro, em dada comunicação. Essa premissa, de que seremos compreendidos pelo outro, é a própria motivação da comunicação.

A natureza da relação intersubjetiva é, sobretudo, assimétrica. (SIMÃO, 2003, 2007, 2008a, 2010; MÁRKOVÁ, 2006; VALSINER, 1998). Simão (2008a, 2010), ao apresentar as idéias de Marková (2006) aponta para o fato de que a intersubjetividade não envolve somente simetria, mutualidade e reciprocidade, mas assimetria dialógica e tensão.

Em uma direção semelhante, Valsiner (1998, p.33) aponta para a possibilidade de se localizar a *relação dialógica* na *relação intersubjetiva*: “a intersubjetividade é um meta-processo de reflexividade que leva constantemente à criação, manutenção e mudança do sentido pessoal de fundo da atividade dialógica (a figura)”. Isso quer dizer que a intersubjetividade é a base, por assim dizer, para as relações dialógicas.

Por isso, nem toda relação intersubjetiva é dialógica, pois ela assim se caracteriza apenas se houver assimetria e, conseqüentemente, tensão na relação intersubjetiva - o que implica abertura para a alteridade (SIMÃO, 2003, 2007; MARKOVÁ, 2006).

Bakhtin (2008) considera Dostoiévski, um autor da literatura que construiu personagens em inacabamento. De acordo com o autor, o inacabamento é característico da abertura ao diálogo e, conseqüentemente, à alteridade de outrem. Segundo Bakhtin (2008, p. 67)

O homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a forma de identidade: A é idêntico a A. No pensamento artístico de Dostoiévski, a autêntica vida do indivíduo se realiza como que na confluência dessa

⁸ Essa idéia em Simão está fundamentada em Rommetveit (1979).

divergência do homem consigo mesmo, no ponto em que ele ultrapassa os limites de tudo o que ele é como ser material que pode ser espiado, definido e previsto “à revelia”, a despeito de sua vontade. A vida autêntica do indivíduo só é acessível a um enfoque dialógico, diante do qual ele responde por si mesmo e se revela livremente.

Para Bakhtin (2003, 2008), apenas em relação dialógica os seres humanos adquirem verdadeira existência. Somente dessa maneira a linguagem se torna enunciado - ao ganhar expressão a partir da perspectiva de um autor. Por isso, nem toda e qualquer fala ou ação no mundo pode ser considerada dialógica, apenas aquelas expressões simbólicas em condição de comunicação com outrem. O mesmo vale para a comunicação interior, que também pode ser dialógica ou não - característica de momentos em que conversamos conosco mesmo como se fôssemos outro.

Conforme salienta Bakhtin (2003), a assimetria entre perspectivas, em relação dialógica, implica que os seres humanos têm uma visão do outro que o excede. Assim, o significado atribuído ao outro e a si mesmo “é sempre dado pela co-existência ou pelo ser com o diferente” (SIMÃO, 2003, p. 455).

As balizas, no sentido de Valsiner (1998), são construídas numa tentativa de dar sentido à incerteza e à imprevisibilidade do futuro, que são característicos do processo de desenvolvimento dos seres vivos. Por isso, as pessoas se relacionam intersubjetivamente *como... se* (VALSINER, 1998, 2001, 2007) fosse possível algum tipo de previsão do comportamento do outro, do mundo e da própria identidade⁹.

A futuridade ocupa lugar central nas formulações dos autores contemporâneos do construtivismo semiótico cultural¹⁰. Essa noção diz respeito a uma característica essencial da relação intersubjetiva. Como ela será abordada ao longo da pesquisa, deixemos que ela se esclareça na medida em que a leitura avançar, para não incorrer em risco de repetições desnecessárias.

⁹ Mais adiante na pesquisa, no tópico 4.2.1, a noção de futuridade em Valsiner será abordada.

¹⁰ A noção de futuridade é tratada em diversos textos de autores da perspectiva construtivista semiótico cultural em psicologia, como por exemplo, em Boesch (1991); Valsiner (1998, 2001, 2008, 2009); Bakhtin (2003); Simão e Valsiner (2007), dentre outros.

2 METODOLOGIA DA PESQUISA

Como proposta metodológica, para que emergissem pontos de tensão que suscitassem buscas por respostas e aprofundamento da noção de autenticidade, construiu-se um diálogo crítico que emergiu e se desenvolveu de um encontro confrontador entre as questões iniciais da pesquisa, ou seja, daquilo que gerou inquietação na pesquisadora, e cada um dos autores selecionados.

A partir das questões que inicialmente motivaram esta pesquisa, novas perguntas foram surgindo no processo de envolvimento com os textos dos autores da área construtivista semiótico cultural. Nesse processo foram emergindo perguntas que suscitavam mais reflexões acerca do tema.

Sendo a construção do conhecimento um *processo bilateral* e não monológico, a interação com os textos se deu de maneira ativa. A construção de conhecimento como um processo bilateral implica que a relação entre as partes do diálogo ocorre de maneira ativa. (SIMÃO, 2004a). Entendo que as partes do diálogo somos eu, pesquisadora, e os textos dos autores sobre os quais me debrucei. Apesar de o diálogo ter se dado em dimensão intrasubjetiva, a tentativa de mantê-lo dialógico, a partir da emergência de pontos de tensão/inquietação, tem como resultado manter os textos ativos. Ao menos é isso que se almeja aqui.

Assim, não só os textos indicavam caminhos para reflexões sobre a noção de autenticidade, como eu mesma, como pesquisadora levantava novas perguntas acerca desta noção, complexificando para mim as questões que inicialmente motivaram a pesquisa. Essas perguntas, em um primeiro momento, mais pareciam ampliar direções possíveis para se abordar esta noção, do que gerar um caminho que pudesse atender as inquietações iniciais com o tema. Foi assim que passei a ler textos de alguns autores que tratavam diretamente da noção de autenticidade.

É importante salientar que, a esta altura da pesquisa, essas leituras não tinham como objetivo definir totalmente a sua direção, uma vez que eu já tinha uma série de questões que eram parte, tanto da minha relação com os clientes na clínica, quanto da leitura que vinha fazendo dos textos da área construtivista semiótico cultural. Desta forma, entendo que os

dados das pesquisas, no nosso caso, os textos, não devem ser o único e exclusivo orientador do rumo da pesquisa.

Segundo a concepção metodológica que estou assumindo aqui, as pesquisas são resultado de negociações dialógicas entre a seleção de questões instigadoras do pesquisador em sua experiência no mundo, as suas suposições/hipóteses, o método e a teoria. (VALSINER, 2006). Neste sentido, as questões que os pesquisadores formulam são entendidas como parte fundamental do processo de construção do conhecimento.

Dos textos mais específicos, que tratavam diretamente sobre o tema da autenticidade¹¹, Charles Taylor apontou para a possibilidade de atender aos propósitos da pesquisa.

A opção por selecionar Charles Taylor se deu pelos seguintes motivos: a) O autor trata da noção de autenticidade como um constructo, o que se aproxima das proposições construtivistas acerca de como se constituem os sujeitos; b) A sua consideração histórica, sobre a noção de autenticidade, contextualiza-a no universo dos problemas da construção da subjetividade do homem moderno e contemporâneo, favorecendo assim, a compreensão das origens desta temática; c) O autor abre a possibilidade de discutirmos a noção de autenticidade focando tanto os processos afetivos individuais, quanto a intersubjetividade.

Dentre os autores da perspectiva construtivista semiótico cultural, Ernst Boesch aponta para a compreensão dos processos responsáveis pela construção da subjetividade, a partir da perspectiva do próprio sujeito em desenvolvimento. Ao mesmo tempo, considera os processos culturais como canalizadores (possibilitadores e limitadores) das construções simbólicas individuais. Assim, suponho que a perspectiva de Boesch apresenta-se profícua para a compreensão das dinâmicas intrasubjetivas que envolvem a noção de autenticidade.

Além disso, tanto nas concepções de Boesch, quanto nas de Taylor, estão presentes a concepção dialógica de construção de conhecimento/subjetividade, o que se apresenta como convergente com a perspectiva construtivista semiótico cultural. Contudo, as convergências não excluem os pontos de tensão e, portanto, diferenças entre os autores serão abordadas, constituindo justamente a metodologia dialógica pela qual optei para buscar atingir o objetivo dessa pesquisa.

¹¹ Foram lidos textos de autores tais como, por exemplo, Sartre (1987), Trilling (1972), Rogers (1999). E também de alguns comentadores de obras filosóficas, por exemplo, Brinkman (2008).

2.1 Procedimento de leitura e reflexão sobre os textos

Da leitura dos textos de Taylor, emergiram questões sobre sua definição de autenticidade. O critério para a seleção destas questões foi o foco no que, da perspectiva dos autores construtivistas que colocamos em diálogo com as proposições de Taylor, emergia como lacuna, instigando a busca por novas compreensões.

Na perspectiva dialógica do construtivismo semiótico cultural a compreensão é fruto de mediação simbólica. Ela é uma construção e não apreensão de algo existente independentemente das relações que estabelecemos com o mundo.

Entende-se que as construções simbólicas emergem a partir das experiências que, no contato os outros/mundo/textos, ferem as nossas expectativas, gerando inquietação¹², decorrente da lacuna formada entre as expectativas e as experiências vividas. Tal lacuna gera tensão, podendo incitar novas direções compreensivas (SIMÃO, 2003).

A partir do diálogo que foi sendo estabelecido, por meio das questões levantadas após a leitura de Taylor, passei, então, a selecionar as noções que seriam importantes, em Boesch, na tentativa de dar sentido às lacunas que emergiram.

A busca de dar sentido às questões emergentes da leitura de Taylor, por meio dessas noções, também geraram, em contrapartida, novas questões para a perspectiva de Taylor.

Como resultado da experiência de criar este diálogo entre as minhas questões e as propostas desses autores, também me vi confrontada com novas indagações acerca do tema da autenticidade, conforme buscarei explicitar posteriormente.

2.2 Sobre o lugar do texto literário na pesquisa: dialogando com Clarice Lispector

A obra de Clarice Lispector foi utilizada para ilustrar a teoria discutida ao longo dos capítulos.

¹² Sobre as *experiências inquietantes*, veja-se Simão (2003).

Os textos de Clarice foram abordados tal como em Coelho Jr (2007), onde o autor reconhece na obra de Luigi Pirandello expressão estética de experiências constitutivas da identidade. Assim como Coelho Jr (2007), reconheço nos textos de Clarice personagens emblemáticos de experiências de identidade que, desde a modernidade, atravessam a vida das pessoas.

Como é de conhecimento daqueles que se debruçaram sobre a obra dessa autora da literatura brasileira, os seus personagens, frequentemente, revelam inquietações relacionadas ao tema da autenticidade.

Mais do que ilustrar a teoria, busquei também dialogar com os textos de Clarice. Para isso, foram selecionados, de sua obra, excertos de um romance, de crônicas e também de um dos contos da autora. Conforme ficará evidente no capítulo 5, esses excertos expressam de maneira instigante e criativa as questões abordadas ao longo da pesquisa.

À maneira como tratei os textos teóricos, será buscado o que o texto de Clarice possa trazer de contribuições, quando em diálogo com a noção de autenticidade. Potencialmente, lacunas poderão emergir, incitando novas questões e compreensões.

3 CHARLES TAYLOR E A ÉTICA DA AUTENTICIDADE: EM BUSCA DE UM DIÁLOGO

Nesse capítulo busquei dialogar com textos de Charles Taylor, assim como explicitar quem são os seus interlocutores - na tentativa de ampliar o entendimento de sua obra no que diz respeito à noção de autenticidade.

Para o diálogo foram selecionados aqueles textos que se mostraram pertinentes para a definição de autenticidade. Dentre eles, o ensaio “The ethics of authenticity” (A ética da autenticidade), de 2003, foi o texto basilar para o diálogo que se desdobrou nesse capítulo, levando-me a buscar outros textos da obra do autor, para que noções-chaves à compreensão da noção de autenticidade fossem aprofundadas.

Para Taylor (2003), autenticidade é um ideal moral constitutivo da subjetividade do homem moderno, que acabou sendo distorcido pelo homem contemporâneo, com consequências drásticas nas relações afetivas e sociais.

Taylor (2003) aponta que a principal característica do ideal moral de autenticidade é a busca por auto-realização. Suas reflexões sobre a autenticidade situam-se, principalmente, no âmbito sócio-histórico e político, no qual a emergência da busca pela auto-realização, ou seja, pela autenticidade, surgiu e se desenvolveu. O autor tenta explicitar as implicações das tentativas contemporâneas de se atingir a autenticidade e, também, de combatê-la.

Ao longo do ensaio, Taylor enfatiza o fato de a autenticidade ser buscada de forma contraditória, pois, na sociedade contemporânea, as tentativas de autorrealização estão marcadas pelo *individualismo* (sobrevivência individual)¹³ e pela primazia da *razão instrumental*¹⁴. A contradição se dá, argumenta Taylor, porque tanto o individualismo quanto a primazia da razão instrumental deturpam o ideal moral de autenticidade, em vez de o atingirem, embora criem uma ilusão de que a tão almejada autenticidade esteja sendo

¹³ Taylor refere-se a um individualismo acentuadamente autocentrado, característico das transformações da subjetividade do homem moderno, somado à valores contemporâneos, como por exemplo, o liberalismo e o consumismo. Esta questão será aprofundada no próximo tópico (3.1).

¹⁴ Razão instrumental é o nome dado por Taylor para caracterizar uma forma de relação distanciada com o outro, cujas relações intersubjetivas são secundárias aos objetivos estritamente pessoais e autocentrados. Segundo essa acepção do autor, o outro é mero instrumento para a obtenção de fins individuais. Essa questão será desenvolvida no tópico 3.2.

conquistada. Envolto em valores narcisistas, ou autocentrados, o homem contemporâneo está, em grande medida, submerso no que o autor chamou de “cultura da autenticidade”.

Taylor aponta para o fato de ter sido criada uma invisibilidade acerca do tema da autenticidade, apesar de ser incessantemente buscada pelo homem contemporâneo. Isso porque, aqueles que a defendem, descartam a idéia de que algumas formas de vida são mais elevadas do que outras, apoiando-se na crença de que cada um tem o direito de agir de acordo com os seus próprios valores, sem influência de nenhum ideal moral. Taylor aponta que, paradoxalmente, esta argumentação é um ideal moral em si mesmo - entretanto, o seu caráter relativista torna-o inquestionável e, por assim ser, contribui para o silêncio em torno do tema.

Cabe aqui esclarecer o que Taylor entende por ideal moral. Ele define como sendo a imagem da melhor e mais elevada forma de vida de uma dada época e cultura: um bem maior almejado, pelo qual as pessoas dedicam grande parte da sua existência. Os ideais morais de uma cultura definem a seleção dos temas que serão parte das preocupações das pessoas de uma determinada época. Assim, as questões sobre as quais o homem deve dedicar-se, em cada época, surgem com determinadas características - os ideais morais “oferecem um padrão para aquilo que podemos desejar”. (TAYLOR, 2003, p. 16).

Para Taylor (2004), os ideais morais, de natureza tácita, ultrapassam o contexto imediato de uma dada situação. Além disso, por também serem de natureza ampla, os ideais morais não são passíveis de uma clara delimitação de suas características, sendo impossível definição única e inequívoca para eles.

Conforme Taylor (2003) esclarece, os ideais morais formam um fundo por meio do qual o mundo adquire sentido. Para o autor, os ideais morais nos antecedem e, por outro lado, somos também agências. Embora a pré-existência de um fundo de significação seja uma facticidade, a relação entre fundo e agência é dialógica (TAYLOR, 2004). Disso implica que não há plena determinação de um sobre o outro.

A compreensão da autenticidade como ideal moral, com suas raízes na modernidade, é o objetivo do ensaio *The ethics of authenticity* (A ética da autenticidade). Segundo Taylor (2003), esse ideal é válido e deve ser buscado. Porém, não pelas formas distorcidas que o homem contemporâneo tem tentado alcançá-lo - ingenuamente, por parte de seus defensores, que não refletem criticamente sobre a questão e, cegamente, pelo posicionamento de seus oponentes, por entenderem que nenhuma solução possa ser vislumbrada com relação aos problemas que o homem contemporâneo tem enfrentado.

Taylor entende que os oponentes são aqueles autores que, diferentemente dele, criticam o que ele chama de cultura da autenticidade, de forma a excluir qualquer possibilidade de diálogo com o tema: fala-se contra o tema. Seu posicionamento quanto a esta postura é de que o assunto permanece, assim, fora do campo de uma compreensão aprofundada, pela interdição mesma à tematização.

Conforme tenta esclarecer, os autores oponentes da cultura da autenticidade remontam a Marx e a Weber. Ao partirem do pressuposto de que somos “empurrados” na direção de determinadas forças morais, afirmam que nada podemos fazer contra isso. Para Taylor (2003), aos oponentes da cultura da autenticidade, cabe criticar as graves consequências de se estar em tal cultura, mas uma vez submerso nada pode ser feito para minimizar ou sanar os danos gerados por tais “forças”. Para Taylor (2003), os oponentes da cultura da autenticidade, ao desprezarem-na, adotam um posicionamento que não contribui para a retirada do tema da obscuridade, bem como para a busca de soluções para a atual situação do homem contemporâneo com relação a essas questões.

Partindo de uma visão crítica dos pólos opostos: quais sejam, os defensores da cultura da autenticidade e os seus oponentes, Taylor cria uma proposta, de base dialógica, para tentar ampliar a compreensão acerca dos problemas enfrentados pelo homem contemporâneo.

Nos próximos dois tópicos, tratarei do que Taylor elege como sendo as duas principais características da cultura da autenticidade: o individualismo e a primazia da razão instrumental nas relações intersubjetivas. Buscarei uma compreensão sobre como, para o autor, essas duas formas de estar no mundo acarretam, como consequência, um mal estar generalizado ao homem contemporâneo.

Seguindo o caminho trilhado por Taylor, é a partir de um olhar crítico sobre esses aspectos que se pode buscar uma nova maneira de compreender a noção de autenticidade.

Assim, nos tópicos subseqüentes, tratarei da alternativa proposta pelo autor à problemática levantada, bem como das questões que a proposta de Taylor sobre a noção de autenticidade suscitou.

3.1 A cultura da autenticidade: o individualismo

Iniciarei com o que Taylor entende como sendo as origens das preocupações com a autenticidade e de como ela tem sido buscada pelo homem contemporâneo.

A cultura contemporânea da autenticidade é produto de dois movimentos que surgiram na modernidade, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, a saber, o Iluminismo e o Romantismo. Esses movimentos desenvolveram-se de forma paralela, conforme aponta Figueiredo (2007), tendo o segundo surgido como uma crítica ao primeiro. Resumidamente, o Iluminismo assenta-se nas ideias individualistas e racionalistas de Descartes e Locke, enquanto o Romantismo entra em conflito tanto com o racionalismo quanto com o atomismo preconizados pelo Iluminismo. Ambos os movimentos formaram amplamente o entendimento de homem e de mundo da época, e suas formas conflitantes passaram a fazer parte da subjetividade do homem moderno. É desse conflito que nasce propriamente o ideal moral de autenticidade, conforme a proposta de Charles Taylor.

Ao criticar o ideal Iluminista, o Romantismo do século XVIII acaba por cair em outro tipo de individualismo (que irá fazer parte da cultura da autenticidade, mas já revestido de novas características, ou seja, com um autocentramento acentuado). Passa-se a criticar o conhecimento entendido como um problema de cálculos e mensuração, feitos por uma mente desengajada da afetividade. A moralidade começa a ser entendida como um problema de ordem afetiva, ou seja, pautada na intuição, em nossa “voz interna” (TAYLOR, 2003, p. 26). O Romantismo reivindicará um retorno à natureza dentro e fora de nós, àquilo que nos foi tirado pelo ideal de previsão e controle racional do mundo e das relações, valorizando a expressão do que temos de mais profundo interiormente. Nesse sentido, a autenticidade é uma meta a ser atingida através de sermos verdadeiros conosco mesmos.

Taylor enfatiza o fato de o Romantismo, em sua origem, estar ligado às questões da moralidade, ou seja, às preocupações com o bem e o mal, o certo e o errado. Entendia-se que, ao entrarmos em contato com a nossa voz interior, ou seja, com os sentimentos, saberíamos distinguir a melhor direção a ser tomada, a coisa certa a fazer - forma esta muito diferente da autenticidade defendida no mundo contemporâneo, que se encontra desvinculada das questões morais e éticas.

Taylor toma Jean Jacques Rousseau como paradigmático na teorização do Romantismo do século XVIII. Seu pensamento ilustrou e, ao mesmo tempo, deu continuidade a uma ideia que já vinha sendo parte das preocupações morais em sua época: a de que para se ter uma vida boa é necessário conectar-se com o mundo interior. Rousseau entendia que “A nossa salvação moral vem da recuperação do contato moral autêntico conosco mesmos”. (TAYLOR, 2003, p. 27). A esse contato autêntico e profundo, entendido como fonte de alegria e contentamento, Rousseau deu o nome de “le sentiment de l’existence”.

Essa ideia, em conjunto com outra ideia proposta por Rousseau – a de liberdade autodeterminada - foi precursora da cultura da autenticidade. Taylor aponta que, contemporaneamente, ambas ora caminham juntas, ora separadas, fundamentando, em grande medida, as distorções apresentadas pelo homem contemporâneo em relação ao ideal moral de autenticidade.

Originalmente, a busca pela autenticidade foi marcada pelo individualismo. Contudo, o individualismo da cultura da autenticidade é caracterizado por um autocentramento, abandono, ou até mesmo pela não percepção daquilo que transcende o self, ou seja, daquilo que entendemos como sendo importantes questões/temas da humanidade. Dentre os temas mais importantes, Taylor elege a política, a história, a religião e o outro.

Da perspectiva da cultura da autenticidade, parte-se, portanto, do pressuposto tácito de que cada um possui o direito de agir conforme os seus próprios valores definidos individualmente, o que, por sua vez, conduz o sujeito à melhor forma de se levar a vida. Estes valores são baseados no que se entende como melhor ou mais importante, não devendo ou necessitando serem questionados devido à crença de que os valores de cada um devem ser respeitados. Assim, deve-se buscar a auto-realização sendo verdadeiro consigo mesmo, com seus próprios valores, definidos conforme critérios absolutamente individuais. Desta forma, o autocentramento aparece sob a forma de um relativismo, pois, em nome do respeito aos valores do outro, cria-se um individualismo em que a diversidade é possível, mas os diferentes valores (sujeitos) não dialogam entre si - nem na direção do consenso, nem tampouco da tensão.

Segundo Taylor, esse relativismo individualista é um profundo equívoco: ele gera alienação em decorrência do desligamento e descompromisso com importantes questões que transcendem o self.

Para o autor, o individualismo é vivido por muitos como uma liberdade conquistada pelo homem moderno. Poucos desejam um abandono de tal conquista e um retorno aos tempos anteriores a ela. Defende-se que muitos padrões sociais e morais de conduta ainda restringem a liberdade de “sermos nós mesmos”. Contudo, a liberdade à luz dos valores individualistas gera consequências, tais como a perda da dimensão heróica da vida, por não haver uma grande causa pela qual lutar, viver ou morrer; um estreitamento e empobrecimento de sentido da vida e uma despreocupação com os outros e com os acontecimentos políticos e sociais.

De forma ambígua, o que se entende como sendo liberdade tem produzido, ao mesmo tempo, sentimentos de insegurança com relação à identidade e às tentativas de amenizá-la. Diante de muitas possibilidades que esse tipo de liberdade oferece, o homem acaba por buscar referências seguras pelas quais possa guiar sua vida. Assim, acaba recorrendo aos gurus e livros de auto-ajuda, dentre outros recursos presentes na nossa cultura que dizem às pessoas o que elas devem fazer para atingirem a auto-realização.

Taylor aponta que muitos autores se opõem completamente à busca de auto-realização, ou seja, da autenticidade, por entenderem-na apenas por meio de um olhar liberal. Para o autor, eles não estão reconhecendo que por trás desta busca há um poderoso ideal moral. Segundo Taylor (2003, p. 15) “o ideal moral por trás da auto-realização é ser verdadeiro consigo mesmo, em um entendimento especificamente moderno do termo”. Esse ideal moral será defendido por Taylor como válido e importante, se buscado de forma a não contradizer a verdadeira condição humana, que não pode prescindir do outro.

Por isso, as formas auto-indulgentes e narcisistas, presentes na maneira pela qual a busca por auto-realização é efetivada em grande medida pelo homem contemporâneo, ou seja, pelos defensores da cultura da autenticidade, trazem consequências drásticas às pessoas, como por exemplo, o estreitamento e empobrecimento da vida, tornando-a superficial e vazia de sentido. Para Taylor, tanto os críticos quanto os defensores da cultura da autenticidade estão impossibilitados de reconhecerem o ideal moral por trás da busca por auto-realização.

Em suma, Taylor faz uma distinção entre a cultura da autenticidade, ou seja, a maneira que a autenticidade tem sido buscada contemporaneamente, e o ideal moral de autenticidade, cuja origem se deu na modernidade e era parte do campo da moral e da ética. O autor discorda tanto dos defensores, quanto dos críticos da cultura da autenticidade. Os defensores, no extremo narcisista, estão submersos em valores que os desligam do outro, ou seja, daquilo que

transcende o self. Por outro lado, os críticos da autenticidade acreditam que nada pode ser dito àqueles que estão submersos nesta cultura, devido às crenças do pólo narcisista de caráter relativista e liberal¹⁵, segundo as quais os valores de cada um devem ser respeitados sem que haja nenhuma interferência nessas “escolhas” individuais, nem mesmo para serem colocadas em discussão ou questionamento.

Os críticos enxergam o grande equívoco de se estar submerso nesses valores, com o que Taylor concorda. Por outro lado, Taylor concorda também com os defensores da cultura da autenticidade, no que diz respeito à possibilidade de busca por auto-realização - porém, não da forma como ela tem sido almejada. O autor salienta que ambos os posicionamentos não estão considerando aquilo que o ideal moral por trás desta noção pode ter de elevado e benéfico para a vida e bem estar do homem contemporâneo.

Assim, Taylor defende o ideal moral de autenticidade como busca por autorrealização, mas de forma diferente das formas atuais do extremo narcisista ou autocentrado, que distorcem e lançam o homem para longe da ligação com importantes valores sociais, históricos e culturais: daquilo que transcende o self.

3.2 A cultura da autenticidade e a primazia da razão instrumental nas relações intersubjetivas

Segundo Taylor, os sujeitos submersos no individualismo da cultura da autenticidade buscam a autorrealização concebendo o outro de maneira meramente instrumental. Tomar o outro como instrumento, nesta cultura, significa que as relações intersubjetivas são secundárias aos objetivos puramente pessoais - o outro é usado como meio para se atingir esses objetivos, definidos de forma autocentrada. Como consequência, Taylor chama a atenção para o fato de que esse tipo de busca por autenticidade, fundada na modernidade, somada aos valores liberais, distancia os sujeitos da relação com os outros.

¹⁵ Taylor (2003) a partir de Rawls, Dworkin e Kymlicka refere-se a um liberalismo neutro, que tem como característica principal a defesa da neutralidade com relação ao que constitui uma vida boa. O autor ressalta que, embora os defensores do liberalismo neutro sejam contrários ao relativismo, suas teorias acabam por retirar a discussão moral do âmbito do debate político.

Buscando explicar as origens deste tipo de relação, Taylor aponta para as mudanças implicadas pela crença na liberdade individual. Segundo o autor, nas sociedades pré-modernas ocidentais (anteriores ao Iluminismo e ao Romantismo dos séculos XVII e XVIII), a crença em uma ordem cósmica disposta hierarquicamente refletia-se na maneira como a sociedade se organizava, também hierarquicamente. A mobilidade social e dos padrões de conduta nas relações com o outro era significativamente menor se compara à da sociedade contemporânea. A crença na liberdade individual, ao lado da descrença na ordem estável do universo e da sociedade, lançou o homem no que Taylor (2003, p. 3) chamou de “desencantamento com o mundo” e com as relações intersubjetivas. Isso porque a razão como instrumento passa a ser consideravelmente mais usada para o conhecimento de si, do outro e do mundo. Antes concebidas como partes de uma estrutura sagrada, a organização social, as coisas e criaturas do mundo passaram a ser considerados como instrumentos para a concretização de projetos individuais dos sujeitos, agora “livres”, para seguirem suas vozes interiores.

Desta forma, o aumento do uso da razão instrumental, culminou em um desencantamento com o mundo e com as relações, sentimento esse que, na sociedade contemporânea, apresenta-se em ascensão na medida em que as relações se tornaram cada vez mais transitórias, pois se modificam conforme interesses momentâneos.

A identidade num mundo não mais préordenado precisa ser constantemente construída e reconstruída. De acordo com Bauman (1998, p. 23), por exemplo, o sujeito

tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriantes experiência.

Na busca destas experiências, o outro é apenas instrumento para obtenção de objetivos e prazeres individuais. O homem contemporâneo vive, segundo Bauman (1998, p. 26), “[...] num estado de permanente pressão para se despojar de toda interferência coletiva no destino individual [...]”. Assim, as relações intersubjetivas, assentadas nesta cultura e respaldadas pelo liberalismo e pelo consumismo são, em grande medida, descompromissadas, temporárias e superficiais, gerando uma compreensível desconfiança nas relações, pois conforme aponta

Bauman (1998, p. 36), “neste mundo, os laços são dissimulados em encontros sucessivos, as identidades em máscaras sucessivamente usadas, a história da vida numa série de episódios cuja única consequência duradoura é a sua igualmente efêmera memória”.

Segundo Taylor, há uma ilusão criada pela crença na liberdade individual, de que ela leva a sentimentos de plenitude e satisfação. Em uma diferente direção para esse tipo de expectativa, o autor aponta para a ocorrência de um “estreitamento” da identidade e perda de sentido na vida: o oposto do que está sendo almejado. As constantes construções e reconstruções da identidade acabam por inviabilizar uma base sólida, que permitiria consistência e permanência nas relações. Segundo Bauman (1998), os meios de comunicação culturais incentivam os sujeitos a construírem as suas identidades de maneira sólida e resistente. Contudo, esse incentivo se apresenta como uma contradição, na medida em que a solidez se torna mais uma desvantagem do que uma qualidade, por diminuir a mobilidade dos sujeitos. Assim, há também outro incentivo, contrário ao primeiro: de que os sujeitos devem se despir de suas identidades e se libertarem das amarras que restringem o movimento constante.

Nesse movimento constante em que foi lançado o homem contemporâneo, o compromisso com o outro ficou comprometido. Bauman (1998) faz uma analogia entre este tipo de identidade, referida anteriormente, com a imagem do turista. O autor salienta que é característico da vida do turista não chegar, não planejar de maneira preocupada. É também parte da vida do turista não se envolver com as pessoas dos lugares pelos quais passa. Além disso, as relações intersubjetivas, quando ocorrem, “são mediadas por ferramentas tecnologicamente produzidas e que podem ser compradas no mercado. Na ausência de tais ferramentas, as parcerias e grupos se desintegram” (BAUMAN, 1998, p. 35). Com isso, Bauman está chamando a atenção do leitor para ao fato de que as relações, permeadas pelo consumismo, levam a busca do outro como meio para obtenção de prazer.

Em uma direção similar, Taylor aponta que a primazia da razão instrumental nas relações intersubjetivas leva os sujeitos, que estão submersos na cultura da autenticidade, a se relacionarem buscando maximizar os resultados de seus objetivos, não se valendo de outro tipo de relação com o outro. Taylor alerta para o perigo de diferentes situações serem determinadas pela análise de custo-benefício e eficiência, sendo o grau da eficiência medida pelo resultado rendoso. Nesses casos, os fins justificam diferentes meios, contanto que se chegue aos objetivos desejados.

Segundo Taylor, tratar os objetos do mundo como instrumento para projetos individuais foi libertador para os seres humanos. Por outro lado, dar sentido ao mundo apenas a partir dos critérios da relação instrumental, tem levado à perda da liberdade individual e grupal, porque grande parte da existência humana não é determinada pela lógica instrumental. Esta é uma das razões do estreitamento da vida e da identidade dos sujeitos da cultura da autenticidade, apontadas por Taylor e, também por Bauman, ao analisarem a identidade do homem contemporâneo¹⁶.

A cultura da autenticidade, cuja contínua transformação da identidade e as relações instrumentais são desejadas e buscadas prioritariamente, conta com uma supressão ou negação dos horizontes de significação, ou seja, o fundo sobre os quais as coisas adquirem importância. Assim, para Taylor (2003, p. 38), “a autenticidade não pode ser defendida de maneira a gerar um colapso dos horizontes de significação”.

As implicações de se excluir a história, os ideais morais e tudo aquilo que transcende o desejo individual, além do desencantamento com as relações, implica no que Taylor chamou de “automalogro” na construção da identidade.

Nesta direção, Bauman (1998) salienta que os sujeitos da sociedade contemporânea apresentam uma crônica falta de recursos para construir suas identidades de maneira consistente. Uma das importantes razões para a falta de recursos é, para Bauman, a facilidade dos sujeitos se esquecerem das histórias vividas e, em última instância, de si mesmos, devido à contínua adaptação às novas pessoas e situações, que devem entrar e sair incessantemente de suas vidas, conforme os interesses em jogo.

Nesse sentido, Bauman propõe que a imagem que os sujeitos possuem de si mesmos é uma “coleção de instantâneos” (BAUMAN, 1998, p. 36). Esses “instantâneos” caracterizam-se mais por significados individuais e autocentrados, no sentido proposto por Taylor, do que tentativas de sequer serem buscados os instantâneos de outrem¹⁷.

¹⁶ Bauman (1998) chama sociedade pós-moderna, ou pós-modernidade, o que Taylor (2003) entende como sendo a sociedade contemporânea. Apesar das diferentes nomenclaturas, ambos estão se referindo aos tempos atuais. Fica evidente, no trabalho de ambos os autores, que a sociedade pós-moderna ou contemporânea é marcada por modificações nas relações intersubjetivas e na identidade, a partir do intenso desenvolvimento da tecnologia e expansão do consumismo capitalista.

¹⁷ Cabe salientar que, embora os autores, Taylor e Bauman, estejam convergindo em suas proposições, ao menos na maneira como foram abordadas aqui, ambos divergem em um ponto importante, mas que não caberia aprofundamento neste momento da pesquisa. Trata-se de como os autores compreendem o que seria uma “saída” para a situação do individualismo da sociedade contemporânea. Para essa discussão, veja-se em Bauman (1998) o último capítulo: “Posfácio: a última palavra – e ela pertence à liberdade”. O posfácio referido

As relações instrumentais, ao culminarem no desencantamento com o outro, podem carecer de algo fundamental para a constituição da identidade: do reconhecimento do outro como diferente. Segundo Taylor, a necessidade de reconhecimento do outro como diferente é parte da condição humana em todas as épocas e culturas. Contudo, tornou-se uma questão a ser problematizada apenas a partir da modernidade, quando as condições para que o reconhecimento se dê tornaram-se passíveis de falhas.

Taylor aponta para uma nova maneira de busca de reconhecimento, diferente das sociedades pré-modernas, cujos papéis sociais não são mais centrais para a definição de quem somos. Mais do que sermos definidos pelos papéis desempenhados socialmente, valoriza-se a descoberta de uma maneira original de sermos nós mesmos. Dá-se, assim, preferência a uma identidade gerada intimamente mais do que às categorias sociais, tomadas como certas, nas sociedades pré-modernas. É esse sentido que o reconhecimento pode falhar, pois deve ser conquistado constantemente nas relações com o outro e, nem sempre, as condições para que o reconhecimento ocorra estão presentes, conforme pudemos constatar ao nos debruçarmos sobre as configurações contemporâneas das relações intersubjetivas. Devido à perda do lugar seguro sobre no qual a identidade possa ser construída, as questões sobre quem somos passam a vir à tona como questionamentos prioritários do homem moderno e, principalmente, contemporâneo.

O individualismo autocentrado e as relações instrumentais são incompatíveis com a necessidade, inerente à condição humana, de ser reconhecido pelo outro. No entanto, Taylor aponta que o desenvolvimento do individualismo nessas direções é uma distorção do que ele entende como sendo a proposta original da autenticidade como um ideal moral.

O individualismo, segundo Taylor, propõe um modelo de vida em sociedade, cujos direitos de igualdade e reconhecimento de diferentes formas de ser devem ser garantidos a todos os cidadãos. Por outro lado, o espaço para essa construção contemporaneamente situa-se na esfera íntima, e nas relações amorosas. Esse espaço de construção é de fundamental importância, uma vez que o reconhecimento não mais é dado como certo nas sociedades pré-modernas. O autor propõe que no nível social, o direito comum a todos de constituírem-se como identidades diferentes entre si, não deve ser apenas garantido pelos procedimentos legais, pois essa forma de entendimento da igualdade incorre no relativismo que tem

aborda, entre outras questões, a insuficiência de propostas como a de Taylor para solucionar os problemas do homem contemporâneo – incitando, a partir de uma perspectiva Levinasiana, reflexões sobre a solidariedade.

fundamentado as relações intersubjetivas contemporâneas. Para Taylor (2003, p. 52), “o reconhecimento da diferença, como a autoescolha, requer um horizonte de significação, neste caso, um horizonte compartilhado”. O compartilhamento a que Taylor se refere, para além dos procedimentos legais, deve incluir a participação na vida política. Pode-se entender que o autor clama por uma dimensão ética da autenticidade.

No que concerne à esfera íntima, as relações intersubjetivas não podem ser meramente instrumentais. Taylor salienta que as tentativas de autorrealização nesta direção são ilusórias quando não há um reconhecimento de um horizonte de significação para além do autocentramento.

As relações instrumentais da cultura da autenticidade, ao excluírem o outro e os horizontes de significação, retiram o ser humano de sua condição dialógica, fundamental para a constituição da identidade, conforme veremos a seguir.

3.3 Condição humana e autenticidade

Taylor fundamenta-se em Mikhail Bakhtin e George Mead para definir a condição humana como dialógica. Segundo Taylor, a definição de quem somos implica em podermos encontrar o que é significativo em nossa relação com os outros.

Embora o autor não aprofunde a sua concepção de condição humana dialógica, ao menos no ensaio sobre a autenticidade, a forma com que o autor a aborda indiretamente, parece aproximar-se significativamente dos autores do construtivismo.

De acordo com Linell (2009) as teorias dialógicas entendem que existimos no mundo em relação de interdependência com os outros. De acordo com o dialogismo, a autonomia absoluta dos sujeitos de seu meio cultural não é possível, embora em algumas culturas a autonomia seja maior ou menor.

Assim, mais do que ter um papel central na constituição da identidade/self, somos orientados para o outro. Neste sentido, o outro completa as nossas ações simbólicas. Outra

característica importante diz respeito, além da impossibilidade de autonomia ou separação absoluta entre eu e outro, à impossibilidade de fusão na relação¹⁸.

Para os sujeitos submersos no que Taylor chama de “cultura da autenticidade” incluir o outro significa o mesmo que limitar a liberdade humana. Contudo, a definição do que é significativo não pode fundamentar-se, tal como nesta concepção, apenas em uma decisão ou sentimento pessoal. A definição de quem somos não pode excluir o outro, o contexto social e a história pela qual as coisas adquirem importância para nós. Segundo Taylor (2003, p. 41)

[...] eu posso definir a minha identidade apenas contra o fundo das coisas que importam. Porém a história, a natureza, a sociedade, as demandas por solidariedade, tudo a não ser o que encontro em mim mesmo, eliminaria todos os candidatos àquilo que importa. Apenas se eu existir em um mundo no qual a história, ou as demandas da natureza, ou as necessidades dos meus companheiros seres humanos, os deveres, ou o que chamamos de Deus, ou algo dessa ordem tiverem importância de cidadania crucial, posso definir uma identidade para mim que não seja trivial. A autenticidade não é o inimigo das demandas que emanam além do self; ela supõe tais demandas.

Ao tentar suprimir aquilo que transcende o homem, o que está para além de seu mundo interno, cria-se uma tensão pelo fato de que aquilo que está sendo buscado, a autorrealização, não estar sendo encontrado.

Taylor aponta para o grande esforço e violência realizada ao se subestimar a importância do outro na formação da identidade - os nossos desejos e aspirações só adquirem sentido e nos são acessíveis por meio das e nas relações com os outros - eles são internalizados e constituem a nossa identidade, ou seja, quem nós somos. Excluir as relações com o outro e tudo aquilo que nos transcende é destruir as condições de se concretizar a autenticidade enquanto um ideal moral.

O ideal moral de autenticidade requer que passemos a descobrir e articular a nossa identidade na relação com o outro de maneira auto-referencial. Para Taylor, embora a autenticidade demande esse autocentramento, será buscada uma saída do individualismo extremo. A autenticidade é auto-referencial em sua forma, ou seja, os nossos objetivos devem buscar um preenchimento dos nossos desejos e aspirações, mas não necessariamente no nível

¹⁸ Posteriormente retomarei essa característica fundamental da maneira com que o construtivismo semiótico cultural compreende as relações dialógicas.

de conteúdo. Isso quer dizer que os objetivos das ações, sempre individuais, podem conectar-se a algo para além dos desejos pessoais.

Taylor (2003, p. 91) sustenta a sua posição afirmando que “talvez não seja um acidente que no período Romântico o sentimento de existência e o sentimento de pertencimento à natureza estivessem relacionados”. Assim, a autenticidade definida como *sermos verdadeiros conosco mesmos*, apenas será alcançada plenamente, se os objetivos auto-referenciais estiverem relacionados com um todo mais amplo.

Entendida assim, a autenticidade aponta para a responsabilidade individual e, por isso, segundo o autor, abre espaço para um modelo de existência mais rico. Ela permite o desenvolvimento de uma importante potencialidade humana, que é a possibilidade de elaborarmos as nossas opiniões e crenças pessoais de forma mais autônoma e responsável; além de modificações sociais importantes serem alcançadas.

3.4 Ontologia e agência moral em Taylor

Há um profundo diálogo entre Taylor e a tradição hermenêutica evidenciado na sua concepção de que os seres humanos são seres que se auto-interpretam. No entanto, a ênfase nas questões morais, implicadas na auto-interpretação, é maior na obra de Taylor do que na de outros autores da tradição hermenêutica (SMITH, 2004).

Seguindo a tradição hermenêutica de Heidegger, Taylor define os seres humanos não apenas como capazes de interpretar o mundo, mas a si mesmos. Assim, para o autor, há uma relação entre hermenêutica e ontologia. Consequentemente, ser uma pessoa é mais do que se ter autoconsciência (SUGARMAN, 2005), pois o que nos caracteriza como seres humanos, diferenciando-nos de outros seres vivos, é o fato de estarmos envolvidos em avaliações sobre quem somos e da futuridade, no sentido de devir – ou seja, com a dimensão dos valores morais.

A dimensão moral e o universo interpretativo são estreitamente relacionados para o autor. Essa relação implica em transcendência de si, já que há a possibilidade humana de deliberação sobre quais valores são ou não significativos - embora limitada pelo fundo de significação que é parte de uma dada época, história e cultura. De acordo com a perspectiva

de Taylor, a autenticidade demanda que se tenha escolhas morais como base das experiências humanas. São essas escolhas que devem sustentar as nossas experiências no mundo – tal base esta mais presente enquanto tema de relevância do homem ocidental, desde a modernidade.

Sugarman (2005, p. 806), a partir de sua compreensão de Taylor, entende que

a nossa preocupação pelo que dá significado e valor à vida humana, e a nossa tentativa de expressá-la, pode mudar quem somos pelo aprofundamento do sentido do que nós acreditamos ser bom. Essa preocupação, nossa habilidade de revisar nossos objetivos e nós mesmos através de articulação e da nossa comunalidade com outros, são ingredientes para gerarmos novas e significativas possibilidades de identidade.

Cabe lembrar, que a limitação da possibilidade de se deliberar acerca de quais valores são significativos ou não é relevante para a maneira como se está compreendendo a autenticidade. Não considerar o horizonte de significação, a história e o que é considerado importante, em uma dada época e cultura, é incorrer no relativismo que vem afastando as pessoas do ideal moral de autenticidade - questão essa já discutida anteriormente nesse capítulo.

Abbey (2004) salienta que, para Taylor, as auto-interpretações são estruturadas tanto em um plano vertical, quanto horizontal. Segundo o entendimento da autora, verticalmente, as auto-interpretações são fundamentadas no que é considerado de maior ou menor significado ou importância ética. Horizontalmente, as auto-interpretações referem-se ao passado, relembado e reinterpretado, bem como ao futuro projetado.

Se a autenticidade, para Taylor, diz respeito a agir de acordo com os próprios sentimentos, com aquilo que importa no âmbito dos ideais morais, é parte da escolha e da avaliação desses valores a temporalidade – a autointerpretação ao longo do tempo e na direção do devir.

Taylor adota a concepção Heideggeriana de que é necessária à autocompreensão uma noção de como o self se desdobra no tempo. A essa idéia, Taylor acrescenta que as narrativas sintetizam a dimensão temporal da experiência humana. Assim, “a auto-interpretação requer uma estrutura temporal, dentro da qual a direção de uma vida em relação com o bem pode ser articulada” (TAYLOR, 1989; SMITH, 2004).

Referindo-se a Heidegger, Taylor (1989) aponta que na vida humana há sempre um grau inescapável de entendimento narrativo, pois em cada momento do presente projetamos algo na direção do futuro. Essa estrutura temporal do ser aplica-se, como já mencionado, também à maneira como lidamos com a moralidade.

Smith (2004, p.31) ao tratar da maneira como se relacionam hermenêutica e moralidade em Taylor esclarece que

Quem eu sou, como um sujeito ou uma pessoa, depende do que é significativo ou do que é uma questão para mim; e mesmo antes de sabê-lo, a minha identidade é formada pela maneira como essas preocupações e questões são interpretadas.

A proposta de Taylor (1989) pretende ir além da maneira como a filosofia, ao menos na língua inglesa, tem lidado com a questão da moralidade. Quanto a esse problema, Taylor posiciona-se dizendo que a filosofia vem lidando com a moralidade com base naquilo que é correto, de direito e garantido por leis. A proposta de Taylor visa tratar da moralidade como *bem*, em uma direção muito diferente da primeira, criticada por Taylor, enquanto única maneira de se lidar com questões morais.

Há um elemento ético inerente no entendimento de Taylor acerca dos seres humanos como agências. Nesse ponto, orientado especialmente pelo filósofo francês Merleau Ponty, Taylor entende que as auto-interpretações, ou seja, o conhecimento é resultado de agências em experiências corpóreas com o mundo. (ABBEY, 2004; SMITH, 2004). Por isso, as interpretações não são abstrações de uma mente desengajada do corpo - elas ocorrem objetivamente no mundo e possuem um nível de significação pré-reflexivo.

O fato das auto-interpretações terem existência concreta no mundo tem implicações diretas na noção de ideal moral, conforme procurarei discutir a seguir – o que será feito em diálogo com a noção de ideologia em Bakhtin.

3.5 Charles Taylor e Mikhail Bakhtin: as noções de *ideal moral* e de *ideologia* em diálogo

Parece haver aproximações significativas entre as noções de *ideal moral* em Taylor e *ideologia* em Bakhtin. Buscarei salientá-las, ao mesmo tempo, buscando o que das proposições de Bakhtin pode contribuir para reflexão ou ampliação da proposta de Taylor.

Bakhtin converge com Taylor ao considerar os fenômenos humanos como ações concretas no mundo. Além disso, também se debruça na compreensão da dimensão pré-reflexiva e tácita da experiência humana. Vejamos como a sua noção de ideologia pode contribuir com o tema em diálogo com Taylor, especialmente à noção de ideal moral, que dá sustentação à sua definição de autenticidade.

Para Bakhtin, os enunciados¹⁹ possuem natureza social e, portanto, são ideológicos. Segundo Bakhtin (1999, p. 31)

Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo o que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia. Um corpo físico vale por si próprio: não significa nada e coincide inteiramente com sua própria natureza. Neste caso não existe ideologia.

Segundo o autor, o universo simbólico é ideológico. Toda fala, gesto e até mesmo um olhar, possuem essa característica. Além disso, os objetos físicos convertem-se em signo, adquirindo sentido diverso, para além de sua realidade física. Em contrapartida, os signos “tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva²⁰” (BAKHTIN, 1999, p. 33).

¹⁹ Bakhtin (2003) define enunciado como o ato de enunciar, exprimir pensamentos, sentimentos, etc. Os enunciados são sempre expressão individual e, quando dialógicos, são dirigidos ao outro e contêm o outro.

²⁰ Vale salientar que a realidade entendida como “totalmente objetiva”, em Bakhtin, não diz respeito a uma concepção objetivista da construção dos signos. Bakhtin evita tanto o solipsismo quanto uma total separação entre o autor e o signo.

Com isso, o autor busca chamar a atenção para a importância de se estudar a dimensão semiótica humana, considerando-a não como ação de uma consciência individual e subjetiva e, nem tampouco, apenas como respostas psicofisiológicas, mas como um fenômeno social, objetivo e, portanto, ideológico.

Outro aspecto importante da ideologia, destacado por Bakhtin (1999), diz respeito ao fato de que apenas se torna ideológico aquilo que adquiriu valor social. Isso quer dizer que, necessariamente, a dimensão ideológica da experiência humana está ligada às condições sócio-econômicas de um grupo, relacionando-se a uma determinada época e cultura da qual emerge. Apenas um horizonte social determinado pode fazer emergir um tema²¹ ideológico que, por sua vez, ganhará realidade.

A expressão humana é individual, pois emerge sempre de uma perspectiva única e insubstituível (BAKHTIN, 2003). No entanto, a natureza da valoração é social. Bakhtin (1999, p. 45) esclarece como os temas ideológicos tornam-se “índices individuais de valor”

Por certo, todos estes índices sociais de valor dos temas ideológicos chegam igualmente à consciência individual que, como sabemos, é toda ideologia. Aí eles se tornam, de certa forma, índices individuais de valor, na medida em que a consciência individual os absorve como sendo seus, mas sua fonte não se encontra na consciência individual. O índice de valor é por natureza interindividual.

Comparando as noções de ideal moral, em Taylor e de ideologia, em Bakhtin, encontramos aproximações significativas. Esse fato não é surpreendente, já que Taylor conhece a obra de Bakhtin e o cita em sua própria obra.

Na concepção de ambos os autores, os valores tanto formam, como são formados por identidades individuais. Em Taylor, a definição de si mesmo se dá a partir daquilo que importa, ou seja, está alicerçada no universo de valores. Bakhtin, no que diz respeito aos valores, parece ir mais além de Taylor, uma vez que não só trata da identidade, mas do universo de valores que inclui toda e qualquer expressão humana – as quais, inevitavelmente, são simbolicamente construídas pela pessoa.

²¹ Para Bakhtin (1999), *tema* é um conceito definido como sendo a realidade que dá lugar à formação de um símbolo. Diz respeito à unidade completa de sentido pertencente a cada enunciado e é expressão de uma determinada situação histórica concreta.

Contudo, examinemos uma aparente contradição na noção de *ideal moral* na acepção de Taylor. Em mais de um trabalho, o autor tratou da noção de moralidade e o seu papel constitutivo na identidade. Contudo, ao tratar a autenticidade como pertencente ao campo da moralidade, adicionou a palavra *ideal* ao conceito, o que remete diretamente a algo distante de realização.

Embora entenda a moralidade como parte de um campo concreto na existência humana, evidente ao dialogar com Merleau Ponty e Heidegger, Taylor deixa implícito, se tomada a própria acepção da palavra *ideal*, de que se trata de uma busca. Como algo que se almeja atingir, subentendido por meio da palavra *ideal*, uma questão se coloca: quais são as implicações de se tratar da autenticidade como ideal e, em que medida ela pode ser atingida?

Dessa questão, desdobra-se a pergunta sobre se podemos entender o ideal moral de autenticidade, do qual trata Taylor, como realidade material segundo a acepção de Bakhtin. Isso implicaria em pensar a autenticidade como ideológica e pano de fundo, por assim dizer, de experiências objetivas no mundo.

Miotello (2005), em sua interpretação de Bakhtin, aponta para a dimensão físico-material, bem como sócio-histórica dos signos, somadas ao ponto de vista do ator. O autor faz uma síntese esclarecedora acerca da materialidade dos signos e, conseqüentemente, da ideologia. Segundo Miotello (2005, p. 170)

O conjunto de signos de um determinado grupo social forma o que Bakhtin chama de universo de signos. E todo signo, além dessa dupla materialidade, no sentido físico-material e no sentido sócio-histórico, ainda recebe um “ponto de vista”, pois representa a realidade a partir de um lugar valorativo, revelando-a como verdadeira ou falsa, boa ou má, positiva ou negativa, o que faz o signo coincidir com o domínio ideológico. O ponto de vista, o lugar valorativo e a situação são sempre determinados sócio-historicamente. E seu lugar de constituição e de materialização é na comunicação incessante que se dá nos grupos organizados ao redor de todas as esferas das atividades humanas.

Se tomarmos a ontologia em Taylor em diálogo com a hermenêutica, a autenticidade se refere a um processo constante de construção na relação com outrem. O que é objetivo, como as ações simbólicas no mundo, não pode ser tomado como pura abstração. A autenticidade não pode ser entendida como algo que se atinge, por um lado, e nem algo

distante da experiência no mundo, apenas idealizada e nunca vivenciada. Os autores nos remetem a processo, portando enquanto houver abertura a certo modo de se estar no mundo, em devir, haverá autenticidade.

Disso conclui-se, em suma, que a autenticidade não é algo que se atinge ou se é, mas sim um processo constante de formação da identidade, a partir da ação concreta e ética do ser no mundo, principalmente na relação com outrem.

Nesse ponto, podemos tomar as falas que incitaram a minha busca pela noção de autenticidade, conforme demonstrado no capítulo 1, como enunciados que refletem e refratam uma dada realidade - que tem a autenticidade como tema ideológico.

3.6 A ética da autenticidade

Ao refletir sobre a noção de autenticidade, à luz das proposições de Taylor, emerge uma questão acerca de qual seria o lugar da autenticidade em um mundo liberal. Não se trata aqui de dar uma resposta definitiva à questão, uma vez que argumentar tanto a favor, quanto contra, certamente deveria vir acompanhado de reflexões e leituras focadas especialmente no tema. Falar sobre assunto tão importante merece um aprofundamento para além das possibilidades nesse momento da pesquisa. No entanto, talvez seja possível problematizar a questão, deixando aqui, provavelmente, mais perguntas do que respostas.

Para Taylor (2003), a cultura da autenticidade e os seus principais problemas: o individualismo autocentrado, e a razão instrumental, decorrem de uma série de fatores, dentre eles o liberalismo, o consumismo e o desenvolvimento tecnológico – todos intimamente relacionados.

Como vimos ao longo do capítulo, o autor aponta para as consequências do individualismo autocentrado e para a razão instrumental: como o desencantamento com o mundo e as relações com o outro. Além disso, essas “formas de se estar no mundo” (ou de não estar) são valores que negam e/ou tiram os seres de sua condição humana dialógica.

A “solução” buscada por Taylor para o individualismo autocentrado se sustenta no resgate dos valores morais, que originalmente justificaram o próprio individualismo. A

solução tem como principal pilar a possibilidade das ações individuais transcenderem o self, ligando-se a um todo para além de si mesmo.

No que diz respeito à razão instrumental, apoiado em teorias como as de Marx e Weber, de Hanna Arendt e Heidegger, Taylor busca ir para além da *cortina de ferro* das ideologias. Ainda em *The ethics of authenticity* (A ética da autenticidade), Taylor discorda do fatalismo marxista, de que nada pode ser feito contra valores para os quais se entende que somos empurrados sem possibilidade de deliberação.

As proposições de Taylor, no ensaio em questão, foram construídas vislumbrando caminhos alternativos para uma saída da condição *desumana* em que se encontra, em grande medida, o homem contemporâneo.

Para o autor, os valores morais da razão instrumental também devem ser resgatados – ainda que a serviço da ética, apenas. Há como deliberar, como diz Taylor, a favor de um *bem maior*.

Entendo que a proposta de Taylor, em sua dimensão epistemológica, ontológica, histórica e política é ela mesma uma deliberação contra a forma de vida do homem contemporâneo, sendo, pois, em si um ato ético.

A sua proposta não exclui o individualismo do liberalismo e nem a razão instrumental. Ao mudar o estatuto das duas principais unidades do liberalismo, sobre as quais se debruçou no ensaio *The ethics of authenticity*, Taylor inverte a lógica liberal reinante, sem sair dela – porém, transformando-a.

Além de todas as perguntas que essas polêmicas questões levantam²², coloco outras, a partir da própria proposta de Taylor: seria suficiente o resgate dos ideais morais fundados na modernidade para reverter o quadro do homem contemporâneo? E, ainda: que tipo de valores morais deveria sustentar o *fundo*, ou *os horizontes de significação* para a ação dos sujeitos no mundo?

Taylor mesmo busca responder a essa questão. No entanto, a sua resposta vem gerando críticas acerca de seu posicionamento.

Conforme vimos ao longo do capítulo, a proposta do autor abarca preocupações acerca da possibilidade da existência de ações implicadas, ou seja, de agentes morais responsáveis pelas próprias escolhas. Conforme aponta Sugarman (2005), Taylor reflete sobre o fato de que

²² Veja-se, por exemplo, o capítulo *Sobre o comunitarismo e a liberdade humana, ou como enquadrar o círculo*, de Bauman (1997).

nós precisamos ser movidos para o outro, por meio de algo que nos ofereça o sentido da importância de outrem.

Como esclarece Sugarman (2005), a crítica à Taylor acerca dessa temática decorre de seu olhar tendente a uma concepção de unicidade do homem ocidental, em detrimento da pluralidade, implicadas no *nós*.

É nessa direção em que a crítica incide sobre Taylor, por enfatizar veementemente o fato de que precisamos ser movidos na direção de empoderamento, para que se crie um sentido profundo da importância do outro. Esse lugar clamado por Taylor, como o mais importante para promover empoderamento, é a religião.

Conforme continua a esclarecer Sugarman (2005), a posição de Taylor a favor da espiritualidade é enfática. Para ele, a rejeição do divino é uma mutilação espiritual da identidade. Para Sugarman (2005), embora Taylor defenda o pluralismo dos valores e das formas de vida, a diversidade não é compatível com a sua posição teísta e as suas colocações apaixonadas de que algo unívoco (a religião) deve ocupar o lugar dos valores, ou seja, deve ser o fundo principal das ações humanas.

Vale salientar que há uma questão a ser investigada na obra de Taylor, ou até mesmo ampliada. A pergunta que se coloca é de que se não há aqui um reducionismo do espiritual ao religioso, talvez ensejado pela própria obra de Taylor (Comunicação pessoal)²³, ao menos presente nos textos aqui utilizados. Por isso, a importância e abertura para futuros desdobramentos.

Essa discussão buscou refletir acerca da polêmica que esse debate levanta. Embora a questão pareça respondida na obra de Taylor, deixo-a ainda em aberto para futuras discussões.

3.5 Síntese das proposições discutidas sobre a noção de autenticidade

A seguir, foram levantados alguns pontos que se destacaram, mostrando-se relevantes para a compreensão da noção de autenticidade.

²³ SIMÃO, L. M. Comunicação pessoal. Novembro/2011.

- 1) A autenticidade enquanto ideal moral é constitutiva da subjetividade do homem contemporâneo.
- 2) A condição humana é dialógica e, portanto, há uma impossibilidade de se atingir a autenticidade nas formas autocentradas e nas relações instrumentais.
- 3) A autenticidade, quando buscada de maneira auto-referencial, leva a um empobrecimento da identidade, bem como a um desencantamento consigo mesmo e com as relações. Constitui-se uma violência, tanto para o próprio sujeito, quanto para o outro.
- 4) A autenticidade diz respeito a um valor, cujos sentimentos individuais possuem importância crucial. Contudo, esses sentimentos devem estar relacionados com um todo mais amplo, transcendendo o self.
- 5) O sentido da existência é construído a partir do que é significativo na relação com o outro, com o contexto social e com a história, por meio dos quais as coisas adquirem importância.
- 6) É inerente à condição humana e parte da constituição da identidade, a necessidade de ser reconhecido pelo outro como diferente. Na contemporaneidade isso se torna um problema na medida em que o espaço para que isto ocorra é cada vez mais escasso.

Como se pode observar ao longo desse capítulo, a noção de autenticidade, em Taylor, toca o tema da constituição da identidade vinculada ao universo dos valores morais, das relações intra e intersubjetivas e, embora de forma indireta, toca também no tema da alteridade.

O objetivo dos dois capítulos seguintes será buscar um diálogo entre as proposições discutidas ao longo deste capítulo e as proposições de Ernst Boesch, bem como de outros autores da perspectiva construtivista semiótico cultural que possam contribuir para aprofundar a discussão.

Os textos foram lidos tendo como referência as seguintes perguntas norteadoras:

- 1) Como pode emergir, a partir da obra desses autores, a noção de autenticidade e em que medida aproximam, afastam ou complementam a noção cunhada por Taylor?

- 2) Quais são as condições necessárias para a construção de um sujeito capaz de ser verdadeiro consigo mesmo, ou seja, autêntico no sentido de Taylor?
- 3) Como se dão as relações intra e intersubjetivas implicadas nesta construção referida no item 2?

Os diálogos que se seguem serão desenvolvidos a partir de algumas noções selecionadas, consideradas relevantes por indicarem a possibilidade de apontarem respostas às perguntas acima.

É importante salientar que não se trata aqui de mero exercício de diálogo entre perspectivas que se encerra em si mesmo, mas de uma tentativa de fazer com que esse diálogo contribua, em algum nível, para o aprofundamento do entendimento das relações intersubjetivas na perspectiva construtivista semiótico cultural.

Pode-se pensar em possível contribuição deste diálogo para aqueles que são atravessados contemporaneamente pelo tema, especialmente os psicoterapeutas. Conforme pude observar, muitos abordam com frequência questões concernentes à noção de autenticidade, embora sem clareza quanto a sua natureza e definição. Isso implica, em alguma medida, em perigo de obscuridade e contradições.

4 SOBRE A NOÇÃO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DO DIÁLOGO COM TEXTOS DE ERNST BOESCH

4.1 A relação sistêmica entre self e cultura

Esse capítulo aborda a noção de autenticidade a partir das noções de mitos e fantasmas, bem como de gênese e construção do self, tal como pude apreender do contato com os textos de Boesch. Primeiramente, foi feita uma introdução a algumas idéias centrais do autor, por serem a base para a compreensão dessas noções em sua obra.

Conforme aponta Simão (2002), Boesch dedicou grande parte da sua atenção buscando compreender como o self é construído na cultura. Para o autor, sujeito e cultura não podem ser compreendidos separadamente, devido ao caráter mutuamente constitutivo de ambos. De acordo com Simão (2002, p. 88)

o sujeito em Boesch é um indivíduo que cresce por descobrir as oportunidades e limites de ação que a cultura lhe oferece, utilizando posteriormente essas oportunidades para agir sobre a própria cultura, podendo reconstruí-la, isto é, criar novas possibilidades de ação para si e para o outro.

Segundo Boesch (1991), a cultura é um campo de ações simbólicas. As ações são sempre individuais e ocorrem num campo cultural compartilhado. O sujeito é construído na cultura, ao mesmo tempo em que a constrói. Nesta direção, Simão (2008b) afirma que Boesch propõe uma concepção sistêmica de cultura, na qual é um pressuposto central que mudanças em uma parte do sistema implicam em transformações em todo o sistema. Assim, a cultura não é a soma total dos indivíduos, ela é um espaço de ação coletiva formada por uma combinação dinâmica de ações individuais. Por outro lado, as ações individuais não ocorrem de forma isolada, elas são derivadas das relações com os outros.

Nessa direção, Simão (2001; 2008a, 2010), a partir de Overton (1997), salienta que Boesch é um teórico que buscará dissolver a dicotomia sujeito *versus* cultura. Conforme a

interpretação da autora, sujeito e cultura em Boesch, não são unidades totalmente separadas que apenas interagem trocando informações. Apesar desta profunda inter-relação, sujeito e cultura não se fundem em uma unidade indiferenciada. Eles formam sistemas temporários dos quais cada sujeito participante da interação define o outro de forma ativa.

Uma importante implicação da impossibilidade dos sujeitos se fundirem uns com os outros nas relações, é que ela garante a singularidade e a diferença capazes de gerar transformações na identidade (SIMÃO, 2008a, 2010; VALSINER, 2007).

Embora as relações sejam sistêmicas para Boesch, no que diz respeito à formação do self, o autor tem como foco principal o eu, mais do que as relações eu - outro. Nessa direção, Simão (2008a, p. 147), a partir de Boesch (1991), afirma que

[...] há em Boesch uma precedência do eu (relativamente à figura do outro) no processo de desenvolvimento subjetivo. É um eu que se desenvolve como self pela sua relação com os objetos, sejam eles animados ou inanimados, concretos ou não. Assim, a experiência que o sujeito tem do eu é acional: eu-sentindo, eu-indo, eu-vendo, eu-pensando, eu-querendo, etc.

Essa característica de sua obra traz reflexões relevantes para essa pesquisa, porque ao tratar do processo de construção do sujeito, Boesch está invariavelmente se reportando à maneira como o sujeito vivencia o seu mundo interno e dá sentido a si mesmo - tendo como ênfase a perspectiva intrasubjetiva, ou seja, tomando a perspectiva do sujeito como lócus principal de seu estudo. Isso não quer dizer que Boesch compreenda o sujeito de forma isolada do mundo cultural, das relações intersubjetivas, pois, conforme já dito anteriormente, para o autor, tanto sujeito quanto cultura não podem ser compreendidos separadamente.

4.2 As noções de mito e fantasma

Ao buscar uma compreensão para as relações dinâmicas entre cultura e self, Boesch recorrerá à relação entre mitos e fantasmas.

Segundo Boesch (1991, 2007a), os mitos são sistemas de compreensões e significados sobre a realidade compartilhada. Fundamentado em Levi-Strauss, Boesch (2007a) aponta que os mitos são subjacentes aos sistemas de pensamento. Isto quer dizer que eles são compreensões tácitas sobre os eventos da vida, ou seja, estão distantes da lógica da racionalidade, possuindo, assim, uma base ideológica.

A expressão dos mitos pode se dar por meio de mitemas ou de histórias-míticas e sua representação na cultura constitui apenas parte do mito. Por exemplo, o mito da felicidade costuma ganhar expressão nos contos de fadas (histórias-míticas), como no caso das histórias infantis que retratam o “final feliz” como possibilidade de superação de todas as adversidades e mazelas da vida. Outras histórias-míticas podem expressar o mito da felicidade de outra forma, quando, por exemplo, a felicidade é sempre perseguida, porém nunca alcançada.

Já a expressão dos mitos por meio de provérbios, máximas e regras de conduta é chamada por Boesch de mitemas. Alguns slogans publicitários seriam mitemas do mito da felicidade. Por exemplo, “Felicidade é entrar num vestido P” (Diet shake), “Vem ser feliz” (Magazine Luiza), “Lugar de gente feliz” (Pão de açúcar)²⁴, dentre tantos outros que costumamos encontrar em propagandas de televisão, revistas e outros gêneros publicitários.

Boesch (1991, p. 124) sintetiza o significado dessas noções da seguinte maneira

Um mito é um padrão supra-ordenado de explicação e motivação que regula as ações sociais; uma história-mito especifica esse padrão em situações imaginárias, enquanto um mitema corresponde a temas específicos relacionados ao mito ou a história-mítica.

²⁴ Slogans tirados do texto apresentado no XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação: CARVALHO, C. S.; SANTOS, G.F. Publicidade e consumo: a felicidade sob novos signos. Natal, 2008.

Para Boesch (1991; 2007a) os sujeitos se relacionam com os mitos por meio de processos constantes de assimilação e acomodação, entendidos segundo a sociogênese piagetiana. De maneira singular, cada sujeito assimila e acomoda os mitos de sua cultura ao longo de seu processo de desenvolvimento e, assim, os mitos passam a entrar na constituição do self. Enquanto estrutura, o self está sempre aberto, em potencial, à transformação. Desta forma, os mitos, de origem coletiva, passam a fazer parte da experiência interna dos sujeitos, constituindo o que Boesch (1991; 2007a) chamou de fantasmas. Os fantasmas são, portanto, os mitos assimilados pelos sujeitos, de maneira singular, pessoal.

Boesch (2007a) destaca o fato de que, tanto os mitos, quanto os fantasmas nos parecerem vagos e sem contorno, como um tipo de conhecimento intuitivo acerca do mundo, de como as coisas são ou devem ser. Salienta ainda que, muitas vezes, o sujeito, ao agir de forma contrária a eles, pode sentir ansiedade ou culpa.

Os mitos e os fantasmas podem sofrer transformações ao longo do tempo, por estarem sempre em íntima relação uns com os outros nas dinâmicas das relações self - cultura. Dizem respeito, tanto as expectativas sociais (mitos), quanto às aspirações individuais (fantasmas), contribuindo para a formação dos objetivos da ação e, conseqüentemente à sua expressão em mitemas e fantasemas.

À expressão dos fantasmas, Boesch nomeia de fantasema, em contraposição às fantasias. Nas palavras de Boesch (1991, p. 124)

esta terminologia é de alguma maneira paralela à usada no caso dos mitos, o termo fantasma sendo o equivalente individual do mito, fantasia equivalente à história-mito, e o fantasema designando elementos singulares isolados dos fantasmas ou das fantasias, correspondentes aos mitemas.

Assim, pode-se pensar que falas tais como “eu não sou eu mesmo” ou, “preciso tirar as minhas máscaras”, seriam fantasemas do mito autenticidade.

4.2.1 Mito e fantasma da autenticidade

Na direção do que foi abordado acima, a autenticidade seria, portanto, tanto um mito, quanto um fantasma. Mito enquanto parte de um sistema de significados coletivos compartilhados, e fantasma enquanto parte da experiência subjetiva dos sujeitos.

Boesch (1991) faz uma crítica ao mito de autenticidade como uma busca da verdadeira essência de si mesmo. Embora o critique, não o descarta como um evento humano, imprimindo-lhe outro sentido. Nas palavras de Boesch (1991, p. 345-346)

Os analistas são constantemente confrontados com a esperança dos seus pacientes descobrirem “suas reais personalidades” pela remoção das distorções sociais de suas identidades. [...] Descobrir “quem eles são realmente” é um mitema – ambos enraizados em e induzindo fantasmas – os quais têm levado a um aumento de muitas práticas místicas meditativas e, movimentos românticos, também em nossos dias.

Boesch segue argumentando no mesmo texto que, sendo a identidade uma estrutura em processo, ela será mais verdadeira por meio do caminho de uma constante e consistente estruturação da experiência. Portanto, está em jogo o fantasma do constante vir a ser. Este constante vir a ser é, segundo o autor, igualmente real, pois “embora nunca sendo o que se tornará e, conseqüentemente, transformando-se continuamente, ainda permanece o mesmo”.

Nesse sentido, Boesch (1991) entende que, para descobrirmos nossa identidade real, é necessário eliminarmos os impedimentos para um constante vir a ser, ao invés de se buscar uma essência encoberta por distorções sociais. Com isto a identidade pode se abrir para o futuro, para aquilo a que aspiramos ser e buscamos antecipar.

A partir das proposições acima podemos supor que os clientes descritos no início deste projeto estariam, nos termos de Boesch, impedidos por várias maneiras de desenvolverem-se na direção de uma futuridade. Sendo assim, quais as condições necessárias para que esta abertura à futuridade se dê? Nos próximos tópicos buscarei adentrar nesta questão, mas antes de avançar me deterei em como as proposições de Valsiner, sobre a noção de futuridade, podem contribuir para ampliar o entendimento da noção de autenticidade.

Segundo Valsiner (1998, 2001, 2008), diante do constante fluxo da experiência e da incerteza com relação ao futuro, imprimimos sentido ao mundo por meio de mediação semiótica. Essas construções são como balizas (SIMÃO, 2008a, 2010; VALSINER, 1998) que potencialmente dão sentido para a experiência vivida. Ao mesmo tempo em que elas restringem algumas possibilidades de construções simbólicas, possibilitam outras.

Conforme propõe o autor, por estarem sempre em transformação, as construções simbólicas assentam-se na dualidade *como... é – como... se*²⁵. Essa dualidade implica em possibilidade de transcendência. Nessa direção, Valsiner (2009) exemplifica o *como... se* como muito presente nas brincadeiras das crianças, cuja forma de relação com os objetos, os brinquedos, é extremamente imaginativa, transcendendo significativamente a relação aqui - agora. Podemos exemplificar a presença marcante do *como... se* (mais do que o *como... é*) em algumas formas de arte, como por exemplo, na poesia. Em contrapartida podemos pensar que a ênfase excessiva no *como... é*, ou na materialidade das coisas, poderia configurar uma relação empobrecida com o mundo.

Valsiner (2009) salienta que afirmações de caráter ontológico, tais como *eu sou* ou *isto é* podem até permanecer estáticas, mas são ilusões na medida em que a experiência de *ser* continuará como um fluxo sempre cambiante.

Para Valsiner (1998) *ser* e *não ser (ainda)* é uma dicotomia que pode ser superada, se a compreendermos a partir da unidade de desenvolvimento *não ser ainda*, na direção do *ser*. Segundo Valsiner (1998, p. 10)

Qualquer estado de *ser* constitui simultaneamente um estado de *não ser ainda*; portanto, a tensão entre *ser* e *aparência* pode ser vista como a contínua dualidade entre o que a pessoa correntemente é e o estado futuro na direção para qual a pessoa está se movendo no presente. (grifos do autor)

²⁵ Uma das fundamentações de Valsiner para a proposição de que a experiência humana está em constante transformação, na direção do futuro, assenta-se na noção de *irreversibilidade do tempo* (dureé), em Bergson. Valsiner (2008, p. 251) salienta que a *irreversibilidade do tempo* é “a realidade subjetiva do aqui-agora da existência pessoal”, realidade que está sempre mudando dinamicamente.

Assim, *não ser ainda* como um estado referente ao momento presente no curso do desenvolvimento, parece implicar em abertura para a alteridade²⁶, em que pode emergir o *ser* que, ao mesmo tempo, estará (ou eventualmente não estará) aberto ao *não ser ainda*.

Contudo, ainda faz-se necessária a compreensão das condições para que a futuridade seja possível.

4.3 A gênese do self e as condições para a sua construção

Para abordarmos a temática sobre a construção do self em Boesch, cabe definirmos os termos *identidade*, *self* e *eu* de acordo com o autor.

Segundo Boesch (2003), embora o *eu* e o *self* relacionem-se entre si, eles são distintos, como anunciado anteriormente. Simão (2008a) aponta que Boesch define o *eu* como um locus constante de controle e regulação das ações simbólicas ao longo do desenvolvimento, o qual se transforma com a experiência. Adicionalmente, salienta que, para o autor, o *self* sofre mais alterações do que o eu, por ser mais dependente das contingências da vida. Desta forma, o eu em experiência imediata no mundo, provê material para a constante estruturação do *self*. Já o *self* é uma estrutura que vai sendo formada e transformada conforme o sujeito se relaciona com a cultura.

A identidade é entendida como estando em constante transformação. Ela regula as experiências do eu na direção de consistência, fundamental para que o sujeito se reconheça como si mesmo, apesar das transformações muitas vezes intensas vivenciadas ao longo da vida. Assim, para que se dê essa regulação, o sujeito agirá de forma seletiva focando alguns aspectos da experiência e rejeitando outros. É nesse sentido que Simão (2008a, p. 159) afirma que, para Boesch, a identidade é um “processo ponte entre autoconsistência e experiência do eu no mundo, experiência essa que apresenta obstáculos àquela consistência”.

Boesch (1991, p. 306) esclarece ainda que a consistência “assegura a continuidade da experiência interna”. Portanto, a consistência da identidade humana está fundamentada no reconhecimento de si mesmo, proporcionado pelo sentimento de continuidade. Nessa direção,

²⁶ A noção de alteridade está sendo tratada aqui de acordo com Simão (2008a, 2010) em que, segundo a sua interpretação de Levinas, alteridade e temporalidade são noções intimamente relacionadas.

o autor elucida que podemos não nos reconhecer em determinadas situações, ficando surpresos com uma reação inusitada, diferente do que estávamos acostumados. Podemos estranhar o fato de que, subitamente, coisas que fazíamos com frequência passam a gerar novos sentimentos e ações, levando-nos a nos perguntarmos: quem era (sou) eu naquele (neste) momento? Ou a afirmarmos: “Não pude me reconhecer naquele momento...”.

Como implicação desta quebra de sentido, quando o sujeito não se reconhece como sendo si mesmo, podemos pensar em uma direção oposta à continuidade, ou seja, a uma descontinuidade tão desorganizadora do reconhecimento de si mesmo, que passa a ser uma necessidade fundamental a busca de novo sentido e reconstrução da identidade. Esta situação é comumente apresentada por clientes que buscam psicoterapia.

Passemos, então, à gênese e construção do self em Boesch, na tentativa de compreender esses processos.

Para Boesch (1991, 2003), desde o nascimento, partindo de uma indiferenciação eu - outro, na medida em que o sujeito encontra resistência para as suas ações, ele vai aos poucos criando distinções entre si mesmo e os objetos. Por meio deste processo de distinção, em algum momento, a criança passa a perceber o seu mundo interno, iniciando-se o que Boesch chamou de “consciência seminal da vida interior”.

A gênese do self em Boesch (2003) se dá, portanto, a partir da consciência do mundo interno. A consciência do mundo interno, que ocorre por meio do processo de diferenciação entre o eu e o não-eu, é possível apenas por meio da relação com o outro e pela experiência dos “impulsos do Eu”. As resistências externas e as experiências de falhas fornecem ao sujeito a possibilidade de vivenciarem os impulsos do Eu como algo proveniente de um eu distinto do outro, em sua qualidade de motor da ação e, também, como locus de controle e regulação da ação.

Ao mesmo tempo em que o ambiente ajuda a criar condições para que o sujeito inicie o processo de distinção eu - outro, por meio dos constantes sucessos e fracassos da experiência do eu acional, o sujeito vivencia o seu “potencial de ação”, definido por Boesch como sendo as auto-atribuições feitas a partir do sucesso das ações do eu em sua experiência com os objetos - outros.

As experiências do eu, por um lado constroem o self e, por outro, otimizam o potencial de ação do sujeito. O conceito de potencial de ação é relevante para a compreensão da construção do self, pois diz respeito às constantes auto-atribuições que o sujeito vai fazendo,

quanto ao que ele é ou não capaz de fazer. Essas auto-atribuições englobam uma ampla gama de possibilidades de ações simbólicas, que vão se tornando cada vez mais complexas ao longo do desenvolvimento.

Em suma, partindo da indiferenciação na relação com o outro, além de vivenciar o seu potencial de ação, construindo uma imagem de si mesmo, o sujeito passa, aos poucos, a ter consciência de seu mundo interno. Esse é um processo que possibilita o reconhecimento de si mesmo e do outro, conforme buscaremos abordar a seguir.

4.4 O autorreconhecimento e o papel do outro na construção do self

O reconhecimento de si mesmo é posterior ao surgimento da capacidade de diferenciar-se do outro, sendo também dependente desta.

Para abordar a importância do outro no auto-reconhecimento, Boesch (2003) recorre a um texto de Zazzo (1975) que busca tratar da gênese da consciência de si mesmo por meio de experimentos feitos com chimpanzés. Segundo o autor, esses experimentos demonstram que os animais criados separadamente de outros membros de sua espécie, não são capazes de reconhecerem a si mesmos no espelho. Após um convívio de três meses com outros chimpanzés, aqueles que inicialmente não eram capazes de se reconhecerem no espelho passaram a apresentar um comportamento de auto-reconhecimento²⁷.

Essa impossibilidade de auto-reconhecimento sugere que a ausência de contato com outros de sua espécie aparece como um obstáculo à construção da identidade. Para o construtivismo de Boesch e nas abordagens sócio-construtivistas de Vigotski e Valsiner, o outro não só é fundamental para o processo de construção da identidade, como também é constitutivo desta (SIMÃO, 2008a; 2010).

Assim, a partir da constatação de Zazzo (1975), Boesch (2003) se debruça sobre a questão da importância do outro na constituição da identidade, refletindo sobre o momento

²⁷ Não é o nosso objetivo um aprofundamento sobre esses experimentos. Assim como em Boesch (2003), eles foram mencionados brevemente, apenas como disparador para a reflexão sobre o papel do outro no auto-reconhecimento. Ao tratar dos experimentos Boesch (2003) nos remete à seguinte referência:

ZAZZO, R. La gnese de La conscience de soi. In Association de psychologie scientifique de langue franaise (Ed.). *Psychologie de La connaissance de soi*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

em que as crianças passam a ser capazes de se reconhecerem no espelho. Segundo Boesch (2003) dizer “Este(a) sou eu” supõe a experiência de “Este(a) não é ele(a)”. Reconhecer-se implica em comparação, bem como supõe que reconhecer somente é possível quando algo, de alguma maneira, já é conhecido.

O autor diferencia a experiência que a criança tem de si mesma, da experiência que tem do outro, quando ainda não é capaz de reconhecer-se no espelho. A experiência que a criança tem de si mesma neste momento é comentada por Boesch (2003, p. 293)

De fato, reconhecimento no espelho é um fenômeno bem complexo. A criança experimenta o outro como uma forma física movimentando-se ao seu redor, falando, fazendo coisas. Bem diferente é a auto-experiência da criança: ela consiste em sensações proprioceptivas, intenções e sentimentos; a criança tem apenas um quadro incompleto, muito fragmentado de seu corpo que, além disso, raramente é considerado como tal, mas vivenciado principalmente como o agir na direção de metas, por isso sendo intimamente confundido com correlatos internos – com os componentes subjetivos que eu chamo de eu - fazendo. É claro que tal conhecimento interior dos outros sempre permanecerá oculto para a criança que os observa.

É interessante observar que ser capaz de reconhecer-se no espelho implica o fato de que a criança passa a perceber que o outro possui, assim como ela mesma, uma dimensão interior. Isso porque a imagem que ela enxerga no espelho, de si mesma, é similar à experiência que ela tinha dos outros, até então. Nas palavras de Boesch (2003, p. 294)

Dizendo ‘o que eu vejo no espelho parece com um outro, mas sou eu’ a criança deduz – e essa é, de fato, a real descoberta – que os outros podem experienciar similarmente o eu-fazendo [...]. Nós podemos dizer que a reação no espelho, de alguma forma, inicia o preenchimento de uma lacuna entre realidades até então incompatíveis.

Assim, a criança passa a reconhecer o outro como também possuindo uma dimensão interior, ao mesmo tempo em que passa a reconhecer a si mesma como outro.

Conforme já apontado, reconhecer-se no espelho é uma capacidade posterior à percepção do próprio mundo interno, ou seja, a sua experiência de eu de alguma forma já

deve estar presente para que esse reconhecimento se dê. Boesch (2003) enfatiza que reconhecer-se no espelho apenas é possível se algo já é conhecido e, mesmo que de forma rudimentar, desde muito cedo a criança começa a adquirir esta capacidade.

Esse conhecimento prévio diz respeito às experiências do eu que a criança vai vivenciando em suas relações iniciais. A simbiose inicial com a mãe vai dando lugar às experiências do não - eu. As experiências do eu e não-eu estão intimamente relacionadas entre si, tanto na fase inicial do desenvolvimento, quanto posteriormente, incluindo aqui o mundo adulto.

Para Boesch (2003), ao adquirir a capacidade de reconhecer a si mesma no espelho, mais importante do que a descoberta de que a criança possui um mundo interno, é o fato de ela passar a ser capaz de identificar-se com o outro, dirigindo a sua ação na sua direção de uma nova maneira. O outro, assim como a criança, a partir de sua nova perspectiva, também possui um mundo interior. Conforme exemplifica o autor, a criança irá consolar um amiguinho que está chorando, da mesma forma que ela já foi consolada por sua mãe, ou por algum outro cuidador.

O reconhecimento de si no espelho é uma situação emblemática da entrada consistente no mundo social compartilhado. Pode-se pensar que o espelho, em um sentido metafórico, pode representar momentos de reconhecimento, ou não, de si mesmo na relação intra e intersubjetiva.

Em suma, o reconhecimento de si tem início a partir de certas condições em que é possível o sujeito experimentar o seu eu-acional na relação intersubjetiva. Conforme abordado anteriormente, ao vivenciar o eu-acional, o sujeito passa a perceber a existência de seu mundo interno. O processo de diferenciação eu - outro, que vai ocorrendo ao longo do desenvolvimento infantil, faz parte da constante construção do self, estando presente durante toda a vida.

Para entender com mais profundidade o funcionamento deste processo, a noção de empatia torna-se fundamental. O processo empático está intimamente relacionado com a construção do self, ou seja, com o autodesenvolvimento.

4.5 O papel da empatia na construção do self

Como tratado no tópico anterior, a capacidade do sujeito se reconhecer no espelho implica ter a experiência de si mesmo de maneira menos fragmentada, em comparação às experiências iniciais. Há um complexo processo de experiências de eu e de outro, que são necessárias até se reconhecer ser uma possibilidade. Quando o reconhecimento de si mesmo é fatível, a capacidade de *empatizar (aproximar-se)* e *afastar-se simbolicamente*²⁸ estão presentes no repertório de ações dos sujeitos.

Partindo de que a aproximação afetiva está na base do processo de construção de conhecimento (WERNER; KAPLAN, 1978) de si e do outro, suponho que a noção de empatia (aproximação) e de afastamento simbólico possa elucidar: 1) a gênese do processo pelo qual os sujeitos passam a ser capazes de se reconhecerem; 2) a gênese da capacidade de transcendência, o seja, de simbolização e, ainda, 3) a gênese da futuridade enquanto devir.

A seguir, buscarei explicitar as proposições de Boesch sobre empatia, tal como pude compreendê-las. Adicionalmente, serão apresentadas reflexões acerca das idéias do autor, em diálogo com outros autores da área construtivista semiótico cultural.

Segundo Boesch (1991), a empatia é uma necessidade nas relações eu - outro. Ela é parte do processo de construção e fortalecimento do self, por facilitar previsões acerca do comportamento e sentimento do outro, permitindo assim que se alcance metas individuais na relação. O autor aponta para a necessidade inerente às relações com o outro de “lermos” as suas intenções, sentimentos e gestos, de compreendermos sua linguagem verbal e não verbal, além das suas avaliações ao nosso respeito. Esse tipo de “leitura”, além de orientar as ações simbólicas, pode ampliar o potencial de ação dos sujeitos na relação com o outro.

Para Boesch (1991), ao nos aproximarmos do outro no processo empático, realizamos um processo de objetivação e subjetivação. Objetivar o outro implica em busca seletiva de regularidades no comportamento do outro, similares e diferentes aos nossos. Subjetivação, por outro lado, é trazê-lo para o nosso mundo interno, imbuindo-o de nossas conotações pessoais.

Boesch (1991, 2007) aponta que não existe apenas “outro”, mas “outros”, com os quais podemos empatizar. As pessoas são diferentes entre si, elas mudam de acordo com a

²⁸ A noção de empatia como aproximação afetiva e afastamento simbólico será abordada com mais profundidade no tópico 4.5.2.

perspectiva que está sendo utilizada, de acordo com a situação e objetivos em determinado momento. Além disso, a maneira como uma mesma pessoa é vista sofre transformações ao longo do tempo.

Os objetos também possuem essa característica. Para Boesch (1991), tanto os objetos quanto as situações e ações são polivalentes e polissêmicas. As possibilidades de atribuição de significados são múltiplas e entre as pessoas elas podem aproximar-se, serem consensuais, discordantes ou, ainda, contraditórias. Contudo, mesmo com a multiplicidade de outros, situações, objetos e possibilidades de sentidos compartilhados acerca deles, os sujeitos selecionam, de maneira consciente ou inconsciente, de quem ou do que irão se aproximar. A seleção é característica do processo de objetivação e subjetivação. Tal proposição aproxima-se das de Piaget, quanto ao processo de assimilação e acomodação, em que o sujeito modifica o mundo de acordo com as suas experiências já vividas (estruturas já formadas), e acomoda essas estruturas aos objetos externos. Conforme aponta Boesch (2003), esse processo é significativamente diferente da internalização, por pressupor um sujeito mais autônomo e com maior possibilidade de escolha. Por outro lado, diferentemente de Piaget, para Boesch, o que impulsiona os sujeitos a determinados objetos, e não a outros, é a afetividade e não a cognição.

A concepção acerca da relação entre afetividade e cognição é um ponto polêmico entre Boesch e Piaget. Boesch, em um texto chamado “The development of affective schemata” (O desenvolvimento do esquema afetivo), de 1984, dedica-se especialmente a essa questão. O objetivo desse texto foi apresentar uma definição de afetividade e de desenvolvimento do esquema afetivo, partindo de pontos de discordância entre suas ideias e as proposições de Piaget sobre o assunto.

No texto, Boesch salienta que apesar de Piaget afirmar que a afetividade é a energia propulsora e reguladora da ação, com o que Boesch concorda, a sua definição de afetividade remete mais a uma concepção cognitiva dessa regulação, do que propriamente afetiva. Desta forma, Boesch questiona a compreensão de Piaget acerca da teoria das emoções de Pierre Janet, por meio da qual Piaget diz fundamentar a sua concepção de afetividade e de esquemas afetivos.

Outro ponto de discordância entre os autores é que, para Boesch, não é possível afirmar que os esquemas afetivos funcionam e se desenvolvem da mesma maneira que os

esquemas cognitivos. Para o autor, em um determinado momento do desenvolvimento, ambos se diferenciam consideravelmente em termos de função e característica.

Boesch concorda com Piaget quando ele afirma que, tal como os esquemas cognitivos, os esquemas afetivos também podem formar padrões conforme se dão as experiências com determinados objetos. Contudo, “o esquema afetivo, de alguma maneira, evolui desenvolvimentalmente em um curso diferente do esquema cognitivo” (BOESCH, 1984, p. 175) passando, portanto, a terem funções e qualidades diferentes, apesar de interdependentes, ou seja, a cognição está presente na afetividade e a afetividade na cognição.

Esse é um dos pontos importantes de distinção entre os autores, em que Boesch busca superar o paralelismo entre afetividade e cognição presente na teoria de Piaget, atribuindo à afetividade um papel preponderante no desenvolvimento humano, incluindo o de construção autobiográfica.

Dessa forma, pode-se depreender da perspectiva de Boesch maior importância atribuída à afetividade no processo de desenvolvimento humano, sendo esse outro ponto crucial de diferenciação entre o autor e o seu mestre Piaget.

Contudo, de maneira intrigante, quando Boesch trata da noção de empatia, não são os aspectos afetivos que ficam em evidência, o que pode sugerir ao leitor certa impressão de instrumentalidade na sua concepção de empatia. Tentarei examinar um pouco mais essa aparente contradição²⁹.

Ela aparece, principalmente, quando Boesch trata da noção de empatia como uma necessidade para que o sujeito alcance as suas metas na relação intersubjetiva. A empatia vista como *aproximação afetiva* (cf. SIMÃO, 2008a) acaba por ser entendida como instrumento para que se atinja algo individualmente, e não uma ação em si mesma, fundamental para a construção de conhecimento de si e do mundo/outros.

Apesar de concordar que exista a dimensão instrumental, penso que ela não dá conta de explicar a gênese dos processos de conhecimento de si e do outro/mundo. Uma concepção instrumental de empatia parece colocar em segundo plano a possibilidade de construções genuínas de conhecimento de si e do mundo/outro.

Se tomada a obra de Boesch de forma mais ampla, uma concepção não instrumental da noção de empatia não é incompatível com a sua teoria de ação simbólica. Mesmo que para

²⁹ Sobre a questão da instrumentalidade na *teoria da ação simbólica* de Ernest Boesch, veja-se Eckensberger (1997), Simão (2001, 2008a).

Boesch (1991) a noção de empatia pareça apontar para essa direção, essa acepção não se sustenta se considerarmos o lugar em que é colocada a afetividade na compreensão da ação simbólica em sua obra.

Como dito anteriormente, Boesch (1984, 1991, 1993), ao se diferenciar de Piaget, atribui à afetividade o papel de motor da ação. Além disso, confere à afetividade o sentimento de agência. Ora, se a empatia significa aproximação afetiva (cf. SIMÃO, 2008a) e, além disso, o que move as pessoas em certas direções é também a afetividade (BOESCH, 1984, 1991, 1993) a motivação “real” de aproximação não deve e não pode ser pautada por controle instrumental do outro, como parece insinuar Boesch no texto de 1991, ao tratar da noção de empatia.

Entendo que as proposições de Pierre Janet³⁰ possam ajudar na discussão acerca da aparente contradição presente na forma de Boesch conceituar a noção de empatia. Adicionalmente, pelo próprio teor do capítulo selecionado de Janet para tratar do assunto, contribuições poderão emergir para a compreensão do fenômeno investigado nessa pesquisa.

4.5.1 Ação e afeto: contribuições de Pierre Janet à noção de empatia³¹

Janet, como psiquiatra e clínico, fez anotações sobre os seus pacientes durante mais de trinta anos e, a partir dessas, realizou uma série de proposições teóricas de natureza psicológico-filosóficas. A mais relevante dessas proposições para o tema em discussão, diz respeito à tentativa de Janet compreender o *sentimento de vazio*. O conteúdo dessas proposições está presente em um dos capítulos do livro *Agonia e êxtase*, cuja primeira edição em francês é de 1926.

Ao analisar o fenômeno que ocorria com os seus pacientes que diziam não se sentirem vivos, ou donos de suas próprias ações, Janet propõe que nesses casos há uma dicotomia entre ação e afeto. Como para o autor a ação possui um sentido amplo e, no processo de

³⁰ Pierre Janet é um dos principais autores dentre os quais Boesch fundamenta suas proposições sobre a relação entre afetividade-cognição, e o papel da afetividade como motor da ação. Sobre essa correlação entre os autores, veja-se, por exemplo, Boesch (1993, 1999) e Simão (2008a).

³¹ Vale salientar que Pierre Janet não tratou diretamente da noção de empatia. Contudo, entendo que as suas proposições acerca das noções de ação e afeto (ação primária e secundária) possam esclarecer alguns pontos dos quais se tornaram importante a partir do contato com a noção de empatia em Ernst Boesch.

socialização passa a estar intimamente relacionada ao afeto, ele nomeia afeto de “ação secundária”. Janet conceitua *ação primária*, como simples resposta proveniente de estimulação exterior ao sujeito e, *ação secundária*, àquelas ações que têm como estímulo, não o mundo exterior, mas a própria *ação primária*.

Assim, no texto em questão, Janet trata da dicotomia entre *ação primária* e *ação secundária*. Essa dicotomia, em maior ou menor grau, traz como algumas de suas conseqüências sentimentos de automatismo, de não possuir um mundo interior, de irre realidade na relação com outrem, os objetos, o tempo e o espaço. A título de ilustração, seguem algumas anotações em que Janet (1926/1992, p. 52 e 54) buscou retratar as falas de seus pacientes

Tudo em mim é letra morta, não sou uma mulher que tem um coração, não sou mais do que uma pobre marionete movida por fios em todas as partes. Roubam os meus pensamentos, a minha alma. Emprestam a mim a alma de outro. Mudo a cada instante de proprietário. Há atrás das paredes alguém a quem pertença, já que dispõe das minhas ações e dos meus pensamentos.

De quando em quando – disse Flora – a minha personalidade se vai, perco a minha pessoa. É estranho e ridículo, como se tivessem cortado em dois a minha personalidade. As demais pessoas não notam, pois posso falar e responder corretamente. Em aparência para o senhor eu sou eu mesma, mas para mim isso não é verdade... Tudo o que me faz amar a vida se vai e, lentamente me converto em outra. Isso vem suavemente, produzindo inclusive prazer. É muito irritante que nesses momentos o meu eu escape, assim como as coisas e, se parece voltar por algum momento, logo se vai de novo. Ainda não o perdi por completo, embora já tenha perdido boa parte e começo a não reconhecer-me. Logo o verá o senhor, e não será a mesma pessoa que eu.

Eu perdi a mim mesma – disse Ana, de 24 anos -, é estranho ter o mesmo rosto e o mesmo nome e já não ser a mesma pessoa.

Não encontro os meus, assim como já não encontro a mim mesmo. Não sou Eu enfermo, não sou Eu triste, não sou Eu envelhecido, não sou eu criança, não sou Eu, em absoluto. O que me falta é eu mesmo. É terrível escapar de si mesmo, viver e não ser si mesmo.

Conforme observou Janet, o que acontecia com os seus pacientes era, além de supressão da afetividade, ou seja, das ações secundárias, uma intensificação das ações primárias. Da perspectiva de um observador, as pacientes agiam como qualquer outra pessoa

que não apresentasse esses sintomas. Contudo, um olhar mais acurado poderia perceber que, no limite, essas pacientes apenas estavam respondendo aos estímulos externos.

Para Janet, os sentimentos de espontaneidade, de atividade interna privada ou de liberdade só estão presentes nos sujeitos capazes de ação secundária. Conforme aponta o autor, as ações secundárias não são fruto de atividade orgânica e nem tampouco são inatas. Ao contrário, elas são construções provenientes de relações intersubjetivas.

É importante salientar que as ações secundárias, em si mesmas, não possuem uma natureza específica. As mesmas ações podem ser tanto primárias quanto secundárias. Segundo Janet (1926/1992, p. 110)

As ações secundárias foram, em outras circunstâncias, ações primárias, além de também terem sido adquiridas pela primeira vez em forma primária [...] [...] O ato secundário é algo mais complexo. É uma espécie de ação particular que é elaborada em certo estágio de desenvolvimento psicológico, ao término do estágio perceptivo, com os reflexos de equilíbrio e de atitude e, sobretudo no estágio sócio-pessoal, com as colaborações sociais. Trata-se de uma reação que se tem como reação ao ato primário mesmo; assim como esse era uma reação aos estímulos exteriores.

Pierre Janet demonstra como conseguiu fazer com que alguns pacientes tivessem ações secundárias, situações essas em que o sentimento de vazio passava a não estar presente. Uma de suas pacientes se sentiu mais real quando ele conseguiu chamar a sua atenção para as árvores que se destacavam sobre o fundo branco da neve. Sempre que Janet conseguia despertar a sua atenção, ela sentia vontade de lhe contar muitas coisas, expressando-se com mais vigor. Com isso sentia-se viva, ao contrário de seus sentimentos comuns de vazio e de não se reconhecer em suas próprias ações.

O sentimento de despersonalização desaparecia momentaneamente em outro paciente, quando Janet conseguia atrair a sua atenção para alguns objetos. Janet solicitava ao paciente que examinasse detalhes, bem como perguntava sobre as suas recordações acerca daquele objeto.

Podemos depreender desses eventos que a aproximação empática de alguém é capaz de, em alguma medida, restituir ou construir a possibilidade de uma vida interior. Sentir-se si mesmo, se tomadas as idéias de Janet, têm uma natureza social que passa a ser internalizada e

a imprimir o sentimento de estar vivo e conectado com algo além de si mesmo. Esse universo interior só pode ser construído mediante outro(s) significativo(s) e em aproximação afetiva (empatia) com esse(s) outro(s).

Tratar da noção de empatia de maneira instrumental, tal como estamos aqui supondo que o fez Boesch (1991), não só não coincide, como está muito distante da concepção de motivo em Janet. A noção de motivo foi endossada diretamente por Boesch, no texto de 1993 e, indiretamente, ao longo de boa parte da sua obra.

Aproximar-se de pessoas e objetos é determinado pelos afetos e não pode ser tomado como instrumental, se o que estiver em jogo for a construção da identidade na direção de valores sociais. A dimensão instrumental é também importante, porém não propicia a formação de sujeitos.

Vale salientar que, não só a aproximação afetiva (empatia), mas também o afastamento simbólico, precisa estar presente para que se complete o processo empático (SIMÃO, 2008, 2011; BOESCH, 1991; BAKHTIN, 2003; MARKOVÁ, 2006). Os pares dialógicos de aproximação afetiva (empatia) e afastamento reflexivo serão examinados no próximo tópico.

Antes, acrescento aqui uma citação do livro de Boesch, de 1991, em que o autor nos mostra haver outra dimensão, além da instrumental, na conceituação de empatia. Segundo Boesch (1991, p.361)

Uma vez que a empatia facilita a previsão do comportamento do parceiro, as condições culturais de incerteza – “culturas pluralísticas” – propugnarão então particularmente por seu desenvolvimento. Entretanto, a empatia serve mais do que à necessidade de orientação e antecipação da ação: ela confirma continuamente, focaliza e fortalece a nossa própria identidade. De maneira semelhante ao suporte à nossa identidade pelos objetos e mitos, mas de maneira mais contínua e marcada, nossa relação com os parceiros contribui para a construção da nossa identidade; isso será, é claro, particularmente assim, quando os parceiros forem percebidos como “relevantes” para as nossas expectativas e metas. A escolha de “parceiros de referência”, de modelos, de amigos, de amantes – e também de anti-modelos ou inimigos – poderiam tornar parte importante da construção da nossa identidade. Assim, a construção do self e do outro, o desenvolvimento da identidade e empatia teriam que ser estudados juntamente em sua ontogênese e desenvolvimento através da vida. Eles estariam intimamente relacionados com o desenvolvimento do comportamento moral e, por isso, constituiriam a condição psicológica para a aceitação e identificação com as regras sociais.

Em outro texto, de 1997, Boesch, ao refletir sobre três razões para se adotar o conceito simbólico de ação, afirma ser a sua terceira razão de motivação filosófica. Segundo o autor, a sua escolha se deve às implicações para a autonomia, criatividade e dignidade dos seres humanos. Entendemos que esse tipo de consideração corrobora, mais uma vez, com a afirmação de que a teoria de Boesch se distancia de uma concepção apenas instrumental de relação intersubjetiva.

Para Boesch (1997), o ser humano como criador fundamenta-se na dignidade, que significa a possibilidade de autonomia e responsabilidade, mesmo nas situações mais difíceis de vida. O autor busca ir mais longe, incluindo em sua visão de criatividade, a habilidade para opor-se e transformar o mal, acrescentando ser essa característica o que a constitui em seu sentido mais genuíno.

4.5.2 Empatia como processo dialógico de aproximação afetiva e afastamento simbólico

A noção de empatia será tomada em sentido dialógico, ou seja, como um processo pelo qual a empatia só pode ser entendida como tal, se houver o seu contraponto, o afastamento. Quando eu e outro se aproximam e se afastam na relação intersubjetiva, significa que existe um nível de amadurecimento que nem sempre está presente, até mesmo no universo adulto - o que se pode notar com frequência no trabalho clínico. Refiro-me aqui à dicotomia entre os opostos: ou somente aproximação, ou somente afastamento, que acaba por descaracterizar a empatia.

A aproximação sem afastamento, chamada por Bakhtin de empatia pura, nada pode acrescentar ao outro, pois segundo Bakhtin (2003, p. 80)

O que enriqueceria o acontecimento se eu me fundisse com outra pessoa, se de *dois* passássemos a *um*? Que vantagem teria eu se o outro se fundisse comigo? Ele veria e saberia apenas o que eu vejo e sei, ele somente reproduziria em si mesmo o impasse de minha vida; Se *apenas* me fundo com a vida do outro, não vou além de aprofundar a sua inviabilidade e duplicá-la numericamente. [...] A eficácia do acontecimento não está na fusão de todos em um todo, mas na tensão da minha distância e da minha

imiscibilidade, no uso do privilégio do meu lugar único fora dos outros indivíduos. (grifo do autor)

É importante salientar que o enriquecimento a que se refere Bakhtin está relacionado com a possibilidade de existência ou expressão de uma perspectiva. Portanto, mais do que se referir à eficácia, no sentido relacionado às críticas que se faz ao uso do outro para atingir objetivos pessoais (como discutido no capítulo sobre Taylor), Bakhtin busca chamar a atenção para a eficácia do acontecimento. Por meio dessa idéia, o autor faz uma crítica às relações que ocorrem apenas em fusão, apontando para os perigos da não existência – chamando a atenção, portanto, para a importância fundamental da alteridade para que a relação dialógica ocorra.

Marková (2006), a partir de Bakhtin, entende que a fusão na relação com o outro leva à perda da individualidade e a um não-ser. Marková (2006) enfatiza que, para que não se perca a própria identidade e a autenticidade, deve ser mantida a dualidade eu - outro, ou seja, deve haver constante tensão na relação com aquilo que é estranho ao eu. É somente dessa tensão na relação, ou seja, da empatia ativa, na qual os sujeitos permanecem separados, porém em comunicação, que o sujeito pode emergir como um agente.

O afastamento simbólico implica em desenvolvimento complexo da capacidade de agir simbolicamente no mundo. A ação simbólica envolve quatro elementos: eu e outro, um objeto, e o veículo simbólico implicado na "representação" desse objeto (WERNER; KAPLAN, 1978). O que está sendo chamado de objeto tem um sentido amplo. Pode ser de fato um objeto, como por exemplo, uma situação em que se mostra um livro para uma pessoa e se conversa sobre esse livro. Pode ser também algo menos compartilhável concretamente e que requer maior abstração, por exemplo, falar sobre um objeto que não está presente, sobre uma ideia que contém no livro, sobre um sentimento ou, ainda, sobre o passado, o futuro, uma obra de arte etc. Nesse sentido, o objeto é o tema em torno da qual a ação simbólica se desenrola, e ele pode ser de diferentes naturezas.

No entanto, ao nascer, a capacidade de agir simbolicamente no mundo desenvolve-se por meio de um longo processo que, inicialmente, é de indiferenciação eu - outro - objeto. Dessa indiferenciação inicial, chamada por Werner e Kaplan (1978) de “situação primordial de compartilhamento”, os componentes da situação de ação simbólica se transformam consideravelmente. Segundo Werner e Kaplan (1978, p. 488),

o endereçador amadurece, os endereçados mudam dos pais para a emergência de outros generalizados, os referentes tornam-se de maneira crescente mais complexos e abstratos, e os veículos simbólicos se tornam de natureza mais comunal e convencional.

Para Werner e Kaplan (1978), a situação primordial de compartilhamento, de natureza afetiva e sensório - motora, na qual praticamente não há discriminação eu - outro, é prototípica da relação mãe - bebê. Ela está mais voltada para o compartilhamento de experiências, do que efetivamente para a troca de mensagens. Os objetos são compartilhados, embora exclusivamente de forma pré-simbólica.

Nesse momento do desenvolvimento humano, mãe e bebê contemplam objetos olhando-os, tocando-os. Werner e Kaplan (1978) exemplificam isso por meio do gesto de apontar por parte da criança. Da perspectiva da criança, apontar um objeto é um convite para o outro contemplá-lo de acordo com a sua perspectiva, ou seja, olhá-lo da mesma forma que ela, criança, o faz. Assim, objetos concretos são contemplados conjuntamente, entre mãe e criança, obviamente se, por parte da mãe, a capacidade de se aproximar da perspectiva do outro estiver desenvolvida.

Aos poucos, o compartilhamento passa a se dar por meio de símbolos verbais, que possuem a função de representação. Segundo Werner e Kaplan (1978, p. 491) “a simbolização envolve diferenciação e integração de dois aspectos: referência a um objeto e representação desse objeto”.

A simbolização se desenvolve na direção de afastamento entre os quatro elementos presentes nas situações simbólicas, tal como proposto pelos autores: eu e outro, objeto e veículo simbólico. Para Simão, Molina e Del Rio (2011), uma vez adquirida a capacidade de simbolização, é possível que se faça movimentos de aproximação (afetiva e sensório-motora) e de afastamento simbólico.

Do ponto de vista do desenvolvimento psicológico, é do processo proposto por Werner e Kaplan (1978) que se torna possível o que Bakhtin chamou de empatia ativa.

Segundo Bakhtin (2003), quando nos aproximamos do outro, a visão que temos de seu mundo o excede. O excedente de visão do mundo do outro se configura, segundo o autor, como uma ação estética, pois o excedente dá forma ao outro, completando-o. Conforme argumenta o autor, completa o outro porque na experiência empática com outrem,

necessariamente “vemos” coisas as quais o outro não tem consciência ou percepção, como por exemplo, sua expressão facial, seus gestos.

Conhecemos o outro sempre a partir da nossa perspectiva singular e de nosso lugar insubstituível no mundo (BAKHTIN, 2003). É nesse sentido que Bakhtin (2003, p. 94) afirma que a experiência do outro vivenciável empaticamente “é uma formação do existir inteiramente nova, só realizável por mim do meu lugar único *interiormente fora* do outro” (Grifo do autor).

Embora no processo empático completemos o outro, é importante salientar que o sentido usado por Bakhtin diz respeito a dar *acabamento temporário* ao outro, caso contrário, cria-se uma fixidez que não mais o completa, mas o aprisiona.

É nesse sentido que a noção de empatia está sendo entendida nessa pesquisa, a qual se aproxima à maneira como a perspectiva construtivista semiótico cultural a entende. Isso se aplica, até mesmo, ao próprio Boesch, se tomada a sua obra de maneira mais ampla, para além da dimensão instrumental da noção de empatia.

É da maneira que a noção de empatia foi tratada aqui que suponho que possam ser criadas condições para a constituição da identidade.

5 UM OLHAR PARA O CAMINHO PERCORRIDO EM DIÁLOGO COM CLARICE LISPECTOR

Buscando sintetizar o caminho trilhado até aqui, passamos pelos seguintes pontos centrais:

- Em Taylor, a noção de autenticidade foi vista como um ideal moral, em que se busca ser verdadeiro consigo mesmo. Esse ideal moral implica construção de uma identidade ética na maneira de se estar no mundo. Desdobra-se desta constituição identitária dar voz ao mundo interior e, ao mesmo tempo, transcendência de si mesmo.
- Em Boesch, a autenticidade foi tratada como mito e fantasma. Mito como parte de um sistema de significados coletivos compartilhados, e fantasma como parte da experiência subjetiva, individual. Para o autor, a busca pelo “verdadeiro-self” é estar em devir.
- Depois, a noção de empatia, foi tratada como necessária como condição para que se construam identidades éticas e abertas ao devir, tal como proposta pela discussão que se desdobrou do diálogo entre Boesch e Taylor.
- A afetividade foi um tema que atravessou a discussão. A autenticidade, tanto como um valor moral (Taylor) quanto como mito (Boesch) implica em sentimento-afetividade, uma vez que os valores e mitos são fundados nessa dimensão humana³².

Dado que o objetivo da pesquisa foi dialogar a partir dos pontos de tensão que emergiram entre as questões da pesquisadora e as proposições de Taylor e de Boesch, como ficamos após esse percurso, até o presente momento?

³² É importante salientar que, embora o tema da autenticidade dessa pesquisa tenha enfatizado a noção de afetividade, a dimensão cognitiva não deve ser considerada como separada desta. Afetividade e cognição estão intimamente relacionadas para os autores do construtivismo semiótico cultural.

Uma vez que não se trata de adotar em totalidade as idéias de um autor ou de outro, e sim de diálogo crítico entre perspectivas selecionadas, faz-se necessária uma reflexão acerca do caminho percorrido.

Para tal intento, recorri a trechos selecionados da obra de Clarice Lispector, uma autora que não só não passou ao largo dessa temática, a autenticidade, como expressou as suas inquietações por meio de arte literária. O objetivo é tanto ilustrar quanto refletir criticamente, explicitando lacunas e limites ao se tratar dessa noção.

Antes de iniciar com Clarice Lispector, buscarei refletir acerca de algumas convergências e divergências nas proposições abordadas.

5.1 Algumas reflexões acerca de convergências e divergências entre as proposições de Ernst Boesch e Charles Taylor

Nos momentos iniciais da pesquisa, eu me perguntava acerca da relevância em se tratar da noção de autenticidade, já que parecia haver estreita relação entre as noções de autenticidade e identidade. Ao entendê-las como construção, elas pareciam quase coincidir. Assim, eu me interrogava se, o que se depreenderia da noção de autenticidade, poderia ir além da noção de identidade e da minha introspecção³³ sobre o tema. Houve um momento em que se justificou mais claramente debruçar-me sobre essa noção polêmica e ao mesmo tempo atraente para mim. Particularmente contribuiu para isso a perspectiva histórica e ética de Taylor, e as noções de mitos e fantasmas de Boesch, ambas apontando para a autenticidade como um valor moral (no sentido de Taylor) constitutivo da identidade.

Entendidas desta maneira, autenticidade e identidade não coincidem, embora possam se relacionar intimamente entre si, já que uma é parte do outra.

Para Taylor, a identidade constitui-se na relação intersubjetiva, por meio da qual os valores passam a “habitar” o mundo interior dos sujeitos. A autenticidade é um desses valores, particularmente importante na história da humanidade desde a modernidade (TAYLOR, 2003). Em Boesch, as noções de mitos e fantasmas, tal como analisadas no

³³ O termo introspecção está sendo utilizado aqui como uma noção retomada por Valsiner (1998, 2001, 2006) acerca da participação ativa do pesquisador no fenômeno investigado. No campo da psicologia, enquanto uma disciplina científica, a introspecção surge pela primeira vez na psicologia experimental de Wundt.

capítulo anterior, tanto são construídas, como constroem a identidade, podendo se tornar parte dela. O mito da autenticidade assimilado e tornado fantasma, ou seja, como parte da identidade, pode gerar busca pelo “verdadeiro self” ou por “ser si mesmo” que, segundo Boesch (1991) é a abertura da identidade ao devir, ou seja, ao vir a ser.

Nesse aspecto, há entre as proposições de Taylor sobre a autenticidade como valor moral, e de Boesch, na forma que trabalhamos com a noção de mitos, estreita relação. Isso se aplica, particularmente, pelo fato de ambas as propostas terem como pressuposto, base afetiva, ideológica e constituírem a identidade.

Um ponto de diferença entre os autores, a ser salientado, é o fato de que para Boesch tanto os mitos como os objetos terem o potencial polissêmico de significação na cultura. Pode-se dizer que a cultura, em Boesch, forma um fundo de múltiplas possibilidades de atribuição de sentido. Taylor parece ter a esse respeito um entendimento menos múltiplo se for tomada como base a sua noção de fundo de significação.

Nas proposições dos dois autores, demonstrou-se ser a dimensão afetivo-cognitiva, em grande parte pré-reflexiva, primordial para o entendimento da noção de autenticidade. Isso implica diretamente no caráter difuso, nebuloso e, portanto, de difícil definição ou descrição da experiência relacionada a essa noção. Quanto a essa característica da experiência, ela ocorre em parte pelo motivo referido acima e, em parte, devido à experiência com o outro, se vivenciado como alteridade - que leva a experiências indizíveis.

Vale ressaltar o fato de que, para o construtivismo semiótico cultural, a afetividade estar sempre em entrelaçamento com a cognição, ou seja, ambos existem simultaneamente.

5.2 Clarice Lispector: a descoberta de um mundo

Outro momento de sentido com relação à noção que é tema desta pesquisa foi ter entrado em contato mais aprofundando com a obra de Clarice Lispector, o que ocorreu concomitantemente à leitura dos textos teóricos.

Clarice Lispector (1920–1977) é uma escritora muito conhecida por seus leitores pela sua admirável habilidade de traduzir estados interiores, de difícil descrição, que nos escapam muitas vezes da possibilidade de compreensão. O tema da autenticidade está

significativamente presente em sua obra, tanto na experiência vivida por seus personagens, como também, ao que parece, em suas preocupações pessoais.

No livro "A descoberta do mundo", uma coletânea de crônicas escritas semanalmente para o Jornal do Brasil, de 1967 a 1973, a autora transforma em textos uma série de situações cotidianas, especialmente as inusitadas. Destas situações, há particular ênfase naquelas que se destacam por desalojarem as pessoas do lugar comum, em meio a um cotidiano aparentemente previsível. Além disso, Clarice Lispector retrata experiências de profunda introspecção acerca de sentimentos pessoais, bem como da condição humana.

Apesar de nunca ter tido a intenção de publicar uma autobiografia, Clarice Lispector, ao escrever semanalmente para o Jornal do Brasil, acaba por retratar uma série de acontecimentos e sentimentos de caráter íntimo (GOTLIB, 2009) e, pode-se dizer, muitas vezes dentro do estilo romântico – revelando, portanto, muito de sua biografia pessoal de acordo com a sua “inspiração”. Dentre as temáticas tratadas, a autenticidade não passa despercebidamente, conforme buscarei ilustrar a seguir, por meio de trechos selecionados desta obra.

É importante salientar que ao dar vida aos personagens em seus romances e contos, Clarice Lispector ultrapassa o gênero literário autobiografia, entrando, portanto, para o gênero ficcional. Segundo Brait (2010), o narrador de uma história pode contá-la de uma perspectiva distante, como alguém que assiste a um enredo que se desenrola independentemente dele, narrador. Ou pode recorrer a um protagonista, dando-lhe vida: “emprestando-lhe voz, corpo e imagem ao relato” (BRAIT, 2010, p. 134).

Entendo que em sua obra, Clarice Lispector demonstra estar longe de um estilo neutro e distanciado dos personagens. Apesar de estar no pólo oposto, de aproximação e quase fusão com o texto, como veremos a seguir nos trechos selecionados, em seus romances isso não ocorre.

Trecho 1

Pessoas que são leitoras de meus livros parecem ter receio de que eu, por estar escrevendo em jornal, faça o que se chama de concessões. E muitas disseram: "Seja você mesma".

Um dia desses, ao ouvir um "seja você mesma", de repente senti-me entre perplexa e desamparada. É que também me vieram então perguntas terríveis: quem sou eu? como sou? o que ser? quem sou realmente? e eu sou? Mas eram perguntas maiores do que eu. (p.180)

Trecho 2

Experimente: se você fosse você. Como seria e o que faria? Logo de início se sente um constrangimento: a mentira em que nos acomodamos acabou de ser levemente locomovida do lugar onde se acomodara. No entanto já li biografias de pessoas que de repente passavam a ser elas mesmas, e mudavam inteiramente de vida. [...] Acho que se eu fosse realmente eu, os amigos não me cumprimentariam na rua porque até a minha fisionomia teria mudado. Como? Não sei.

‘Se eu fosse eu’ parece representar o nosso maior perigo de viver, parece a entrada nova no desconhecido. (p.156)

Trecho 3

Não é à toa que entendo os que buscam caminho. Como busquei arduamente o meu! E como hoje busco com sofreguidão e aspereza o meu melhor modo de ser, o meu atalho, já que não ousa mais falar em caminho. E que tinha querido. O Caminho, com letra maiúscula, hoje me agarro ferozmente à procura de um modo de andar, de um passo certo. Mas o atalho com sombras refrescantes e reflexo de luz entre as árvores, o atalho onde eu seja finalmente eu, isso eu não encontrei. Mas sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é outro, e os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro estarei salva e pensarei: eis o meu ponto de chegada. (p. 118)

Nesses trechos destacam-se momentos de experiência diferentes com relação a *ser si mesma*, tanto na dimensão afetiva quanto na dimensão reflexiva.

No trecho 1, Clarice Lispector se depara com a frase *seja você mesma* e se questiona sobre quem ela é. Não parece haver vestígios de resposta, apenas “perplexidade e desamparo”, afinal de contas, as perguntas sobre quem ela é são maiores do que ela se sente capaz de responder, ou lidar naquele momento.

Já no trecho 2 *ser si mesma – não ser si mesma* aparece de outra maneira. Aqui a autora anuncia *ser si mesma* como algo passível de se imaginar. *Ser si mesma*, conforme supõe Clarice Lispector, a mudaria muito, a ponto de transformar até mesmo a sua fisionomia. No entanto, a forma é desconhecida. Tão desconhecida que, para ela, “parece representar o nosso maior perigo de viver”.

No trecho 3 *ser si mesma* é uma busca que, por um lado foi renunciada, o que a lançou para o desconhecido mas, paradoxalmente, ao abandonar tal intento, abriu-se a possibilidade de ser si mesma.

Pode-se depreender desses trechos, que a experiência em torno do tema da autenticidade pode ser extremamente diversa e fluída – sofrendo mudanças conforme a situação em que ocorre.

Vejamos, a seguir, como G.H., protagonista de uma das obras de Clarice Lispector, vivenciou essa questão.

5.3 Autenticidade e *A paixão segundo G.H.*

É importante salientar que embora o tema da autenticidade seja central nesta obra de Clarice, o objetivo não será analisar a obra, e sim ilustrar e discutir alguns aspectos que possam gerar reflexões à noção de autenticidade - em diálogo com o que vim fazendo até aqui.

A obra literária está sendo entendida como uma expressão cultural, por meio da qual os mitos (BOESCH, 1991/2007a) podem ganhar vida passando a constituir a subjetividade dos membros de uma dada cultura. Assim, a obra literária sobre a qual me debruçarei, pode ser entendida como uma expressão do mito da autenticidade³⁴.

O livro “A Paixão segundo G.H.”, de Clarice Lispector, é narrado em primeira pessoa, por G.H., a protagonista da história, que após viver uma intensa experiência de ter comido o conteúdo interno de uma barata, pede ajuda ao leitor, convidando-o a acompanhá-la num processo de reconstrução de si mesma. Desde o início da narrativa, G.H., no processo de contar o ocorrido, vai buscando um novo sentido para *quem ela passou a ser* após experiência tão aflitiva. Como leitores, logo percebemos que a sua aflição diz respeito mais à urgência de se redefinir frente ao ocorrido, do que mera descrição de fatos. É assim que, na relação com o leitor, GH caminha de uma dada concepção de si mesma, para outra.

O que justificaria tamanha aflição descrita por G.H.? Frente à comovente narrativa acerca de intenso drama psicológico, buscarei ater-me tanto quanto possível apenas aos aspectos relacionados à noção de autenticidade, tentando ilustrar alguns pontos do que vimos discutindo até aqui. Eventualmente, desviarei deste meu intento, para explicar acontecimentos relevantes para a compreensão do contexto do qual se dão os trechos, selecionados aqui para ilustração.

³⁴ As noções de mitos e fantasmas foram abordadas no tópico 4.2 desta pesquisa. Para mais detalhes ou retomada das noções, recorrer à página 32.

Apesar de a necessidade de conferir um sentido ao ocorrido aconteça, aparentemente, após a experiência de G.H. comer o conteúdo interno da barata, um processo interior estava em andamento antes do evento. Ter comido a barata é apenas o clímax da história. Tudo parece começar quando, em meio ao seu cotidiano, G.H. depara-se com o quarto de sua recém ex-empregada limpo e organizado. O que ela esperava era o oposto do que viu: G.H. estava preparada para organizar o caos que a sua empregada havia supostamente deixado, antes de ir embora pela última vez.

A organização não esperada do quarto a surpreende, mas não só isso: G.H. se depara com contornos, desenhados em carvão, quase em tamanho natural de um homem nu, uma mulher nua e de um cão. A imobilidade das figuras a remetia a múmias e “cada figura olhava para a frente, como se nunca tivesse olhado para o lado, como se nunca tivesse visto a outra e não soubesse que ao lado existia alguém” (LISPECTOR, 1964/2009, p. 39). Quem era essa moça que trabalhara para ela durante seis meses e que teria desenhado essas figuras? G.H. não sabia e não conseguia lembrar o seu rosto, lembrando apenas o seu nome: Janair. Constata surpresa que Janair a odiava. Na tentativa de lembrar-se de Janair, G.H. começa deparar-se consigo mesma. Nas palavras de G.H. (LISPECTOR, 1964/2009, p. 40)

sob o pequeno avental vestia-se sempre de marrom escuro ou de preto, o que a tornava toda escura e invisível. Janair tinha quase que apenas a forma exterior, os traços que ficavam dentro de sua forma eram tão apurados que mal existiam: ela era achatada como um baixo-relevo preso a uma tábua. E fatalmente, assim como ela era, assim deveria ter me visto? abstraindo daquele meu corpo desenhado na parede tudo o que não era essencial, e também de mim só vendo um contorno. No entanto, curiosamente, a figura na parede lembrava-me alguém, que era eu mesma.

Nesta citação, G.H. se dá conta de que a imagem retratada na parede não era apenas a visão de Janair sobre ela, G.H.. A imagem vazia, sem o que era essencial, lembrou-lhe alguém: a si mesma. Esse foi mais um evento, em uma sequência deles, que a deslocou de seu lugar costumeiro, ao mesmo tempo lançando-a num mergulho para dentro de si.

Ao tentar contar o ocorrido, em íntima relação com o leitor imaginado, G.H. começa a refletir sobre como ela era antes, tentando dar forma ao que nem ela mesma sabia o

que era: “Naquela manhã, antes de entrar no quarto, o que era eu? Era o que os outros sempre me haviam visto ser, e assim eu me conhecia. Não sei dizer o que eu era” (LISPECTOR, 1964/2009, p. 22-23).

Contudo, G.H. segue tentando explicar quem ela era, ou melhor, não era. Segundo G.H. (LISPECTOR, 1964/2009, p. 30-31)

Quanto a mim mesma, sem mentir nem ser verdadeira – como naquele momento em que ontem de manhã estava sentada à mesa do café – quanto a mim mesma, sempre conservei uma aspa à esquerda e outra à direita de mim. De algum modo “como se não fosse eu” era mais amplo do que se fosse – uma vida inexistente me possuía toda e me ocupava como uma invenção. Somente na fotografia, ao revelar-se o negativo, revelava-se algo que, inalcançado por mim, era alcançado pelo instantâneo: ao revelar-se o negativo também se revelava a minha presença de ectoplasma. [...] Como eu não sabia o que era, então não ser era a minha maior aproximação da verdade: pelo menos eu tinha o lado avesso: eu pelo menos tinha o “não”, tinha o meu oposto.

Frente aos desencaixes provocados pelas sucessivas surpresas no quarto de Janair, e à tensão decorrente da experiência de ver-se e reconhecer-se naqueles contornos, G.H. inicia contato com um universo dentro de si que até então desconhecia. Era a primeira vez que G.H. se enxergava através de outro que não ela mesma: “Janair era a primeira pessoa realmente exterior de cujo olhar eu tomava consciência” (LISPECTOR 1964/2009, p.40).

Diante da necessidade de se reorganizar simbolicamente, devido a intensos desencaixes na experiência consigo mesma, G.H pede ajuda ao leitor:

Esse esforço que farei agora por deixar subir à tona um sentido, qualquer que seja, esse esforço seria facilitado se eu fingisse escrever para alguém. [...] Estou tão assustada que só poderei aceitar que me perdi se imaginar que alguém me está dando a mão. [...] Enquanto escrever e falar vou ter que fingir que alguém está segurando a minha mão. Oh pelo menos no começo, só no começo. Logo que puder dispensá-la, irei sozinha. Por enquanto precisarei segurar esta tua mão – mesmo que não consiga inventar teu rosto e teus olhos e tua boca. [...] Por enquanto eu te prendo, e tua vida desconhecida e quente está sendo a minha única íntima organização, eu que sem a tua mão me sentiria agora solta no tamanho enorme que descobri. [...] Por te falar eu te assustarei e te perderei? mas se eu não falar eu me perderei, e por me perder eu te perderia. (LISPECTOR, 1964/2009, p. 13-17)

Assim, é apenas nessa íntima relação com o leitor imaginado, que G.H. consegue entregar-se na busca por “deixar subir à tona um sentido”. Chama a atenção, ao longo do relato de G.H. e, tal como ilustrado acima, o fato dela pedir repetidas vezes ao leitor que segure a sua mão, que “está sendo a sua única íntima organização”. O que ocorre aqui com G.H. parece ilustrar a noção de empatia em situação primordial de compartilhamento, tal como vista no capítulo 4., ao evocar o leitor para que compartilhe de seu sofrimento. Isso se sustenta uma vez que, conforme afirma G.H., logo que ela puder dispensar a mão do leitor caminhará sozinha, supondo, portanto, afastamento.

Contudo, G.H. ainda clama pela aproximação. Conforme G.H. (LISPECTOR, 1964/2009, p. 161)

Ah, não me descompreendas: não estou tirando nada de ti. Estou é exigindo de ti. Sei que parece que estou tirando a tua e a minha humanidade. Mas é o oposto: estou querendo é viver daquilo inicial e primordial que exatamente fez com que certas coisas chegassem ao ponto de aspirar a serem humanas.

Não é só de empatia como “situação primordial de compartilhamento” que G.H. vivencia o processo de reconstrução de si mesma. Há que se lembrar que a história começa com uma experiência de ruptura e inquietação, quando a protagonista encontra o quarto de Janair diferentemente de como ela imaginava. Depois, esses sentimentos se intensificaram quando ela se depara com os desenhos na parede, após o encontro com a barata e quando ela come o conteúdo interno da barata. Enfim, houve uma série de acontecimentos internos e externos que contribuíram para uma constante tensão desalojadora frente aos acontecimentos, tal como relata G.H.

Uma cólera inexplicável, mas que me vinha toda natural, me tomara: eu queria matar alguma coisa ali. [...] Como te explicar: eis que de repente aquele mundo inteiro que eu era crispava-se de cansaço, eu não suportava mais carregar nos ombros – o quê? E sucumbia a uma tensão que eu não sabia que sempre fora minha. Já estava havendo, então, e eu ainda não sabia,

os primeiros sinais em mim do desabamento de cavernas calcárias subterrâneas, que ruíam sob o peso de camadas arqueológicas estratificadas – e o peso do primeiro desabamento abaixava os cantos de minha boca, me deixava de braços caídos. O que me acontecia? Nunca saberei entender mas há de haver quem entenda. E é em mim que tenho que criar esse alguém que entenderá (LISPECTOR, 1964/2009, p. 43-44).

Passemos então ao momento em que G.H. finalmente come o conteúdo da barata encontrada no quarto que era de Janair. Após experimentar um conteúdo branco que saía da barata esmagada por ela mesma, com a porta do armário, G.H. vai, pouco a pouco, se despojando de sua moralidade, do Bom e do Belo, da esperança - que lhe servia como uma forma de não estabelecer contato consigo mesma, lançando-se sempre a um futuro “feliz” - de sua necessidade de aproximar-se do divino, de seu heroísmo. Para G.H., é somente despojando-se de tudo isso e, ainda, da própria linguagem (entendendo-se aqui a linguagem como um elemento da sua organização anterior) que se torna possível um contato verdadeiro consigo mesma.

Assim, chegamos ao último tema vivenciado por G.H, a *confiança de pertencer ao desconhecido*.

Senti que meu rosto em pudor sorria. Ou talvez não sorrisse, não sei. Eu confiava. [...] Enfim, enfim quebrara-se realmente o meu invólucro, e sem limite eu era. Por não ser, eu era. Até o fim daquilo que eu não era, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim, se eu não for; pois “eu” é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo. [...] E entregando-me com a confiança de pertencer ao desconhecido. Pois só posso rezar ao que não conheço. E só posso amar à evidência desconhecida das coisas, e só posso me agregar ao que desconheço. Só esta é que é uma entrega real (LISPECTOR, 1964/2009, p. 178-179).

Após “matar” uma organização simbólica que a oprimia, G.H. pôde experimentar o que ela chama de “confiança de pertencer ao desconhecido”. Podemos pensar que a sua organização simbólica anterior servia-lhe como uma “proteção”, por não poder confiar em seu mundo interno como algo a ser expressado na relação com os outros/mundo.

Chegamos aqui a um paradoxo, pois a fala de G.H aponta para um ser que é, ao não ser: “por não ser, eu era“. É importante salientar que, o não ser deste momento do texto, é

muito diferente do não ser inicial de que relata G.H. Aqui, ao que parece, o não ser diz respeito a se estar aberto ao devir, pois o “eu é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo” e, portanto, apenas ao estar aberta ao desconhecido, ou seja, não ser, G.H. passou a ser.

5.4 Autenticidade e *Amor*

Amor é um conto de Clarice Lispector que tem como protagonista Ana, uma mulher que passa por uma transformação em sua identidade após um evento inusitado. Como consequência desse evento, Ana é levada, tanto para fora, como para dentro de si mesma, desalojando-se de um modo de ser em que buscava suplantar qualquer *inquietação*³⁵.

Vejamos como isso se deu, buscando na trajetória da personagem Ana, a expressão da transformação de sua identidade, em face de questões com o mito da autenticidade (no sentido de Boesch) e/ou ideal moral de autenticidade (no sentido de Taylor).

Assim como o romance *A paixão segundo G.H.*, *Amor* é um conto em que, inusitadamente, uma experiência de alteridade faz com que irrompa um universo novo, que gera estranheza e diferentes experiências de si. Adicionalmente, ocorrem tentativas de imprimir novo sentido a algo até então desconhecido, que conforme fica evidente ao longo da narrativa estava presente como experiência de fundo na vida da personagem.

Trata-se de uma narrativa em terceira pessoa, em que é relatada a experiência da protagonista, que em um dia aparentemente comum subiu num bonde com uma sacola de compras.

Conforme a narrativa avança, vamos acompanhando uma história em que se vai “desenhando” a vida de uma mulher que se esforçara até então, para que tudo estivesse “em seu devido lugar”. Dedicava-se aos filhos, que a absorviam completamente. Cuidava da casa, das refeições da família e de várias tarefas domésticas, deixando-se ocupar diariamente pela administração do seu lar. No início do conto, a sensação que a autora nos passa é de certa “harmonia” em um cotidiano previsível e sem grandes acontecimentos. No entanto, “feliz”.

³⁵ A palavra *inquietação* está sendo usada aqui conforme conceituada por Simão (2003). Para a autora, *inquietação* é uma experiência intrasubjetiva que ocorre quando em contato com a alteridade.

Embora sutil, há uma ironia na maneira da autora relatar esse momento e, por isso, a impressão de uma felicidade forjada. Por exemplo, no seguinte excerto.

Ela plantara as sementes que tinha na mão, não outras, mas essas apenas. E cresciam árvores. Crescia sua rápida conversa com o cobrador de luz, crescia a água enchendo o tanque, cresciam seus filhos, crescia a mesa com comidas, o marido chegando com os jornais e sorrindo de fome, o canto importuno das empregadas do edifício (LISPECTOR, 1994, p. 29).

No parágrafo posterior a narradora revela: “Certa hora da tarde era mais perigosa” (Grifo nosso). As palavras grifadas ganham destaque aos olhos do leitor, devido ao contraste entre o relato anterior, de aparente harmonia, e o fato das tardes serem “mais perigosas”. Além disso, parece haver, ao mesmo tempo, certa ironia na maneira como a narradora fala sobre as árvores que cresciam, as quais “apenas as sementes que tinha na mão foram plantadas” - culminando em crescimento rotineiro e previsível.

Na sequência selecionada abaixo, a narrativa passa a descrever algo para além da harmonia, confirmando, mais uma vez, o tom levemente irônico do início da história.

Certa hora da tarde as árvores que plantara riam dela. [...] Todo o seu desejo vagamente artístico encaminhara-se há muito no sentido de tornar os dias realizados e belos; com o tempo, seu gosto pelo decorativo se desenvolvera e suplantara a íntima desordem. [...] Sua juventude anterior parecia-lhe estranha como uma doença de vida. Dela havia aos poucos emergido para descobrir que também sem a felicidade se vivia (LISPECTOR, 1994, p. 30).

Embora a harmonia não reinasse na medida do esforço de Ana, a desarmonia, por outro lado, não vinha à tona. Não havia lugar para o espanto, como no trecho que se segue

Olhando os móveis limpos, seu coração se apertava um pouco em espanto. Mas na sua vida não havia lugar para que sentisse ternura pelo seu espanto – ela o abafava com a mesma habilidade que as lides em casa lhe haviam transmitido (LISPECTOR, 1994, p. 31).

Quando já no fim da tarde, sabendo que o período instável terminaria, a aparente tranqüilidade fora quebrada. De dentro do bonde, deparou-se com um homem cego que estava parado no ponto - um homem que mascava chiclete. Seu coração começou a bater intensamente e “inclinada, olhava o cego profundamente, como se olha o que não nos vê” (LISPECTOR, 1994, p.32). Em seguida, o bonde acelerou e as suas compras caíram - os ovos que Ana havia comprado se quebraram. O que terminaria em pouco tempo, as horas instáveis da tarde, intensificou-se lançando Ana a uma experiência nova de si mesma.

E como uma música estranha, o mundo recomeçava ao seu redor. O mal estava feito. Por que? Teria esquecido de que havia cegos? A piedade a sufocava, Ana respirava pesadamente. Mesmo as coisas que existiam antes do acontecimento estavam agora de sobreaviso, tinha um ar mais hostil, perecível... O mundo se tornara de novo um mal-estar. Vários anos ruíam, as gemas amarelas escorriam. Expulsa de seus próprios dias, parecia-lhe que as pessoas da rua eram periclitantes, que se mantinham por um mínimo equilíbrio à tona da escuridão – e por um momento a falta de sentido deixava-as tão livres que elas não sabiam para onde ir (LISPECTOR, 1994, p.33)

Tal experiência teria feito com que Ana se deparasse com a própria cegueira? A partir dessa experiência, seu mundo transformou-se - ela não era mais a mesma, uma vez que até mesmo as cascas dos ovos haviam se rompido. A experiência com a alteridade pareceu abrir possibilidades para algo novo e estranho a ela.

Então, “O que chamava de crise viera afinal. E sua marca era o prazer intenso com que olhava agora as coisas, sofrendo espantada. O calor se tornara mais abafado, tudo tinha ganho uma força e vozes mais altas” (LISPECTOR, 1994, p. 33).

Em vez de ir para casa, Ana desceu do bonde e reconheceu que estava diante dos muros do Jardim Botânico³⁶. Atravessou os portões do jardim e sentou-se em um banco. Passou a ter intensa experiência com a natureza.

Fazia-se no Jardim um trabalho secreto do qual ela começava a se aperceber. [...] A moral do Jardim era outra. Agora que o cego a guiara até ele, estremecia nos primeiros passos de um mundo faiscante, sombrio, onde

³⁶ O Jardim Botânico, um parque na cidade do Rio de Janeiro, é um dos cenários deste conto de Clarice Lispector.

vitórias-régias boiavam monstruosas. As pequenas flores espalhadas na relva não lhe apareciam amarelas ou rosadas, mas cor de mau ouro e escarlates. A decomposição era profunda, perfumada... [...] O Jardim era tão bonito que ela teve medo do Inferno (LISPECTOR, 1994, p. 35-37).

O cego ao representar a cegueira de Ana, como se ela olhasse em um espelho, fez com que ficasse em aproximação afetiva com uma dimensão de si mantida com muito esforço à distância. Foi assim que a protagonista Ana vivenciou uma dimensão de si há muito afastada, “[...] mas o mundo lhe parecia seu, sujo, perecível, seu” (LISPECTOR, 1994, p. 37).

Após sair do Jardim e retornar para sua casa, Ana

Abriu a porta de casa. A sala era grande, quadrada, as maçanetas brilhavam limpas, os vidros da janela brilhavam, a lâmpada brilhava – que nova terra era essa? E por um instante a vida sadia que levava até agora pareceu-lhe um modo moralmente louco de viver. [...] Não havia como fugir. Os dias que ela forjara haviam-se rompido na crosta e a água escapava. Estava diante da ostra. E não havia como não olhá-la. De que tinha vergonha? É que já não era mais piedade, não era só piedade: seu coração se enchera com a pior vontade de viver (LISPECTOR, 1994, p. 37-38).

5.4.1 Amor e devir

Partindo do que foi discutido ao longo da pesquisa, gostaria de apontar para duas oposições, as quais o conto remete e que se encontram intimamente relacionadas. A primeira, entre afetividade e ação (Janet, 1926/1992), representada no conto pela “cegueira” e pelo “o que se enxerga”. Ela toca no que se permite ou não que esteja como figura e fundo nas experiências de si também com o outro/mundo. Em dicotomia, essas dimensões podem levar a uma experiência de não se sentir vivo, ou si mesmo - dentre outras formas de expressão desse tipo de condição humana, descritas ao longo da pesquisa, que impossibilitam a autenticidade.

Em meio à leitura do relato da narradora: sobre a piedade sentida por Ana diante do cego, a sua experiência com a natureza, etc., passei a sentir certa dúvida sobre se eu não estaria interpretando com demasiada inferência o fato de o cego representar a cegueira de

Ana. No entanto, não na primeira, nem na segunda leitura do conto, encontro uma “evidência” de que sim, de fato “os seus olhos haviam sido feridos”. Segundo a narradora do conto

Já não se sabia se estava do lado do cego ou das espessas plantas. O homem pouco a pouco se distanciara e em tortura ela parecia ter passado para o lado dos que lhe haviam ferido os olhos (LISPECTOR, 1994, p. 38).

Ana buscava viver de forma a suplantear qualquer inquietação, o que remete a ideia de que ela mantinha fronteiras rígidas entre ela mesma e a alteridade (provavelmente devido aos olhos terem sido feridos e, depois disso, mantidos por ela assim) - até que, ao se deparar com o cego mascando chiclete, surge a possibilidade de estar em devir.

A segunda oposição levanta questões relacionadas à dicotomia entre eu e outro, ou seja, entre Ana e os outros com quem ela se relacionava. Ao entrar em relação dialógica, após deparar-se com o cego mascando chiclete, emerge um profundo sentimento de piedade, lançando-a a uma *experiência inquietante* no sentido proposto por Simão (2003).

Nesse conto, o amor vivenciado na relação intersubjetiva levou Ana a ter condições de olhar o mundo com inquietação, já que “o seu coração se enchera com a pior vontade de viver”. Nesse sentido, o seu mundo intrasubjetivo passou por uma importante transformação, diante do amor vivenciado, que já não era o mesmo “amor” do início da narrativa. Isso porque a previsibilidade, que era imposta de maneira rígida frente ao fluxo da experiência com o mundo, interditava a multiplicidade de experiências possíveis, quando diante da alteridade.

5.5 Contribuições do construtivismo semiótico cultural para as questões da pesquisa

Como esta pesquisa implicou em mudança de perspectiva, até que eu me situasse minimamente dentro do construtivismo semiótico cultural, certo tempo se levou neste processo. Isso talvez possa ser entendido como um diferencial da pesquisa, na medida em que esse processo foi sendo construído e ao mesmo tempo dando forma ao seu conteúdo - em íntima relação entre os aspectos teóricos discutidos, teoria e metodologia.

Os pontos de tensão que emergiram desses elementos são o conteúdo que aqui se apresentou, possibilitando algumas discussões e também limitando outras.

Entendo que essa pesquisa, feita a partir da perspectiva construtivista semiótico cultural, contribuiu para que as minhas questões iniciais fossem respondidas. Contudo, não plenamente, o que é esperado se considerarmos pressupostos básicos de impossibilidade de encaixe absoluto entre expectativas e o que de fato obtemos na experiência. As lacunas que se formaram, a mim, dizem respeito às novas questões que foram emergindo, mas que não foram possíveis de serem abarcadas aqui. Elas ainda me geram inquietações, dúvidas e, conseqüentemente, abrem caminhos para pensar em novas possibilidades de pesquisa.

O motivo pelo qual entendo que o construtivismo contribuiu para responder as minhas questões assenta-se, principalmente, no fato dessa perspectiva permitir com que a autenticidade seja considerada a partir de questões éticas que abarcam o sujeito e a diferença que a sua existência pode fazer no mundo (ou seja, a sua ação ética). Concomitantemente, há a própria possibilidade do sujeito se apropriar desse lugar, devido a sua relativa autonomia com relação aos horizontes prévios de significação e possibilidade criadora. É um sujeito que pode transcender a tradição, embora sem abandoná-la, ou seja, construir-se a partir dela e nela.

Em contrapartida, pensando na contribuição dessa pesquisa para o construtivismo semiótico cultural, ela pode ser vista como mais um movimento de reflexão sobre a noção de autenticidade, assentado em pesquisa na área, a partir de *inquietações* (Simão, 2003) desde a prática profissional.

Por isso, seus resultados podem balizar discussões na área clínica, já que a autenticidade, como um mito contemporâneo, está significativamente presente nos problemas com os quais um psicoterapeuta pode se deparar. Penso que a discussão sobre as condições para a construção de sujeitos autênticos, no sentido discutido nos capítulos sobre Taylor e Boesch, são especialmente relevantes para essa questão.

Dentro dessa possível discussão clínica, caberia também levantar reflexões sobre as dicotomias, tal como vistas por meio da análise aqui feita do conto Amor – incluindo também casos em que sequer é possível inquietar-se, e as diversas conseqüências desse “estado” de identidade.

Saliento, ainda, que essa pesquisa pode gerar reflexões para áreas em que está em jogo a *formação*³⁷ de sujeitos, de maneira ampla.

5.6 Os limites da noção de autenticidade

Ao selecionar certos aspectos para discutir sobre a noção de autenticidade, outros ficaram de fundo. Esse é o caso, por exemplo, da escolha de Clarice Lispector como interlocutora do diálogo realizado. Com isso, quero dizer que talvez possa ser visto como uma limitação o fato de que, ao eleger os textos de Clarice, seja enfatizada a dimensão intrasubjetiva em detrimento do âmbito coletivo- social.

Enfatizo que não se tratou de exclusão de uma dimensão ou de outra, e sim de mantê-las em diálogo constante ao longo das reflexões feitas na pesquisa. Partir de pressupostos relacionais acerca da constituição individual, não significa abandonar a ideia de que um universo complexo de coisas acontece no interior dos sujeitos – daí a escolha de Clarice Lispector.

Um ponto a ser levantado como possibilidade para discussão futura, que não pôde ser contemplado aqui, diz respeito à diferença entre sinceridade e autenticidade. Lalande (1999) faz uma distinção entre o *ser e o que se acredita ser*. Presumidamente, a sinceridade parece excluir o campo da ação simbólica com o outro, enquanto que a autenticidade implica uma dimensão de ação e expressão no mundo. Conforme exemplifica Lalande (1999, p. 112)

“A fé que não age é uma fé sincera”? Certamente, sobretudo antes de a questão lhe ter sido posta; mas não é uma fé autêntica. A autenticidade seria o limite para o qual tende a sinceridade quando ela é acompanhada de sinceridade em relação a si mesma, que pressupõe bem mais do que a introspecção imparcial: o estudo da conduta, a coerência dos atos e dos pensamentos.

³⁷ O termo *formação* está sendo usado aqui, conforme discutido em Simão (2005), a partir da obra de Gadamer. Em poucas palavras, no sentido de construção da identidade, pela ação simbólica na relação self-outro-mundo.

Acrescento ainda algumas reflexões críticas sobre o que Charles Taylor (2003) entende como sendo solução tanto para o individualismo, quanto para a razão instrumental – problemas fundamentais, tal como entendido pelo autor, da cultura da autenticidade.

Segundo a sua proposta, o lócus de formação e incentivo de valores morais deve localizar-se em pequenos grupos (principalmente os religiosos). Vale salientar que os pequenos grupos, lugares potencialmente voltados para o desenvolvimento dos valores morais, cumprem a função almejada por Taylor apenas se houver condições de seus membros de reflexão crítica acerca dos valores propostos e vivenciados.

Caberia, talvez, em momento posterior, fazer uma discussão ou aprofundar o tema sobre as possibilidades dos pequenos grupos de cumprirem, ou não, a função de formação e manutenção dos valores éticos na realidade social-cultural brasileira. Ou seja, refletir sobre como fazer essa transposição de uma proposta de origem cultural diferente, como a canadense, para a realidade brasileira.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo dessas considerações finais, não é reiterar o que foi feito até aqui, mas refletir brevemente sobre possíveis implicações desta pesquisa para o construtivismo semiótico cultural, especialmente para um autor contemporâneo, Jaan Valsiner.

A proposta inicial desta pesquisa era de que Valsiner fizesse parte, dentre os autores selecionados, do diálogo sobre a noção de autenticidade. Contudo, essa idéia foi abandonada porque as questões que se buscava com esta pesquisa eram significativamente mais abarcadas pela obra de Ernst Boesch. Corria-se o risco de que a obra de Valsiner não pudesse ser suficientemente contemplada, ou seja, de que o recorte feito naquele momento, mais descaracterizasse do que abordasse o seu pensamento.

Tal como apontado por Simão (2008a, 2010), Valsiner demonstra preocupar-se com o autodesenvolvimento dos sujeitos na direção de crescente autonomia, devido à capacidade humana de aproximar-se e afastar-se simbolicamente da situação vivida.

Segundo Valsiner (2001, p.38)

É precisamente a capacidade e propensão para construir e usar ferramentas semióticas, que permite aos seres humanos se distanciarem com relação aos seus contextos de vida imediatos. A pessoa torna-se simultaneamente, um ator que está imerso em um dado ‘contexto de atividade situada’, e um agente reflexivo que está distanciado da verdadeira situação em que está imerso. Essa dualidade é relevante para transcender as demandas adaptativas do aqui e agora contextual, e guiar o desenvolvimento na direção da crescente autonomia.

A citação de Valsiner remete a uma preocupação com a temática desta pesquisa, embora o foco de sua obra seja mais as dinâmicas intersubjetivas das relações humanas, do que o autodesenvolvimento.

Ao falar de sua visão acerca de uma “poética desenvolvimental do fazer pesquisa”, Valsiner (Informação verbal)³⁸ afirma que a poética é o que permite que se transcenda

³⁸ Informação fornecida em conferência apresentada no 7º Congresso Norte Nordeste de Psicologia, em Maio de 2011.

normas. O autor se refere aqui, tanto a uma possível saída para transformar a tradição em pesquisa (em que se busca anular a influência do pesquisador no objeto pesquisado, por exemplo), quanto a formas de “tornar sujeitos agências”. Há em comum entre temas aparentemente distantes, a possibilidade de se considerar a poética como transcendência na direção de transformação da condição humana.

Talvez haja implicação indireta desta pesquisa na questão abordada por Valsiner, por ela versar sobre as bases, por assim dizer, para que isso possa ocorrer. Esta é uma suposição e, como tal, deve ser olhada com mais cuidado. Portanto, trata-se de um possível desdobramento desta pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBEY, R. Introduction: timely meditations in an untimely mode – the thought of Charles Taylor. In: ABBEY, R. (Org.) *Charles Taylor*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 01-28.

BAKHTIN, M.; VOLOSHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BOESCH, E. The development of affective schemata. *Human Development*, 3-4, 173-183, 1984.

BOESCH, E. E. *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin: Springer-Verlag, 1991.

BOESCH, E. E. The sound of violin. *Revue Suisse de Psychologie*, 52(2), 70-81, 1993.

BOESCH, E. E. Reasons for a symbolic concept of action. *Culture & Psychology*, 3(3), 423-431, 1997.

BOESCH, E. E. Why does Sally never call Bobby ‘I’? *Culture & Psychology*, 9(3), 287-297, 2003.

BOESCH, E. E. Cultural Psychology in action – theoretical perspective. In: LONNER, W.J.; HAYES, S.A. (Orgs). *Discovering cultural psychology: a profile and select readings of Ernest Boesch*. Charlotte N. C.: Information Age Publishing, 2007.

BOESCH, E. E. The enigmatic other. In: LONNER, W.J.; HAYES, S.A. (orgs). *Discovering cultural psychology: a profile and select readings of Ernest Boesch*. Charlotte N. C.: Information Age Publishing, 2007.

BRAIT, B. *Literatura e outras linguagens*. São Paulo: Contexto, 2010.

BRINKMANN, S. Identity as self-interpretation. *Theory & Psychology*, 18(3), 404-422, 2008.

COELHO, N., JR. The self experience of otherness and the shadows of identity. In: SIMÃO, L.M. & VALSINER, J. (orgs) *Otherness in question: labyrinths of the self*. Charlotte, N. C.: Information Age Publishing, 2007, p.93-105.

COELHO, N., JR. & FIGUEIREDO, L.C. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. *Interações*, 9(17), 9-28, 2004.

ECKENSBERGER, L. H. The legacy of Boesch's intellectual oeuvre. *Culture & Psychology*, 3 (3), 277-298, 1997.

FIGUEIREDO, L. C. *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo: Escuta, 2007.

GOTLIB, N. B. *Clarice – uma vida que se conta*. São Paulo: Edusp, 2009.

JANET, P. *De la angustia al éxtasis*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 1926/1992.

JOSEPHS, I. E.; VALSINER, J. How does autodialogue work? Miracles of meaning maintenance and circumvention strategies. *Social Psychology Quarterly*, 61(1), 68-83, 1998.

LINELL, P. *Rethinking language, mind and world dialogically. Interactional and contextual theories of human-making*. Charlotte: Information age Publishing, 2009.

LISPECTOR, C. *Perto do coração selvagem*. Rio de janeiro: Rocco, 1944/1998.

LISPECTOR, C. Amor. In: LISPECTOR, C. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1960/1994, p. 29-69.

LISPECTOR, C. *Paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1964/2009.

LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984/1999.

MARKOVÁ, I. *Dialogicidade e representações sociais. As dinâmicas da mente*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MIOTELLO, V. Ideologia. In: BRAIT, B. (Org.) *Bakhtin. Conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 167-176.

OVERTON, W. F. Beyond dichotomy: an embodied active agent for cultural psychology. *Culture & Psychology*, 3 (3), 315-334, 1997.

ROGERS, C. R. *Tornar-se pessoa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROMMETVEIT, R. On the architecture of intersubjectivity. In ROMMETVEIT, R.; BLAKAR, R. M. (Orgs) *Studies of languages, thought and verbal communication*. London: Academic Press, 1979. 93-107.

SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SIMÃO, L. M. Boesch's symbolic action theory in interaction. *Culture & Psychology*, 7 (4), 485-493, 2001.

SIMÃO, L. M. A noção de objeto e a concepção de sujeito em Boesch. In: SIMÃO, L. M.; SOUZA, M. T. C. C.; COELHO JUNIOR, N. E. *Noção de objeto, concepção de sujeito: Freud, Piaget e Boesch*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002. p. 87-120.

SIMÃO, L. M. Beside rupture – disquiet; beyond the other – alterity. *Culture & Psychology*, 9(4), 449-459, 2003.

SIMÃO, L. M. Bildung, culture and self: a possible dialogue with Gadamer, Boesch and Valsiner? *Theory & Psychology*, 15 (4), 549-574, 2005.

SIMÃO, L. M. Semiose e diálogo: para onde aponta o construtivismo semiótico-cultural? In: SOUZA, M.T.C.C. (org). *Os sentidos de construção: o si mesmo e o mundo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 13-24.

SIMÃO, L. M. Why “otherness” in the research domain of semiotic-cultural constructivism. In: SIMÃO, L. M. & VALSINER, J. (orgs) *Otherness in question: labyrinths of the self*. Charlotte, N. C.: Information Age Publishing, 2007.

SIMÃO, L. M. *Ensaio dialógico: compartilhamento e diferença nas relações eu outro*. Tese (Livre Docência em Psicologia). Instituto de Psicologia – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008a.

SIMÃO, L. M. Ernst E. Boesch’s holistic cultural psychology. In: DIRIWÄCHTER, R.; VALSINER, J. (Orgs). *Striving for the whole: creating theoretical syntheses*. New Jersey: Transaction Publishers, 2008b. p. 131-150.

SIMÃO, L. M. *Ensaio dialógico: compartilhamento e diferença nas relações eu - outro*. São Paulo: Hucitec, 2010.

SIMÃO, L. M.; MOLINA, M. E.; DEL RIO, M. T. Aproximação, distanciamento e negociação de sentido em relações eu - outro no diálogo psicoterapêutico. In: LEME, M. I. S.; OLIVEIRA, P. S. (Orgs.) *Proximidade e distanciamento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. p. 57-74.

SIMÃO, L. M. & VALSINER, J. Multiple faces of otherness within infinite labyrinths of the self. In: SIMÃO, L.M. & VALSINER, J. (Orgs.) *Otherness in question: labyrinths of the self*. Charlotte, N. C.: Information Age Publishing, 2007.

SMITH, N. H. Taylor and the hermeneutic tradition. In: ABBEY, R. (Org.) *Charles Taylor*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 29-51.

SUGARMAN, J. Persons and moral agency. *Theory & Psychology*, 15(6), 793-811, 2005.

TAYLOR, C. *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2003.

TAYLOR, C. *Modern social imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

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

VALSINER, J. *The guided mind. A sociogenetic approach to personality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

VALSINER, J. *Comparative study of human cultural development*. Madri: Fundación Infancia e Aprendizaje, 2001.

VALSINER, J. Dangerous curves in knowledge construction within psychology: fragmentation of methodology. *Theory & Psychology*, 16(5), 597-612, 2006.

VALSINER, J. Human development as migration. In: SIMÃO, L.M. & VALSINER, J. (Orgs) *Otherness in question: labyrinths of the self*. Charlotte, N. C.: Information Age Publishing, 2007, 349-378.

VALSINER, J. Constructing the vanishing present between the future and past. *Infancia y aprendizaje*. Special Issue, January (25), 2009.

WERNER, H.; KAPLAN, B. General nature of developmental changes in the symbolic process. In: BARTEN, S. S.; FRANKLIN, M. B. *Developmental processes – Heinz Werner's selected writings*. New York: International University Press, 1978. p. 487-500.