

A MORALIDADE DO MERCADO: UMA INTERVENÇÃO NO DEBATE SOBRE RECONHECIMENTO ENTRE NANCY FRAZER E AXEL HONNETH

Roberto Dutra Torres Júnior

Nas últimas três décadas, as lutas políticas contra o racismo, a dominação de gênero e a homofobia parecem ter roubado a cena das contradições de classes e diminuído a importância da busca por igualdade econômica. Para Inglehart (1990), o pós Segunda Guerra Mundial representou uma brusca transformação na forma como se faz e como se percebe a política. Especialmente nas últimas décadas, como mostra o seu riquíssimo material empírico, estaria ocorrendo uma mudança valorativa e cultural em direção a um nível cada vez mais elevado de participação política. Sua tese principal é a de que, nesse intervalo de tempo, a cultura, e em especial sua dimensão política, dos países centrais do Ocidente sofreram enormes transformações. Para Inglehart, haveria um deslocamento crescente das questões ou – como ele prefere – dos *valores materiais*, em prol de uma ênfase também crescente nos *valores imateriais* (Ibidem, p. 66-103).

Tudo isso seria decorrente de uma mudança geracional datada do fim da Segunda Guerra Mundial até as décadas mais recentes. A geração que já pôde desfrutar dos benefícios materiais oferecidos pelo Estado de Bem-Estar Social e pelos avanços tecnológicos, seria a mesma a questionar os valores e as formas até então dominantes de se fazer política. Os novos valores imateriais têm a ver com o questionamento dos padrões familiares, sexuais e comportamentais secundarizados pela ênfase exclusiva em questões econômicas, como fora o caso do momento anterior. Essas novas formas de se fazer política são patrocinadas pela crescente valorização dos mecanismos e modelos “não institucionalizados” e desburocratizados de participação, aonde pressões vindas “de baixo” sejam levadas em consideração. Dessa forma, o partido político e o sindicato, assim como sua base classista, perdem espaço para novas demandas não mais associadas a temas econômicos.

São estas também as mudanças fundamentais que passam a exigir respostas intelectuais e teóricas sofisticadas o bastante para compreender a multiplicidade de questões e demandas envolvidas nas lutas sociais e políticas contemporâneas. Como entender os novos movimentos de minorias de gênero, sexuais e raciais?

Seriam eles completamente diferentes, ou teriam em comum a defesa de uma política de identidade? Que relação eles mantêm com as questões “clássicas” de justiça e de distribuição econômica? Seria a política da identidade algo realmente recente, ou os próprios conflitos de classe são lutas identitárias? É, de fato, impossível evitar a fragmentação explicativa diante dessa suposta fragmentação social, ou ainda podemos acreditar em uma explicação mais abrangente e totalizadora para fenômenos aparentemente desconectados?

Algumas respostas para essas questões têm sido oferecidas pelos teóricos e pensadores do reconhecimento social. Pelo menos Charles Taylor e Axel Honneth, os maiores representantes dessa promissora abordagem, sugerem que a questão identitária está na base, tanto das lutas mais recentes, como daquelas mais tradicionais responsáveis pela criação do Estado de Bem-Estar Social. Todas as questões levantadas acima poderiam, na visão desses dois autores, talvez ser sintetizadas na seguinte: em quais contextos se formam a identidade social e como a luta política e social se constitui em torno dela?

Eles também tenderiam, por razões que logo ficarão claras, a sugerir uma resposta satisfatória: os sujeitos possuem uma identidade por que estão inseridos num processo intersubjetivo de aprendizado moral, por meio do qual passam a se considerar e a ser considerados como seres a quem cabe certas propriedades e capacidades exigidas pelos outros¹.

Dessa forma, as lutas por reconhecimento, tais como estas que atualmente vêm transformando a agenda política das democracias do Atlântico Norte, seriam provocadas por atos ou situações contínuas de “desrespeito” e humilhação que ferem uma compreensão positiva que já se tornara essencial na identidade de indivíduos e coletividades². A solução para uma tal situação de não reconhecimento passaria pela ampliação das formas vigentes de avaliar a identidade dos sujeitos, de modo a reconciliá-los numa condição superior de segurança intersubjetiva. A identidade pessoal, portanto, teria o seu desenvolvimento determinado pela ampliação das relações intersubjetivas de reconhecimento, ao mesmo tempo em que essa ampliação resulta da exigência de que novas dimensões identitárias sejam levadas em consideração.

Apesar de existir um relativo consenso de que as novas lutas políticas exigem um debate efetivo em torno dos padrões culturais cristalizados, responsáveis por denegrir estilos de vida e opções identitárias, como única forma de assegurar que as pessoas tenham uma identidade saudável e não distorcida³, o

¹ Cf., por exemplo, Taylor (2000a) e Honneth (2003, 2001a).

² Especificamente sobre a “luta por reconhecimento”, ver Honneth (2003).

³ Podemos excluir Nancy Frazer (2001a, 2001b e 2000) desse consenso, já que sua noção de “justiça”, formulada para avaliar questões de reconhecimento, pretende ser “neutra” com relação à exigência de que certas identidades devam ser reconhecidas com base em pressupostos substantivos necessários à inviolabilidade de uma concepção compartilhada de boa vida.

mesmo não se pode dizer da aplicação do conceito de reconhecimento às questões ligadas à distribuição e à injustiça econômica⁴, que, longe de estarem resolvidas, cada vez mais ameaçam a integração normativa das sociedades capitalistas.

Enquanto para uns o tema do reconhecimento parece ser capaz de abordar ou até de promover uma reavaliação da forma como até então todos os tipos de lutas sociais haviam sido compreendidas, inclusive aquelas comumente percebidas como motivadas por injustiças e exploração econômica (Honneth, 2001a), para outros ele não é suficiente para entender os conflitos e injustiças provocados pela “lógica autônoma” e relativamente desacoplada de questões de estima social que o mercado capitalista logrou possuir nas sociedades modernas (Frazer, 2000, p. 118)⁵.

O meu objetivo aqui é mobilizar fundamentos filosóficos em favor da tese defendida por Honneth, ou seja, que a noção de reconhecimento pode perfeitamente abarcar as questões de redistribuição econômica, uma vez que ela pode recuperar uma linguagem moral associada a essa dimensão clássica das lutas sociais, linguagem esta que não se pode articular com facilidade. Farei isso em dois passos: primeiro, irei explorar a noção de “agência humana” formulada por Charles Taylor, a fim de demonstrar que uma linguagem moral está sempre presente em qualquer relação de reconhecimento, mesmo que inarticulada, como é o caso da percepção meramente econômica das lutas por redistribuição.

Depois, mostrarei que o conceito de articulação, também cunhado por Taylor, é fundamental para que o de reconhecimento possa cumprir a função de um instrumento de crítica social, capaz de resgatar um padrão normativo presente na própria realidade – inarticulado na forma como naturalizamos o mundo – que nos permita avaliar certas formas existentes de organização social como patológicas, por que através delas perderíamos de vista uma condição específica de boa vida, tida como necessária à auto-realização dos sujeitos num outro horizonte intersubjetivo.

A relação entre redistribuição e reconhecimento tem sido a polêmica principal entre Nancy Frazer e Axel Honneth⁶. Para a primeira, o grande desafio teórico e normativo que exige solução nesse contexto de transformações na agenda e nas lutas políticas atuais é o de encontrar uma concepção de justiça que

⁴ Cf. ZURN, Christopher F. “Identity or status? Struggles over Recognition in Frazer, Honneth and Taylor”. *Constellations*. Vol. 10, Nº 4, 2003a.

⁵ Segundo Frazer, “the economic dimension becomes relatively decoupled from the cultural dimension, as marketized arenas, in which strategic action predominates, are differentiated from non-marketized arenas, in which value-regulated interaction predominates(...) maldistribution becomes partially uncoupled from misrecognition” (Frazer, 2000, p. 18).

⁶ Cf. HONNETH, Axel & FRAZER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso, 2003.

abarque tanto as questões de reconhecimento quanto as de redistribuição (Frazer, 2001a, p. 246). Embora em situações concretas de desrespeito, dominação e exploração as duas questões se achem interligadas, elas devem ser separadas na dimensão analítica, já que seriam decorrentes de esferas sociais e de matrizes causais distintas. Enquanto a política do reconhecimento destina-se a superar os padrões sociais responsáveis pela dominação cultural de indivíduos e/ou coletividades, a política da redistribuição busca combater as injustiças econômicas, segundo Frazer, geradas pela divisão social do trabalho e pela lógica autônoma do mercado capitalista. Assim, para ela, por mais que classes e grupos sociais injustiçados economicamente também o sejam na dimensão do reconhecimento, os dois tipos de injustiça obedecem a lógicas bem distintas e, dessa forma, exigem remédios igualmente diferenciados. Isso não significa, é claro, que elas não mantenham entre si relações de mútuo reforço, ou que os remédios específicos para cada uma não influencie na outra. Embora essas relações de fato existam, haveria, como produto do próprio desenvolvimento sócio-histórico das modernas sociedades capitalistas, pelo menos duas dimensões distintas da ordem social, e que não podem ser reduzidas uma a outra: a estrutura político-econômica associada à luta de classes, à qual se dirigem as políticas redistributivas, e a esfera cultural relacionada aos conflitos identitários, para onde devem se voltar as políticas do reconhecimento.

Justamente por não diferenciarem as duas dimensões da luta e da justiça social é que, para Frazer, teóricos como Taylor e Honneth teriam ajudado a deslocar o tema específico da redistribuição econômica, num momento em que o capitalismo agrava, em todo o mundo, a assimetria entre ricos e pobres (Frazer, 2000, p. 109). Ignorar que no mundo moderno o Mercado possui uma lógica autônoma e independente de compreensões culturais para criar e reproduzir desigualdades é, para ela, negligenciar as formas institucionalizadas de rebaixamento e injustiça social e cair no terreno do puro “culturalismo vulgar” (Ibidem, p. 112). Para realizar uma tal distinção, e supô-la não apenas como um recurso analítico, Frazer é obrigada a conceber, como dimensões concretas da própria vida social, pelo menos duas formas básicas de agência humana:

A dimensão econômica torna-se relativamente desacoplada da dimensão cultural, como arena mercadorizada, na qual predominam ações estratégicas, e diferencia-se de arenas não mercadorizadas, nas quais prevalecem ações guiadas por valores (ibidem, p. 118).

Há um ponto nodal nessa formulação, e que a meu ver consiste na grande debilidade do esquema de Frazer comparativamente a autores como Taylor e Honneth. A insistência de Frazer em dizer que injustiças distributivas decorrem da operação automática, “a-cultural” e estranha à dimensão do reconhecimento

reside no pressuposto (implícito) de que o Mercado, enquanto instituição fundamental das sociedades modernas, não possui uma compreensão moral sobre uma forma preferencial de identidade, sendo, portanto, valorativamente “neutro”. Porém, como em todos os casos em que o Mercado é percebido dessa forma, os seres humanos não deixariam de ter suas ações condicionadas por essa instância “a-moral” e “neutra” em termos de uma hierarquia por tal ou qual possibilidade identitária. Em outras palavras, no esquema de Frazer o Mercado determina grande parte da vida dos sujeitos, criando configurações que para eles são injustas, sem exercer um papel constitutivo em suas identidades. Portanto, embora não apareça uma concepção explícita de “agência humana” em suas formulações sobre os temas do reconhecimento e da redistribuição, podemos depreender do que acabamos de afirmar que agência humana e identidade pessoal são coisas dissociáveis na visão de Frazer.

Isso não significa que as questões levantadas por Frazer não tenham base filosófica. Muito pelo contrário, a tarefa abraçada por ela de encontrar uma noção de justiça que sirva como referência normativa tanto para as disputas por redistribuição como para as de reconhecimento é claramente associada a uma concepção de moralidade, de matriz kantiana, que atribui prioridade à ação obrigatória sobre o “bem viver” (Frazer, 2001b, p. 25)⁷. Para ela, o critério normativo mais adequado para cumprir essa tarefa é avaliar as questões redistributivas e de reconhecimento de acordo com o grau em que podem promover a participação simétrica dos sujeitos em todas as dimensões da vida social. Contra essa noção de justiça é que devem ser julgadas tanto as condições econômicas institucionalizadas que privam as pessoas de renda e tempo livre para participar igualmente do intercuro social, como as hierarquias de status que impedem certos grupos ou indivíduos, devido a uma estima social rebaixante que lhes é imposta, de exercer essa mesma participação simétrica. Frazer sustenta que esse princípio de justiça é uma norma moral universalista e procedimental que exclui qualquer preferência por noções específicas de boa vida; negando, portanto, que essas noções possam justificar algum tipo de política do reconhecimento ou redistribuição, se queremos que estas sejam sempre justas. Podemos perceber mais uma vez o quanto ela separa justiça de auto-realização e, conseqüentemente, da consecução de padrões normativos de boa vida necessários a que identidades constituídas intersubjetivamente sejam reconhecidas nas suas mais variadas dimensões. Entretanto, a norma “deontológica” da simetria participativa é incapaz de fazer com que o conceito de reconhecimento enfrente o desafio maior de uma teoria crítica da sociedade, a saber, o de revelar as bases

⁷ A prioridade que Taylor e Honneth atribuem às concepções de boa vida e às distinções qualitativas entre o que vale e que não vale a pena ser vivido na constituição da identidade social os distancia filosoficamente de Frazer.

morais e normativas que dão sentido às lutas sociais e que nos permitiriam avaliar certas condições institucionais como patológicas ou injustas, já que para isso precisamos falar em nome de um padrão substantivo de boa vida que pressupomos implícita e intersubjetivamente para realizar dimensões essenciais de nossa identidade.

Esse é, efetivamente, o desafio que Honneth pretende enfrentar⁸. Eis que sua tese de que a redistribuição obedece à dinâmica moral do reconhecimento tem a pretensão de reavaliar os próprios conflitos de classes e os compromissos históricos da social-democracia como expressões de lutas, moralmente motivadas, pelo reconhecimento da contribuição específica de grupos ou classes na reprodução da sociedade (Honneth, 2001a). Para Honneth, o principal adversário de Frazer nessa questão, a distribuição – institucionalizada pelo Mercado ou regulada pelo Estado – de bens e recursos materiais a atividades e profissões específicas se dá de acordo com a estima social que cada uma delas desfruta como resultado da confirmação intersubjetiva de que suas contribuições são indispensáveis à continuidade da vida social:

As regras que organizam a distribuição de bens materiais derivam do grau de estima desfrutado por grupos sociais, de acordo com hierarquias institucionalizadas de valor, ou uma ordem normativa... Conflitos por redistribuição, na medida em que eles não estão meramente interessados na justa aplicação de regras institucionalizadas, são sempre lutas simbólicas em torno da legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor de atividades, atributos e contribuições (ibidem, p. 54).

Em embates contra injustiças econômicas, os sujeitos exigem que seja reconhecida a sua contribuição específica para a reprodução da sociedade através de recompensas como salários, direitos trabalhistas ou seguridade social. O que Honneth havia chamado inicialmente (2003) de *estima social* aparece agora como a forma peculiar de reconhecimento social que confirma o valor que as realizações de indivíduos ou grupos possuem para a consecução de um padrão socialmente compartilhado de boa vida. Auto-realização é, nesse sentido, a reação moral verificada nos sujeitos quando suas contribuições são reconhecidas como trabalho, ou seja, como socialmente necessárias à realização de metas compartilhadas. Nas sociedades modernas, uma das condições intersubjetivas necessárias ao desenvolvimento de uma individualidade autônoma e auto-realizada é a oportunidade de contribuir para a consecução dessas metas. Haveria, dessa forma, um conflito simbólico em torno da noção moralmente vinculante de

⁸ Ver especialmente PETERSEN, Anders & WILLIG, Rasmus. “An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition”. *European Journal of Social Theory*. 5(2), 2002. p. 266.

trabalho, uma vez que essa categoria tem a prerrogativa de sintetizar o que é ou não um ramo de atividade socialmente necessário e relevante. A luta de mulheres para que as atividades domésticas sejam reconhecidas como contribuição socialmente necessária e, enquanto tal, recompensadas economicamente é um grande exemplo de como uma noção vigente de trabalho pode ser questionada pela luta social. Do mesmo modo, os elevados índices de desemprego verificados nas sociedades capitalistas produzem não somente injustiças econômicas reparáveis por medidas meramente redistributivas, mas também geram conseqüências diretas na identidade dos sujeitos, que exigem um debate e uma reflexão moral acerca do que é correntemente considerado como trabalho. Segundo Honneth, a integração social em condições modernas depende diretamente de uma cooperação reflexiva proporcionada por uma divisão do trabalho justa, na qual os indivíduos possam desenvolver uma identidade saudável e satisfeita em oportunidades socialmente desejáveis de contribuir para a reprodução social (Honneth, 2001b, p. 81).

Ele, no entanto, admite que existe uma tendência em nossa sociedade institucionalizada de não perceber experiências como exploração ou injustiças econômicas a partir de uma linguagem moral que permita associar tais experiências a uma noção vigente de trabalho que nega o valor de certas atividades para a reprodução societal. A idéia, bastante reforçada pelo marxismo econômico, de que o trabalho socialmente necessário é uma questão determinada pelo Mercado, segundo critérios de eficácia desacoplados de uma compreensão moral sobre a identidade social, exemplifica uma linguagem que é insuficiente para perceber a privação material como uma experiência moral, como uma forma de não-reconhecimento.

Em uma de suas intervenções no debate sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição, Christopher Zurn (2003b) sustenta que Honneth não é bem sucedido em sua proposta de integrar as duas dimensões no escopo das próprias relações de reconhecimento social. Segundo ele, nenhum dos caminhos seguidos por Honneth para explicar as desigualdades e injustiças econômicas com base nas relações de reconhecimento e da estima social desfrutada por atividades, profissões e atributos específicos teria permitido refutar suficientemente a tese, sustentada por Frazer, de que os mecanismos de mercado produzem, independentemente daquelas relações, grande parte dos problemas distributivos (ibidem, p. 43). Embora a tese de Honneth fosse teoricamente bem fundamentada, podendo ajudar na compreensão dos desdobramentos que injustiças econômicas acarretam na identidade dos sujeitos, seu excessivo grau de abstração acabaria por desconsiderar que nas modernas sociedades capitalistas, de fato, o mercado historicamente tornou-se um sistema relativamente autônomo dos padrões culturais de legitimidade e, portanto, das próprias relações normativas de reconhecimento. Dessa forma, as injustiças econômicas não poderiam ser

reduzidas a avaliações morais ou à estima possuída por cada carreira, profissão ou atributo profissional específico. O desemprego causado pela dinâmica do capital especulativo, pela falência de empresas que não conseguem competir numa economia globalizada ou pela maior mobilidade do capital em relação ao trabalho seriam alguns, entre muitos, exemplos de problemas distributivos que dificilmente podem ser explicados por uma hierarquia moral que determina o valor de cada carreira. Se tais situações são muito mais a regra do que a exceção, a proposta de Honneth de integrar a luta e a estrutura de classes à teoria do reconhecimento seria empiricamente frágil e imprópria tanto para compreender a complexidade das injustiças existentes nas sociedades contemporâneas como para orientar a ação prática necessária para superá-las.

No entanto, diferentemente de Frazer, Zurn reconhece que há uma relação entre a chance que cada membro possui de ser socialmente estimado por suas realizações individuais, especialmente aquelas disponíveis no mundo do trabalho, e a formação de uma identidade pessoal não distorcida e auto-realizada:

Quando os indivíduos perdem seu emprego (...) ou não podem encontrar um trabalho recompensador num mercado de trabalho estagnado, ou não têm recursos adequados para obter o novo capital cultural necessário para se inserir em uma divisão do trabalho dinâmica, eles vivenciam tudo isso como uma afronta a seu sentido de *self*, gerada por uma apreciação aparentemente distorcida ou inadequada de seu próprio valor e de suas realizações (Zurn, 2003b, p. 41).

A capacidade de perceber o quanto uma divisão injusta do trabalho, que não reconhece o valor e nem recompensa economicamente contribuições socialmente necessárias como o trabalho feminino e a educação de crianças realizadas no mundo doméstico, fere a integridade pessoal e impede o desenvolvimento de um *self* satisfeito e saudável seria, então, o ponto positivo da teoria integrativa de Honneth. Com isso, seria possível também determinar uma condição contrafaticamente suposta, baseada numa concepção de trabalho mais abrangente, na qual essas contribuições possam ser positivamente avaliadas e recompensadas.

Todavia, o que impede o conceito de reconhecimento de abarcar a totalidade dos problemas e lutas sociais por redistribuição econômica é o fato de que ele não pode mostrar que a “independência do processo econômico em relação aos constrangimentos normativos é apenas aparente, e que as experiências de desrespeito vividas pelos atores sociais estão relacionadas a mecanismos de má distribuição” (ibidem, p. 36-37). Ora, se o segundo requisito, como o próprio Zurn admite, já é suficientemente preenchido, resta agora demonstrar o quanto, de fato, é aparente e ilusória a tese de que o Mercado é separado de avaliações e critérios normativos. É isso que pretendo realizar aqui.

Para fundamentar meu argumento, pretendo mobilizar a “antropologia filosófica” de Charles Taylor, assim como alguns aspectos de sua genealogia da identidade moderna, suficientes para explicitar quais avaliações morais específicas estão presentes na suposta lógica autônoma e não normativa do Mercado. Não há, se meu argumento estiver correto, uma distinção absoluta entre injustiças moralmente motivadas e injustiças geradas por mecanismos econômicos e não normativos, mas sim possibilidades maiores ou menores de articular e perceber o pano-de-fundo de avaliações morais que faz de toda injustiça social uma questão de reconhecimento recusado.

É possível, dessa forma, crer que o conceito de reconhecimento seja capaz de nos trazer uma linguagem que permita perceber e tematizar experiências morais associadas à não recompensa econômica; o que exige mostrar que instituições fundamentais como o Mercado possuem uma interpretação específica sobre os seres humanos, esta sim – e não critérios moralmente “neutros” de eficácia, como postula Frazer – responsável por determinar a distribuição diferencial de recompensas econômicas. Trata-se, novamente, do desafio de recuperar e articular camadas de significados e de avaliações morais ocultadas em configurações institucionais aparentemente desacopladas desses significados. Desafio este, sequer vislumbrado por Frazer, que acredito ser o mais importante da teoria crítica do reconhecimento social.

Uma concepção não metafísica da agência humana é um recurso teórico-metodológico bastante promissor para a teoria crítica, inclusive para o tema do reconhecimento. Na verdade, a grande vantagem de se ter uma “antropologia filosófica” como recurso explicativo é que através dela podemos compreender as relações, instituições e práticas sociais como constituídas pelas propriedades diretamente associadas ao que é essencial à agência humana, ou seja, aquelas motivações que circunscrevem o agir de uma forma que é especificamente humana. Então, se nos apoiamos numa concepção sistematizada e explícita de agência humana como ontologia de toda vida social, somente as motivações coerentes com essa concepção poderão ter relevância explicativa.

A abordagem de Frazer, pela ausência de uma “antropologia filosófica” que acompanhe todos os passos da explicação, sugere que a agência humana é, ao mesmo tempo, motivada por valores e concepções culturais e por estímulos materiais que dispensam qualquer tipo de interpretação e mediação valorativa. Ela não poderia negar que isso é uma decorrência necessária de seu argumento; caso contrário, teria que abandonar a tese de que as injustiças e as lutas distributivas emergem de mecanismos puramente econômicos e valorativamente neutros, supostamente destituídos de uma opção preferencial por tal ou qual forma de vida. No caso de Honneth, diferentemente, por existir uma “antropologia filosófica”, encontramos uma compreensão da luta e da justiça que envolve em todas as suas dimensões e facetas motivações que são coerentes com o que é

constitutivo do agir e da identidade social. Porém, esse elemento não é suficientemente explícito e enfatizado em seus escritos, e talvez por isso a proposta de perceber questões distributivas como questões de reconhecimento não seja tão convincente. É, portanto, no intuito de dar mais consistência à tese de Honneth que pretendo ter como fio condutor de todo meu argumento a “antropologia filosófica” que Taylor nos oferece.

Os estudos metodológicos de Taylor, realizados em décadas mais remotas, culminaram em uma concepção de agente humano que pode ser sintetizada em quatro elementos principais: nós somos simultaneamente 1) “self-interpreting animals”, 2) “strong evaluators”, 3) “language animals” e 4) seres que também se orientam por compreensões morais inarticuladas e implícitas.

Somos “self-interpreting animals” (animais que se auto-interpretam) por que estamos sempre situados em um contexto pré-existente e pré-interpretado de significados culturais, que são constitutivos de nossa identidade. Tudo que existe ao nosso redor e que pode motivar nossa conduta faz parte desses significados intersubjetivos (Taylor, 1985b, p. 47). A própria base para qualquer entendimento ou conflito entre os homens é esse pano-de-fundo de interpretações historicamente constituídas. Criar e ser produzido por essas interpretações é um dado ontológico e, portanto, parte essencial de nossa existência. Essa é uma característica fundamental para definir a peculiaridade da experiência humana em relação à de outros animais. Embora compartilhem com esses últimos algumas reações provocadas por ameaças físicas, como a dor, somos seres humanos e vivemos em sociedade por que muitas de nossas emoções referem-se a coisas que são importantes e que atuam sobre nós, uma vez que são constitutivas de algo que nos sentimos impelidos a ser. Temos emoções como culpa, indignação, vergonha e admiração, além de certos tipos de ansiedades, justamente por que possuímos a capacidade de perceber certas coisas como mais valiosas e mais significativas do que outras. Todos esses sentimentos incorporam um enunciado de como devemos ou não ser e do que é ou não importante para uma forma boa e mais elevada de vida. Através deles, nos revelamos como pessoas que mesmo inarticuladamente temos nossa identidade construída por certas “distinções qualitativas”, que definem o bem viver e o que merece nosso respeito e admiração.

Somente os seres humanos podem ter essas emoções, mesmo por que elas não existiriam sem a experiência interpretativa – peculiar aos “self-interpreting animals” – responsável por definir certas propriedades e dimensões como mais valiosas e importantes do que outras. Quando somos, por exemplo, tomados por um sentimento de vergonha, percebemos que algo em nossa conduta está dissonante com um tipo de pessoa que nos sentimos impelidos a ser.

O que de mais essencial está envolvido em nossa condição de “self-interpreting animals” são as distinções e hierarquias que temos de realizar em

relação aos nossos desejos e metas, enquadrando alguns como mais elevados e nobres e outros como superficiais ou vergonhosos. Essas distinções definem uma noção de boa vida que perpassa todas as nossas emoções, de tal modo que certos desejos e inclinações são mais elevados do que outros por que integram uma forma de vida considerada superior. Para realizar essas avaliações qualitativas é preciso um vocabulário comprometido com valores e distinções entre bom e ruim, melhor e pior, certo e errado, e é precisamente nesse sentido que somos “strong evaluators”. Essa é mais uma característica que nos separa dos outros animais. Somente nós temos a capacidade de distinguir qualitativamente nossos desejos a partir do modo de vida ao qual eles pertencem (Taylor, 1985a, p. 25). No entanto, essas avaliações não obedecem a escolhas valorativas plenamente controladas e refletidas pelos indivíduos atores, pois estes só se tornam agentes na medida em que incorporam um horizonte de distinções qualitativas já disponível e que não pode ser evitado: “Nossas avaliações não são escolhas. Pelo contrário, elas são articulações do que sentimos como valoroso, mais elevado, mais integrado ou mais realizador” (Ibidem, p. 35). Uma vez que não somos movidos por forças psíquicas comparáveis à gravidade ou ao eletromagnetismo, mais sim por motivações que podem ser articuladas e interpretadas, percebemos que o nível de consciência que possuímos das avaliações que atuam sobre nós depende das possibilidades definidas por nossa linguagem.

Nossa experiência é continuamente caracterizada tanto pela adesão consciente e refletida a alguma forma mais elevada de vida como também por reações e sentimentos que não conseguimos articular. Existe sempre uma gama de compreensões inarticuladas nos movendo e definindo nossa identidade por referência a uma certa concepção de boa vida. O conceito de articulação coloca em destaque o papel da linguagem na definição dos limites entre o dizível e o não dizível, entre as possibilidades disponíveis de expressão lingüística e as experiências que sempre exigem uma gama mais ampla dessas possibilidades (Joas, 2002, p. 507). Quando sentimos culpa, vergonha, ou até certas ansiedades paralisantes, buscamos palavras e conceitos que sejam capazes de explicitar os valores e as motivações que nos fazem passar por tais experiências. É por isso que também somos “language animals” (Taylor, 1985b, p. 72). A rigor, toda experiência social é perpassada por emoções que envolvem “avaliações fortes” inteiramente constituídas por um vocabulário de “distinções qualitativas”, o que significa a impossibilidade de termos experiências “puras” e não lingüísticas.

A quarta dimensão da “antropologia filosófica” tayloriana refere-se à gama de compreensões e avaliações morais que ganham nossa adesão e definem nossa identidade de forma inarticulada. Em *Seguir uma regra* (2000b) Taylor invoca Wittgenstein e Bourdieu para demonstrar que as compreensões que determinam e que fornecem sentido à agência humana vão muito além daquelas que formulamos explicitamente sobre nós, os outros e o mundo. Estas últimas só

são na verdade inteligíveis porque existe um pano-de-fundo e uma “apreensão prática não formulada do mundo” (Ibidem, p. 186).

Wittgenstein teria demonstrado que os sujeitos seguem regras sempre sem formular um pano-de-fundo de compreensões tido por certo, no qual simplesmente se apóiam. O pano-de-fundo para Wittgenstein seria o *locus* das compreensões inarticuladas, mas que podem ser formuladas quando o sujeito é forçado a esclarecer as interpretações errôneas de uma regra que advém de uma diferença em relação ao pano-de-fundo. Por outro lado, através do conceito de *habitus* formulado por Bourdieu, Taylor argumenta que essas compreensões inarticuladas habitam o próprio corpo dos sujeitos: “nosso corpo não é só o executante de metas que concebemos, nem o mero *locus* de fatores causais que nos moldam as representações. Nossa compreensão mesma é corporificada” (Ibidem, p. 186).

É com o auxílio dessa “antropologia filosófica” que Taylor realiza sua genealogia da identidade moderna no livro *As Fontes do Self* (1997). Nesse livro, a tese principal de Taylor é a de que há uma tendência no mundo moderno de conceber ou pressupor irrefletidamente nossa identidade fora de contextos de onde se possa retirar o seu sentido. Isso ocorreu por que o mesmo desenvolvimento que fora responsável pela constituição da identidade moderna forjou uma linguagem que não nos permite articular o pano-de-fundo de avaliações morais no qual nós, “self-interpreting animals”, necessariamente estamos inseridos. Viver sem esse pano-de-fundo representaria não possuir mais uma identidade. Mas como essa é uma opção absolutamente nula, Taylor busca mostrar, em oposição a ela, que o agente humano e sua identidade são formados somente a partir dessas configurações essenciais dotadas de sentido e de interpretações prévias sobre os seres humanos. Essas interpretações existem, mesmo inarticuladamente, até mesmo em instituições e práticas sociais que o senso comum e até mesmo a reflexão científico-filosófica costuma considerar como valorativamente neutras ou liberadas de avaliações normativas.

Entretanto, à medida que o mundo ao nosso redor é percebido como “neutro” e destituído de uma hierarquia moral e normativa, ele pode ser imaginado como um conjunto de mecanismos e imperativos que agem sobre os sujeitos sem a mediação interpretativa que, como afirma Taylor, é constitutiva da própria agência humana. É assim que o Mercado é percebido por todos aqueles que já nascem e vivem sobe seus imperativos, ou seja, como matriz geradora de injustiças e de uma lógica que organiza grande parte da vida social sem, no entanto, ser portador de uma normatividade e de uma interpretação moral específica. Isso também aparece como pressuposto teórico subjacente à tese aparentemente tão plausível de uma esfera puramente econômica regida por critérios auto-referidos de eficácia. De um certo modo, todos os teóricos que analisam a modernidade através do tema da diferenciação entre esferas normativas e não normativas tendem a concordar com essa tese.

Na verdade, Frazer apenas se apropria acriticamente desse paradigma e o aplica ao debate entre reconhecimento e redistribuição, de tal forma a poder sustentar que a lógica das injustiças e questões distributivas, por derivar diretamente dos mecanismos de mercado, tem pouco a ver com critérios e distinções qualitativas. Para defender a tese oposta, ou seja, de que a redistribuição equivale a uma forma de reconhecimento, faz-se necessário demonstrar que a matriz geradora de desigualdades e injustiças econômicas é dotada de uma compreensão normativa sobre o *self* e o bem viver.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que a própria noção de “justiça” – como a de vergonha, humilhação, rebaixamento etc. – só faz sentido diante do “self-interpreting man” que todos somos, uma vez que ela se refere à realização de certos padrões de boa vida tidos como indispensáveis para a integridade pessoal; padrões estes que também só existem por que a nossa experiência social é marcada por distinções entre formas mais ou menos elevadas de vida como pano-de-fundo que nos confere identidade. Nesse sentido, se a maneira como o mercado recompensa cada profissão ou atributo específico é percebida como injusta é por que existe, de algum modo, uma compreensão de que a distribuição econômica é parte dessa forma de vida constitutiva daquilo que os sujeitos são ou que se sentem impelidos a ser. Sob a ótica das interpretações intersubjetivas, fora das quais a vida social não existe como tal, a luta e as políticas redistributivas são efetivamente perpassadas pelas relações normativas de reconhecimento social. Na medida em que toda teorização social concentra grande parte de seus esforços na apreensão dos condicionantes fundamentais do agir, elas devem pressupor alguma concepção de agência humana e de quais são suas propriedades essenciais, mesmo que seja uma pressuposição implícita e não tematizada. O grande risco, porém, é que, por ser implícita, essa concepção pode assumir roupagens inaceitável e incoerentemente diversas de acordo com as exigências de modelos explicativos formulados sem a prévia e devida vinculação com uma noção coerente e sistemática da agência humana.

Encontramos essa incoerência nos fundamentos filosóficos que teriam de ser pleiteados para sustentar a tese de Frazer de que não há, necessariamente, uma avaliação moral e normativa sobre concepções de boa vida por traz das injustiças e políticas distributivas. Para que estas últimas fossem, como insiste Frazer, produzidas por uma lógica que interfere na vida social sem possuir uma normatividade, a própria vida social e também os seres que permitem e dão sentido à sua existência teriam que ser suscetíveis a motivações e condicionantes não perpassados por avaliações morais e normativas. Nessa dimensão é pressuposta uma noção de agência humana suscetível a esse tipo de motivações e condicionantes, ao passo que, paradoxal e incoerentemente, motivações e interpretações normativas são aceitas como aspectos essenciais da conduta dos sujeitos nas relações próprias de reconhecimento.

Se formos coerentes com uma concepção de agência humana, pleiteada para fundamentar não apenas parte, mas todas as dimensões da vida social, uma das opções implícitas no esquema de Frazer terá que ser descartada. Meu argumento é o de que a “antropologia filosófica” tayloriana nos permite, sem hesitar, insistir na idéia de que todas as relações sociais e, portanto, todas as formas de injustiça e conflito, são perpassadas por expectativas normativas, implícita ou explicitamente associadas a uma definição de boa vida que delimita as possibilidades dentro das quais podemos construir intersubjetivamente nossa identidade.

Nenhuma instituição, com efeito, desempenha o seu papel por meio de imperativos que lhes são próprios, no sentido de serem alheios às motivações normativas necessárias para que algo possa ser considerado parte da vida e da experiência social. A contribuição de Taylor pode ser extremamente proveitosa nesse sentido. Do mesmo modo que sua empreitada deseja “revelar bens enterrados por meio de uma rearticulação” (1997, p. 663), e se articular significa aqui precisamente tornar explícito os sentidos morais não formulados em nossa prática social, isso pode também ser estendido à busca de sentidos e de compromissos morais cristalizados e implícitos em instituições tidas como moralmente “neutras”. Para apreender esses compromissos normativos, nos sugere Taylor desde o início, é necessário relacionar “sentimentos morais” como culpa, vergonha e indignação a enunciados sobre o agente humano, os quais seriam os fundamentos últimos de tais sentimentos. Uma teoria do reconhecimento social deve entender esses sentimentos morais como produto da confirmação ou da negação de certas propriedades e capacidades tidas pelos sujeitos como centrais para uma condição de vida plena. Com isso, é possível afirmar que a articulação dos enunciados concernentes aos nossos “sentimentos morais” equivale a identificar a gramática moral que está por trás das relações de reconhecimento que produzem tais sentimentos. O Mercado, portanto, como instituição fundamental do mundo moderno, concede recompensas e castigos, salários maiores e menores de acordo com um horizonte normativo que, uma vez articulado, nos permite falar efetivamente das assimetrias e simetrias econômicas como envolvidas de ponta a ponta por relações de reconhecimento⁹.

O próprio Honneth, como vimos, tenta definir essa normatividade como o “princípio da realização”, segundo o qual, nas modernas sociedades capitalistas, “todos têm um certo direito de sentir e de obter o reconhecimento por algum tipo de contribuição à sociedade, que conte como trabalho” (Petersen & Willing, 2002, p. 274). Portanto, contar como trabalho é decisivo para que as realizações

⁹ Cf. SENNETT, Richard & COBB, Jonathan. *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 e THOMPSON, E. P. *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica, 1988.

sejam consideradas e reconhecidas como valiosas e merecedoras de recompensa econômica. Mas o que significa o fato de uma atividade ser considerada como trabalho? Ou, como a categoria trabalho adquiriu o poder normativo de encerrar “distinções qualitativas” entre o que é e o que não é uma contribuição válida para a sociedade?

Isso na verdade está relacionado à própria singularidade ocidental, tão bem percebida por Weber no desenvolvimento de uma ética vocacional religiosamente motivada, e compreendida por Taylor como um processo de “afirmação da vida cotidiana”. Para este último, tal como para o primeiro, a Reforma Protestante em geral e o Calvinismo em particular é que produziram uma hierarquia moral responsável por colocar a própria vida cotidiana no centro do bem viver. É na mensagem protestante que Taylor percebe uma ruptura com as concepções pré-modernas de vida plena relacionadas com a guerra, a honra aristocrática e a vida contemplativa. A transição moderna é aquela que questiona essa hierarquia moral e que faz com que a mente e a alma das pessoas comuns sejam tomadas pela idéia de que uma vida valiosa tem como referência fundamental o engajamento em atividades que contribuam para a manutenção da própria vida. Como trabalho e vida familiar são formas de condução da vida acessíveis a todos, não há como não reconhecer o efeito socialmente nivelador daí decorrente. Outro aspecto que sai de cena nesse processo é a possibilidade de salvação mediada por hierarquias religiosas vistas como sagradas. Salvação agora é possível somente numa relação de fé diretamente dirigida a Deus, onde o engajamento pessoal será decisivo para cada indivíduo. Assim, não só as hierarquias religiosas, antes vistas como sagradas, perdem seu encantamento e eficácia social, mas toda a hierarquia social baseada nela.

A idéia de que toda atividade pode ser uma vocação sagrada se realizada de um determinado modo faz com que o mergulho radical na vida cotidiana passe a ser percebido como a via de acesso principal ao “interesse religioso” da salvação. As classes burguesas da Inglaterra, EUA e França vão ser os suportes sociais dessa nova visão de mundo; mas logo em seguida ela é também incorporada pelos estratos inferiores destes países e posteriormente por outras sociedades do Ocidente, inclusive da periferia.

O que vai ser exigido a partir deste momento, e de modo especial nas lutas políticas travadas pelas classes trabalhadoras do século XIX em diante, é que cada vez mais atividades sejam consideradas como dignas de recompensa econômica, uma vez que delas depende uma forma de vida compartilhada tida como indispensável. O reconhecimento de que uma atividade contribui ou é relevante para a realização dos objetivos de uma sociedade, os quais agora estão voltados para aquelas coisas que ajudam na manutenção da própria vida como forma de assegurar a “dignidade de seres racionais” (Taylor, 2000a, p. 246), é concretizado no momento em que tais atividades são consideradas como *trabalho*.

O padrão normativo, existente no Mercado ainda que de forma inarticulada, que permite justificar políticas distributivas consiste na exigência, já presente na própria realidade social, de que cada membro de uma sociedade tenha a chance de contribuir para ela, pois isso é uma pré-condição para alcançar o que nós entendemos como um nível de vida existencialmente relevante. Articular um padrão de boa vida embutido na própria realidade significa recuperar uma linguagem normativa autorizada a avaliar certas condições sociais como objetivamente injustas e patológicas, e não apenas criar arbitrariamente um critério avaliativo qualquer.

Para que as experiências de injustiças e patologias sociais possam ser compreendidas é necessário expandir o vocabulário de uma sociedade a fim de que novos recursos (lingüísticos, sensoriais etc.) permitam a articulação do horizonte valorativo do qual derivamos uma condição de boa vida violada por aquelas experiências. A validade desse horizonte de valores, que a teoria crítica deve estar empenhada em articular, e o fato de nele estar contido um ideal normativo de *como a vida deve ser*, é o que nos autoriza a identificar certas situações como “patológicas” ou injustas, sem que essa qualificação pareça arbitrária ou derive de um, entre outros, pontos de vista arbitrários existentes. Para Honneth (2000, p. 122)

Se nós assumimos que os desejos ou interesses característicos de uma sociedade estão tomando um curso distorcido, ou se nós problematizamos os mecanismos pelos quais eles são gerados, então estamos implicitamente defendendo a tese de que uma circunstância social viola aquelas condições que constituem uma pressuposição necessária para uma boa vida entre nós.

A abertura de novos contextos de significados, capazes de trazer à tona fatos da realidade social até então não percebidos, representa o grande desafio de uma teoria crítica que já não precisa se fundamentar em construções metafísicas. Ao mesmo tempo em que ela deve patrocinar uma “desconstrução” das auto-evidências que nos impedem de apreender injustiças e patologias naturalizadas, precisa também incluir em sua agenda teórica a necessidade de articular os horizontes valorativos que fundamentam tal desconstrução, sem o que a crítica interna e imanente da realidade, ou melhor, de idéias morais naturalizadas, mostrar-se-ia incompleta ou não teria validade.

Em oposição a isso, precisamos entender que, se o conceito de reconhecimento deve atender às exigências de uma *críticidade social “pós-metafísica”*, especialmente a de criar condições para compreender as camadas de significado ocultadas na forma auto-evidente da experiência social, ele precisa estar relacionado a uma concepção sociológica de moralidade. O que é crucial a essa concepção é o fato de ela trazer uma certa idéia de que características constituem

uma forma valiosa de ser um *self*, responsável, mesmo que implicitamente, por determinar quem merece ou não reconhecimento e aprovação social. O caráter crítico que devemos depositar no conceito de reconhecimento constitui, precisamente, a possibilidade de que ele articule essa idéia de *self*, sem a qual nenhuma forma de identidade pode ser construída.

Uma vez articulada esta noção, teríamos condições de perceber o não reconhecimento como produto da aplicação inarticulada e inintencional de um ideal normativo de pessoa que classifica os sujeitos em mais e menos. Com esse novo fato da realidade que vem à tona, os indivíduos passam a perceber que *classificação* e *desclassificação social* decorrem de noções socialmente construídas de como deve ser uma pessoa, e que esta, na medida em que é tematizada, pode ser alterada ou ampliada no intuito de superar os limites e as injustiças das relações vigentes. Uma tal ampliação seria inconcebível sem a vinculação a um horizonte moral formado por novas “distinções qualitativas” entre o que possui e o que não possui valor na vida de uma pessoa.

Referências

- FRAZER, Nancy. (2001a). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB. p. 241-282.
- FRAZER, Nancy. (2001b). Recognition Without Ethics?. *Theory, Culture and Society*. vol. 18(2-3), p. 21-42.
- FRAZER, Nancy. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*. 3 may-jun. p. 107-120.
- HONNETH, Axel. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- HONNETH, Axel & FRAZER, Nancy. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.
- HONNETH, Axel. (2001a). Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture and Society*. Vol. 18(2-3)p. 43-55.
- HONNETH, Axel. (2001b). Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé. (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB. p. 63-92.
- HONNETH, Axel. (2000). The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism. *Constellations*. Vol. 7, N. 1, p. 116-127.
- INGLEHART, Ronald. (1990). *Culture Shift*. Princeton: Princeton University Press.
- JOAS, Hans. (2002). On Articulation. *Constellations*. Vol. 9, Number 4.
- PETERSEN, Anders & WILLING, Rasmus. (2002). An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition. *European Journal of Social Theory*. 5(2), p. 266.

- SENNETT, Richard & COBB, Jonathan. (2003). *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. (2000a). A política do reconhecimento. In Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola. p. 241-274.
- TAYLOR, Charles. (2000b). Seguir uma regra. In Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- TAYLOR, Charles. (1997). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- TAYLOR, Charles. (1985). What is a Human Agency? In, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University.
- TAYLOR, Charles. (1985). Self-interpreting Animals. In, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University.
- TAYLOR, Charles. (1985). Language and Human Nature. In Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University.
- THOMPSON, E. P. (1988). *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica.
- ZURN, Christopher F. (2003a), Identity or Status? Struggles over Recognition in Frazer, Honneth and Taylor. *Constellations*, vol. 10, n. 4.
- ZURN, Christopher F. (2003b). *Recognition, Redistribution and Democracy: Dilemmas of Honneth's Integrative Social Theory* (mimeo).

RESUMO

A moralidade do mercado: uma intervenção no debate sobre reconhecimento entre Nancy Frazer e Axel Honneth

Este trabalho pretende sustentar que as injustiças, lutas e políticas redistributivas podem ser adequadamente compreendidas a partir do conceito de reconhecimento social. O pressuposto básico é que a experiência social como um todo é constituída, quer possamos perceber isso ou não, por avaliações normativas que formam o núcleo das relações de reconhecimento.

Palavras-chave: reconhecimento; redistribuição; agência humana

ABSTRACT

The Morality of the Market: An Intervention on the Debate on Recognition between Nancy Frazer and Axel Honneth

This work argues that redistributive injustices, struggles and policies can be adequately understood by means of the concept of social recognition. The basic supposition is that social experience as a whole is constituted, whether we can perceive it or not, through normative evaluations which form the nucleus of recognition relationships.

Keywords: recognition; redistribution; human agency

Recebido para apreciação: janeiro de 2005

Aprovado para publicação: março de 2005