



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Maciel, Fabrício

Reconhecimento e desigualdade: da ética da autenticidade à cultura do novo capitalismo

Ciências Sociais Unisinos, vol. 53, núm. 2, mayo-agosto, 2017, pp. 281-291

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93853317013>

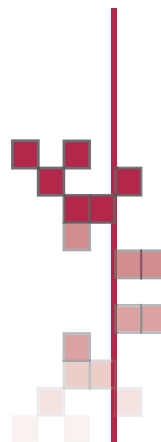
- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Reconhecimento e desigualdade: da ética da autenticidade à cultura do novo capitalismo

Recognition and inequality: From the ethics of authenticity to the culture of the new capitalism

Fabício Maciel¹
macielfabicio@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como objetivo problematizar o horizonte moral das sociedades contemporâneas, diante do qual as questões acerca do reconhecimento e da desigualdade social devem ser pensadas. Para tanto, apresento, na introdução, a forma como os conceitos de reconhecimento e desigualdade surgem no cenário acadêmico atual, apontando para a sua importância, limites e possíveis desdobramentos. Em seguida, mostro como Charles Taylor esboça, principalmente em seu livro A ética da autenticidade (2011), no qual reescreve algumas teses centrais de sua obra magna As fontes do self (1997), um ideal moral da cultura moderna, que se sintetiza principalmente no conceito de autenticidade e que não teria se realizado em sua plenitude. Diante disso, tento analisar como a "cultura flexível" do capitalismo atual, tematizada por Richard Sennett, principalmente em A corrosão do caráter (2006) e A cultura do novo capitalismo (2015), parece ser a principal distorção contemporânea da cultura ocidental da autenticidade. Na parte final, procuro mostrar como a cultura desse novo capitalismo se torna um horizonte moral fake, por prometer um caminho para a autorrealização e para o reconhecimento, que é falso. Com isso, esse horizonte moral fake, percebido na obra de Sennett, suprime e esconde o horizonte moral maior da modernidade, que, para Taylor, se explica pela necessidade de busca pela autenticidade, enquanto sinônimo de autorrealização. Assim, essa cultura do novo capitalismo constrói e naturaliza a desigualdade social moderna de forma ainda mais eficaz do que em períodos anteriores.

Palavras-chave: reconhecimento, desigualdade, novo capitalismo.

Abstract

This article has as main objective to discuss what the main moral horizon of contemporary societies would be, before which questions about recognition and social inequality should be considered. In order to do so, I first present, in the introduction, the way in which the concepts of recognition and inequality arise in the current academic scene, pointing to their importance, limits and possibilities of ramifications. Next, I try to show how Charles Taylor outlines, especially in his book The Ethics of Authenticity (2011), in which he rewrites some central theses of his great work The Sources of Self (1997), a moral ideal of modern culture, which is mainly synthesized in the concept of authenticity and which would not have been fulfilled to the fullest. So, I try to analyze how the flexible culture of the new capitalism, schematized by Richard Sennett, mainly in his books The corrosion of character (2006) and The culture of the new capitalism (2015), may be the main contemporary distortion of the Western culture of authenticity. In the final part, I try to show how the culture of this new capitalism becomes a fake moral horizon, by promising a path to self-fulfillment and recognition that is false. With this, this fake moral

¹ Universidade Federal Fluminense. Rua José do Patrocínio, 71, Centro, 28010-385, Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil.

horizon, perceived in Sennett's work, suppresses and hides the greatest moral horizon of modernity, which, for Taylor, is explained by the need to search for authenticity, as a synonym of self-fulfillment. Thus, this culture of new capitalism builds and naturalizes modern social inequality even more effectively than in earlier periods.

Keywords: *recognition, inequality, new capitalism.*

Introdução

A teoria do reconhecimento tem se apresentado, tanto no contexto acadêmico global quanto no cenário da produção sociológica no Brasil, como uma das mais instigantes e frutíferas possibilidades de renovação do pensamento crítico contemporâneo. O potencial de aplicação desta corrente teórica em estudos empíricos se mostra hoje em diferentes áreas, dentre as quais podemos destacar: as investigações sobre as alterações da estrutura de classes contemporânea, os estudos sobre as novas formas de trabalho do capitalismo flexível, as novas identidades e conflitos étnico-raciais, as novas configurações identitárias e ideológicas em torno das questões de gênero, bem como a questão da imigração, que emerge como um dos principais problemas sociais globais.

Os principais referenciais teóricos desta perspectiva, que já ganharam ampla visibilidade no cenário acadêmico e intelectual brasileiro, advêm das obras de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.² Em seu instigante livro, *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (Taylor, 1997), Taylor empreende uma reconstrução teórica de grande fôlego, de modo a realizar uma crítica ao "naturalismo" da cultura moderna e uma gênese profunda da identidade e das fontes morais do Ocidente. No cenário brasileiro, a obra de Jessé Souza (2003) se destaca, dentre outros motivos, pela apropriação desta crítica ao naturalismo do Ocidente com o objetivo de tematizar a especificidade da naturalização da desigualdade de classes entre nós.

No caso de Honneth, seu livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003) alcançou uma boa recepção no Brasil, tanto no campo da filosofia política quanto no cenário de nossa teoria sociológica contemporânea.³ Neste trabalho seminal, ancorado principalmente em uma teoria da eticidade redescoberta na obra de Hegel e em uma teoria da socialização encontrada na obra de Georg Herbert Mead, Honneth nos oferece uma teoria sociológica do reconhecimento, atribuindo a este o estatuto de principal motor dos conflitos morais da sociedade moderna. Presenciamos também, recentemente, a publicação de alguns artigos de Honneth em português, bem como a tradução e publicação de sua obra magna, *O direito da*

liberdade (Honneth, 2015), na qual ele refaz seu projeto inicial e confere ao princípio da liberdade, enquanto autonomia individual, uma condição de centralidade em sua reconstrução normativa de uma teoria da justiça.⁴

Fraser, em contrapartida, também teve alguns artigos traduzidos para o português nos últimos anos, o que sinaliza sua recepção positiva por parte de pesquisadores brasileiros. No geral, além de ser uma referência em debates sobre as questões de gênero, Fraser procura enfrentar as questões acerca do reconhecimento também com ênfase nos aspectos redistributivos necessários ao enfrentamento da desigualdade, em sua busca por uma teoria da justiça⁵ por meio de um caminho que difere daquele traçado por Honneth, o que gerou um profundo debate entre ambos (Fraser e Honneth, 2003), também bastante conhecido entre nós.

O conceito de "desigualdade", por outro lado, possui, no cenário acadêmico contemporâneo, desdobramentos muito mais heterogêneos do que o de "reconhecimento". Presenciamos hoje, tanto no Brasil quanto no contexto internacional, uma considerável produção acadêmica sobre a desigualdade com diferentes enfoques, tanto socioeconômicos quanto socioculturais. Inclusive, algumas perspectivas têm buscado interseções nestes enfoques, por exemplo, as relações entre classe e gênero ou entre raça e classe. Do mesmo modo, em termos de método, temos presenciado uma boa diversidade nos estudos sobre a desigualdade. Por um lado, alguns pesquisadores têm preferido a ênfase em métodos estatísticos, como tem sido feito em pesquisas sobre trabalho e classe, com ênfase nas posições sócio ocupacionais. Por outro lado, alguns têm optado por se fundamentar em métodos de natureza qualitativa. Esta diversidade, que tem a interdisciplinaridade como uma de suas principais marcas, pode ser vista nos diversos grupos de trabalho, seminários temáticos, fóruns e mesas redondas dos principais congressos das ciências sociais no Brasil hoje.

Neste artigo, não procurarei reconstruir as distintas definições de reconhecimento social e de desigualdade existentes na teoria sociológica contemporânea. A partir de uma leitura das obras de Taylor e Honneth, é possível definir o reconhecimento social como uma necessidade humana vital, que se explicita como tal na

² Para uma aproximação crítica entre os três autores, ver Mattos (2006).

³ Para uma leitura crítica sobre a recepção da obra de Honneth no Brasil, ver o artigo de Rosenfield e Saavedra (2013).

⁴ Para uma leitura crítica da obra de Honneth, em suas diversas fases, ver Sobottka (2015).

⁵ Para um aprofundamento deste ponto, através da relação entre trabalho, cidadania e reconhecimento, ver Silva (2008).

interação das sociedades modernas. Ou seja, cada pessoa precisa provar para si mesma e para a sua sociedade que é capaz de oferecer a esta alguma realização própria, que seja intersubjetivamente reconhecida como tal. Esta necessidade vital se encontra no cerne da construção da identidade moderna, tanto em suas dimensões e expressões individuais quanto coletivas.

Definir a desigualdade é uma tarefa um pouco mais complexa. Ela precisa se remeter à diversidade de situações empíricas atuais nomeadas por este conceito. Também precisa observar como o conceito é utilizado de forma heterogênea na teoria sociológica contemporânea. Inspirado em Fraser (2001), vou assumir aqui um conceito de desigualdade que se ancora em duas dimensões da realidade social. A partir de sua obra, podemos compreender que a desigualdade pode ser derivada de injustiças tanto na dimensão da economia política quanto na dimensão cultural e simbólica da realidade (Fraser, 2001, p. 249). No primeiro caso, alguns exemplos de injustiça incluem a:

exploração (ter os frutos do trabalho de uma pessoa apropriado para o benefício de outros); marginalização econômica (ser limitado a trabalho indesejável ou baixamente remunerado ou ter negado acesso a trabalho assalariado completamente); e privação (ter negado um padrão material adequado de vida) (Fraser, 2001, p. 249).

No segundo caso:

a injustiça está arraigada a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Exemplos incluem a dominação cultural (sendo sujeitos a padrões de interpretação e de comunicação associados a outra cultura estranha e/ou hostil); não-reconhecimento (ser considerado invisível pelas práticas representacionais, comunicativas e interpretativas de uma cultura); e desrespeito (ser difamado habitualmente em representações públicas estereotipadas culturais e/ou em interações cotidianas) (Fraser, 2001, p. 249).

No que diz respeito à primeira dimensão, a obra do sociólogo Castel (1998) nos mostra como, atualmente, em países até então considerados centrais na conformação do capitalismo global, presencia-se um processo de "desfiliação social", inédito em suas dimensões estatísticas. Para o autor, isto significa o fato de o mercado expurgar pessoas aptas para trabalhar e, em contrapartida, não haver nem por parte do mercado nem do Estado a criação de novos lugares para a inserção dos mesmos.

Por outro lado, Fraser situa as definições de reconhecimento de Taylor e Honneth dentro da dimensão cultural e simbólica de seu esquema teórico. Isso mostra como a definição de desigualdade é mais ampla e complexa do que a definição de reconhecimento. Enquanto este conceito, no geral, remete diretamente a questões de ordem moral, que Fraser está denominando como culturais e simbólicas, o conceito de desigualdade, em seus

usos multifacetados, tem denominado situações tanto da ordem de uma economia política quando de ordem moral, ou cultural e simbólica. Desta forma, o conceito de desigualdade tem se mostrado como uma chave-mestra, ainda que de forma problemática, devido a seu uso heterogêneo, para denominar uma série de situações empíricas diversas da realidade social contemporânea.

Neste texto, não pretendo discutir cada uma das situações empíricas às quais os conceitos de desigualdade e reconhecimento nos remetem, o que exigiria naturalmente um espaço muito maior e para o que já existe ampla literatura específica. Em contrapartida, gostaria de levantar uma discussão sobre qual seria o mais amplo e apropriado horizonte moral e normativo atualmente, dentro do qual as questões pertinentes ao reconhecimento e à desigualdade, envolvendo estas multifacetadas realidades empíricas, deveriam ser situadas.

Para tanto, procurarei estabelecer um confronto crítico entre as obras de Charles Taylor, cuja posição enquanto referência da teoria do reconhecimento já foi aqui ressaltada, e de Richard Sennett, outro grande teórico de vanguarda do pensamento social e político contemporâneo. Estes dois pensadores parecem estar preocupados com algumas questões muito semelhantes acerca da cultura moderna em sua totalidade e de seus desdobramentos específicos em uma cultura contemporânea. Este é um primeiro motivo que deveria provocar um diálogo e um confronto crítico entre ambos. Uma leitura atenta de seus respectivos livros *A ética da autenticidade* (Taylor, 2011), *A corrosão do caráter* (Sennett, 2006) e *A cultura do novo capitalismo* (Sennett, 2015) deixa claro como ambos estão buscando uma definição e a problematização do que seria a cultura das sociedades democráticas Ocidentais atuais.⁶ Diante disso, será preciso reconstruir as duas concepções de cultura subjacentes às obras destes dois autores, para depois tentar mostrar como as questões teóricas e empíricas relativas ao reconhecimento e à desigualdade, atualmente, podem e precisam ser situadas dentro de um horizonte moral e de uma noção de cultura contemporânea.

Nesta direção, Taylor procura dar conta de uma camada mais profunda da cultura moderna em sua totalidade, que ele define como sendo uma "ética da autenticidade" (Taylor, 2011). Ao longo do texto, notaremos que "cultura" e "ética" da autenticidade são simplesmente sinônimos para Taylor. Para este autor, esta cultura da autenticidade possui um ideal normativo e, ao mesmo tempo, algumas distorções na cultura contemporânea, o que a faz fugir de seu objetivo maior e de suas possibilidades de desdobramentos positivos, como veremos.

Em contrapartida, a noção de uma cultura do novo capitalismo, como desenvolvida por Sennett, parece ser a principal distorção da cultura da autenticidade na vida moderna, sendo ela que virá a conformar, atualmente, o principal horizonte moral, ou seja, o quadro de referência cultural e simbólico, dentro

⁶ Uma interessante leitura da obra de Taylor, com ênfase na questão do mal-estar contemporâneo e em confronto, em alguns aspectos, com Sennett, encontra-se no artigo de Oliveira (2006).

do qual devem ser problematizadas as questões referentes ao reconhecimento e à desigualdade, inerentes ao capitalismo e à sociedade atual. Nesta direção, Sennett articula e define a camada mais superficial da cultura moderna, que esconde e suprime o ideal maior da ética da autenticidade de Taylor e, exatamente por isso, se coloca como o quadro de referência principal para a conformação de novos padrões de reconhecimento e não reconhecimento, criando, com isso, uma nova moralidade para a desigualdade contemporânea.

Charles Taylor e a ética da autenticidade como ideal maior da cultura moderna

Em seu livro *A ética da autenticidade* (Taylor, 2011), Taylor retoma algumas de suas principais teses desenvolvidas em sua grande obra anterior, *As fontes do Self: a construção da identidade moderna* (Taylor, 1997). Nesta obra seminal, Taylor procura reconstruir uma gênese das principais ideias e da moralidade do Ocidente, de modo a mostrar como a naturalização do *self*, enquanto fonte central de significado, está intimamente articulada com a não percepção em nosso imaginário das reais fontes morais que atribuem sentido à vida moderna (Taylor, 1997). Uma reconstrução desta moralidade para uma reinterpretação do Brasil se encontra na obra de Souza (2003).

Dando continuidade a seu trabalho anterior, agora em seu *Ética da autenticidade*, Taylor (2011) procura reconstruir o argumento acerca do profundo e real significado da cultura moderna. Buscarei, a partir de agora, ressaltar como Taylor acredita em um ideal moral da cultura moderna que não se realizou (pelo menos até agora), em sua totalidade, e que isso deve-se a distorções deste ideal na cultura contemporânea. Para tanto, ele inicia identificando três tipos de mal-estar predominantes entre nós. Trata-se de características da cultura e da sociedade contemporânea, que são experimentadas como uma perda ou um declínio, mesmo enquanto a civilização "se desenvolve" (Taylor, 2011, p. 11). O século XVII seria o marco inicial deste declínio.

O primeiro mal-estar, que Taylor percebe também como uma fonte de preocupação, é o "individualismo" (Taylor, 2011, p. 12). Este conceito denomina o que muitas vezes, no senso comum, se considera a maior conquista da civilização moderna, na medida em que vivemos em um mundo no qual as pessoas possuem o direito de escolher por si mesmas o próprio modo de vida. Em princípio, as pessoas não são mais sacrificadas às demandas de ordens supostamente sagradas que as transcendem. Nesta direção, a liberdade moderna teria sido ganha por nossa fuga dos antigos horizontes morais. Mas, ao mesmo tempo que nos limitavam, ressalta Taylor, essas ordens davam significado ao mundo e às atividades da vida social. As coisas que nos circundavam não eram apenas matéria-prima ou instrumentos potenciais para nossos projetos, mas tinham o significado dado a elas por seu lugar na cadeia do ser. O descrédito dessas ordens

é o que Max Weber definiu como "desencantamento" do mundo (Taylor, 2011, p. 13). Um forte debate acerca de isso tudo ter sido positivo para a humanidade vem ocorrendo há dois séculos.

Esta perda de propósito parece estar ligada a certo "estritamento". As pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual. Seguindo Tocqueville, Taylor acredita que a igualdade democrática orienta o indivíduo para si mesmo, o que desenvolve um lado sombrio do individualismo, que é o centrar-se em si, que tanto nivela quanto restringe a vida, tornando-a mais pobre de significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade. Desta forma, o sentido de que vidas foram niveladas e estreitadas, e de que isso está articulado a uma autoabsorção anormal e lamentável, parece ganhar destaque e formas específicas na cultura contemporânea (Taylor, 2011, p. 14).

O segundo mal-estar e fonte de preocupação da vida moderna e contemporânea, para Taylor, é a "primazia da razão instrumental", sendo esta diretamente articulada ao desencantamento do mundo. Com a ideia de razão instrumental, ele procura definir certo tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. A eficiência máxima e a melhor relação custo-benefício são a sua medida de sucesso. Uma vez que a sociedade não possui mais uma estrutura sagrada, e os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão, em certo sentido, "disponíveis". De maneira similar, uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas podem ser tratadas como matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos (Taylor, 2011, p. 14).

Por um lado, Taylor afirma que esta mudança foi libertadora. Por outro, há igualmente um mal-estar generalizado, e este é o ponto que mais preocupa o autor, o de que a razão instrumental não só ampliou seu âmbito como também ameaça dominar nossa vida. A primazia da razão instrumental é evidente no prestígio e na aura que envolvem a tecnologia e nos fazem acreditar que deveríamos buscar sempre soluções tecnológicas para os problemas da humanidade. O lugar predominante da tecnologia também deve ser pensado como tendo contribuído para o estreitamento e nivelamento da vida. Com isso, Taylor percebe que uma sensação de ameaça na cultura contemporânea é aumentada pelo conhecimento de que tal primazia não é apenas uma questão de orientação, talvez inconsciente, para a qual somos estimulados e pela qual somos atraídos. Como tal, argumenta o autor, seria difícil o bastante combatê-la, mas, pelo menos, talvez cedesse à persuasão. No entanto, é claro que mecanismos poderosos da vida social nos pressionam nesta direção. Em outros termos, trata-se dos mecanismos impessoais que Weber definiu com a expressão "jaula de ferro" (Taylor, 2011, p. 16).

O terceiro e último mal-estar e base de preocupação nos remete às consequências do individualismo e da razão instrumental para a vida política. Uma destas principais consequências reside no fato de que as estruturas e instituições da sociedade industrial tecnológica restringem severamente nossas escolhas,

que elas forcem tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuir um peso à razão instrumental que, em uma deliberação moral séria, nós jamais atribuiríamos, e que pode ser seriamente destrutiva (Taylor, 2011, p. 18).

Ainda seguindo o raciocínio de Tocqueville, a análise tayloriana conclui que uma sociedade na qual as pessoas acabam sendo o tipo de indivíduo que é "fechado em seu próprio coração" é aquela em que poucos vão querer participar ativamente no autogoverno. Isto nos expõe ao perigo de uma nova e, especificamente, moderna forma de despotismo, que Tocqueville chamará de "suave", que, diferente da tirania do terror e da opressão, tomará a forma de um governo moderado e paternalista. A única defesa contra isso, ainda seguindo Tocqueville, seria uma vigorosa cultura política, na qual a participação é valorizada, em muitos níveis do governo e nas associações voluntárias. Mas, conforme Taylor, o atomismo individual auto absorto luta contra isso (Taylor, 2011, p. 18). Algo como uma alienação da esfera pública e a consequente perda do controle político está acontecendo em nosso mundo altamente centralizado. Os mecanismos impessoais podem reduzir nossos graus de liberdade política como uma sociedade e esta perda significaria que até mesmo as escolhas restantes não seriam mais feitas por nós, mas sim pelo irresponsável poder tutelar (Taylor, 2011, p. 19). Em suma, Taylor percebe estes três mal-estares modernos na forma de medos compartilhados por nós, sendo o primeiro deles sobre o que poderíamos chamar de perda de significado, ou seja, o enfraquecimento dos horizontes morais. O segundo diz respeito ao eclipse dos propósitos diante da disseminação da razão instrumental. O terceiro é a perda da liberdade (Taylor, 2011, p. 19).

Para fundamentar seu argumento, Taylor debate tanto com alguns "incentivadores" quanto com alguns críticos radicais da cultura moderna. Para ele, o caminho correto para se entender a profundidade do significado da cultura moderna, de modo a explorar em seu potencial moral o que ela de melhor tem a oferecer para a humanidade, não é nem aquele recomendado pelos incentivadores convictos, nem o favorecido pelos totalmente críticos. Taylor busca um terceiro caminho analítico, que procura compreender em sua profundidade a cultura moderna, de modo a levar adiante seu ideal moral. Para rever este "debate desarticulado", ele encontra no livro de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), um bom ponto de partida. Este autor tomou uma posição crítica severa em relação à juventude instruída de hoje. O principal aspecto que ele notou em sua perspectiva a respeito da vida foi a aceitação um tanto quanto fácil do "relativismo". Todos possuem os próprios "valores" e sobre eles é impossível discutir (Taylor, 2011, p. 23). O relativismo é em si uma ramificação de uma forma de individualismo, ou seja, cada pessoa tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor.

Esta é uma posição muito comum hoje e reflete um "individualismo da autorrealização", que adquiriu força nas sociedades ocidentais a partir dos anos de 1960. Trata-se de um individualismo centrado no *self* e o desligamento com respeito

a preocupações que transcendem a este, sejam estas de ordem política, religiosa ou histórica. Para Taylor, parece verdadeiro que esta cultura da autorrealização levou muitas pessoas a perderem de vista as preocupações que as transcendem, bem como parece óbvio que esta mesma cultura adquiriu formas triviais e autoindulgentes. Mas, ressalta ele enfaticamente, é preciso ir além deste forte tom de desprezo pela cultura moderna, como aparece claramente no livro de Bloom, o qual não reconhece que há um ideal moral poderoso em curso aqui, não importando o quão degradada e travestida possa ser sua expressão.

O que precisamos entender é a força moral por trás da noção de autorrealização. Se tentarmos explicá-la como algum tipo de egoísmo, relaxamento moral ou autoindulgência em comparação a uma época anterior mais exigente e dura, já estamos no caminho errado. O que se perde neste tipo de crítica é a força moral do ideal de autenticidade. Ele está sendo implicitamente descreditado junto com suas formas contemporâneas. O resultado disso foi o aumento da escuridão acerca do ideal moral da autenticidade. Críticos da cultura contemporânea, para Taylor, tendem a menosprezá-lo como um ideal, chegando a confundi-lo com um desejo não moral de fazer o que se quer sem interferência (Taylor, 2011, p. 30). Assim, muitas das formas de vida que os críticos da cultura contemporânea atacam são formas degradadas ou desviantes deste ideal. Ou seja, elas decorrem dele, e seus praticantes até o invocam, mas não representam sua realização autêntica.

Para Taylor, as fontes modernas do ideal de autenticidade remontam ao século XVIII, com a noção de que os seres humanos são dotados de um senso moral, um sentimento intuitivo do que é certo e errado. A novidade disso pode ser entendida em comparação com visões morais anteriores, nas quais estar em contato com alguma fonte, como Deus ou a Ideia do Bem, era considerado fundamental para uma existência plena. Contra este pano de fundo anterior, surge na obra de Rousseau a noção de uma "liberdade autodeterminante", ou seja, a ideia de que somos livres quando decidimos por nós mesmos o que nos diz respeito, em vez de sermos moldados por influências externas (Taylor, 2011, p. 37). Esta tem sido desde então uma ideia de grande poder em nossa vida política. A partir de Rousseau, ela assume forma na noção de um contrato social declarado e fundado na vontade geral, exatamente porque a forma de nossa liberdade comum não pode aceitar oposição nenhuma em nome dela. Esta ideia foi decisiva para que Taylor articulasse os "horizontes inescapáveis" da vida social não percebidos pela consciência do indivíduo autodeterminado. Quando conseguimos entender o que é nos definir, determinar em que nossa originalidade consiste, vemos que temos de tomar como pano de fundo algum sentido do que é significativo. "Definir-me significa encontrar o que é significativo na minha diferença dos demais" (Taylor, 2011, p. 44).

Com isso, a autenticidade não pode ser defendida de maneiras que colapsem horizontes de significado. Mesmo o sentido de que o significado de minha vida vem de ela ser escolhida depende da compreensão de que, independentemente de minha vontade, há algo nobre, corajoso e significativo em dar forma a

ela. Assim, Taylor conclui que algumas formas de vida contemporâneas autocentradas e "narcisistas" são de fato superficiais e banalizadas, como afirmam os críticos radicais da cultura. Estas são assim não porque pertencem à cultura da autenticidade, mas porque contrariam as suas requisições mais profundas, enquanto ideal moral. Bloquear demandas emanadas além do *self* é precisamente suprimir a condição de significado e, portanto, incorrer em banalização (Taylor, 2011, p. 49). Desta forma, Taylor apresenta um horizonte moral profundo, para além de suas formas degradadas na cultura moderna, diante do qual deve ser compreendida a necessidade de reconhecimento social contemporânea compartilhada por todas as pessoas, sem exceção.

Retornando à necessidade de reconhecimento em Taylor, o que nos permitirá avançar posteriormente com o objetivo citado acima, nosso autor afirma que um outro eixo comum da crítica à cultura contemporânea da autenticidade é que ela encoraja um entendimento puramente pessoal da autorrealização, tornando as diversas associações e comunidades, nas quais a pessoa adentra, puramente instrumentais em seu significado. Assim, Taylor vai mostrar que é possível distinguir duas mudanças que, juntas, tornaram inevitável a preocupação moderna com a identidade e o reconhecimento. A primeira é o colapso das hierarquias sociais, que costumavam ser a base para a honra. Em oposição a esta noção de honra, temos a noção moderna de dignidade, agora usada em sentido universalista e igualitário, em que falamos da inerente "dignidade dos seres humanos" ou da dignidade cidadã. A premissa aqui é que todos tomam parte nisso.

A democracia originou uma política de reconhecimentos iguais, que adquiriu formas variadas ao longo dos anos e que, agora, volta na forma de demandas pelo status igual de culturas e gêneros. Por outro lado, a importância do reconhecimento foi modificada e intensificada pelo entendimento da identidade emergente com o ideal de autenticidade. Nas sociedades da antiguidade, o que atualmente chamariamos de identidade pessoal era, em grande medida, estabelecido por sua posição social. As democracias modernas não colocam fim a isso, pois as pessoas ainda podem se definir por seu papel social. No entanto, o que decisivamente mina esta identificação derivada socialmente é o próprio ideal de autenticidade.

Taylor percebe ainda que o reconhecimento não surgia como um problema nas sociedades antigas. O reconhecimento social era embutido à identidade derivada socialmente pelo próprio fato de que estava baseado em categorias sociais que todos aceitavam sem questionamento. O que surge com a modernidade não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições nas quais o reconhecimento pode fracassar. É exatamente por isso que esta necessidade agora é percebida como tal e se torna de fato um problema central para a identidade.

Em suma, a importância do reconhecimento é agora universalmente aceita tanto no plano pessoal quanto no social. No primeiro, estamos todos cientes de como a identidade pode ser formada ou malformada em nosso contato com outros significantes. No plano social, presenciamos, hoje, uma contínua política de reconhecimento igualitário. Ambos foram moldados pelo

crescente ideal da autenticidade, e o reconhecimento, assim, desempenha um papel essencial na cultura que se desenvolveu a partir deste ideal.

Desta forma, Taylor deixa claro ao seu leitor como a necessidade humana de reconhecimento social ganha contornos específicos na modernidade a partir da ascensão do ideal da autenticidade. O reconhecimento se torna uma questão de "foro pessoal", inevitável e incontornável, que se impõe como uma realidade objetiva sentida por cada indivíduo na vida moderna. Sua relação com a desigualdade social moderna é imediata, considerando que todos nós somos obrigados a perseguir metas de realização pessoal impostas pelo capitalismo, cujo alcance é evidentemente indisponível para todas as pessoas.

No próximo tópico, sustentarei a hipótese de que vivemos, hoje, sob a cultura de um novo capitalismo, conforme descrito e analisado por Sennett. Esta cultura se impõe como sendo muito provavelmente a principal das distorções da ética da autenticidade, conforme analisada por Taylor. Uma segunda hipótese que precisa ser explorada, a partir disso, é que esta nova cultura parece hoje transbordar as fronteiras institucionais e morais deste novo capitalismo e afetar também as dimensões pessoais e políticas da vida, naturalizando a desigualdade social contemporânea por um caminho novo.

Richard Sennett e a cultura do novo capitalismo como distorção da ética da autenticidade

Sennett é um dos principais expoentes do pensamento social crítico contemporâneo, ainda que sua obra, em comparação com a de outros grandes autores de sua geração, seja relativamente pouco lida e discutida no cenário brasileiro. Desde os anos de 1970, ele ficou conhecido por seus livros *The hidden injuries of class* (1972) e *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade* (2014 [1974]). No primeiro, em parceria com Jonatan Cobb, apresenta ao público uma fina sociologia do trabalho e das classes, na qual enfrenta um grande tema caro também a outros teóricos de sua geração, como Gorz (1980): por que a classe trabalhadora perdeu seu potencial e sua força revolucionária? Neste livro, Sennett apresenta uma de suas grandes características, que pode ser vista também em seus livros recentes, ou seja, reunir o resultado de entrevistas qualitativas e de observações acuradas do cotidiano, bem como conversas com trabalhadores, com um estilo claro de escrita, sem abrir mão da profunda análise sociológica.

Em *O declínio do homem público* (2014), uma obra de maior amplitude sociológica e histórica, Sennett enfrenta um tema que vai além e complementa o trabalho anterior, ou seja, o surgimento de uma "sociedade intimista" no Ocidente, o que o aproxima de Taylor. Neste livro, ele afirma que uma imaginação psicológica da vida ganha centralidade nas sociedades ocidentais e, principalmente, nos Estados Unidos, ou seja, uma espécie

de percepção a partir de uma visão íntima da sociedade. Esta tem consequências profundas para a vida pública, o que automaticamente se reflete na política, na medida em que a vida e o espaço públicos se tornam palcos para a performance de papéis individuais apartados de qualquer representação coletiva. Com isso, Sennett "sociologiza" e historiciza a ética da autenticidade, como vista por Taylor, cuja base analítica, ainda que profunda e extremamente importante, fica presa à dimensão da moralidade.

As questões destes dois grandes livros de Sennett se complementam, na medida em que a perda de força organizativa e revolucionária da classe trabalhadora é um reflexo da perda da centralidade da esfera da produção, enquanto fonte de sentido primário da vida, como parecia ser nos primórdios da sociedade industrial. Em contrapartida, o tema da transformação da intimidade e da psicologização do imaginário social parece exatamente dar conta de uma mudança de foco no que diz respeito às fontes de sentido, ou fontes morais, da sociedade moderna ao longo do século XX. Tanto Taylor quanto Sennett parecem estar preocupados em compreender uma espécie de cultura contemporânea, que ganha contornos claros principalmente no período posterior à Segunda Guerra Mundial.

Enquanto Taylor coloca toda a ênfase nos desdobramentos de uma moralidade que permeia a história do Ocidente, reconstruindo, a partir de alguns dos principais autores do pensamento ocidental, os seus princípios centrais, Sennett atenta, desde estes seus trabalhos seminais dos anos de 1970, para algumas mudanças históricas na esfera da produção, que podem ser vistas por meio da mudança de experiência e de imaginário de pelo menos duas gerações da classe trabalhadora. Desta forma, ele nos oferece uma sociologia da ética da autenticidade, enquanto Taylor procura articular os horizontes morais que devem ser confrontados com esta sociologia.

A compreensão de que existe um capitalismo novo e de que este desenvolveu uma cultura própria é algo enfrentado por Sennett em dois de seus livros recentes, *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo* (2006) e *A cultura do novo capitalismo* (2015). Embasarei meu argumento nestes dois livros daqui em diante. No primeiro, ele desenvolve a ideia de que vivemos, pelo menos desde a década de 1970, em um capitalismo que é flexível tanto em sua arquitetura institucional quanto em sua cultura, que determina suas relações e sua hierarquia social.

Para Sennett, este novo capitalismo possui três características fundamentais, que escondem seu sistema de poder: a reinvenção descontínua de instituições, a especialização flexível da produção e a concentração de poder sem centralização (Sennett, 2006, p. 54). Quanto ao primeiro aspecto, a mudança flexível conduzida pela lógica administrativa dominante procura atacar a rotina burocrática, reinventando constantemente as instituições, para que o presente se torne descontínuo com o passado. A pedra angular desta prática é a crença em que as redes elásticas são mais abertas à reinvenção decisiva do que as hierarquias piramidais, como as que prevaleciam na era fordista (Sennett, 2006, p. 55). O termo "reengenharia", nesta direção,

parece se tornar o mais simbólico e emblemático. Empresas perfeitamente viáveis são estripadas ou abandonadas, empregados capazes ficam à deriva, em vez de ser recompensados, simplesmente porque a organização deve provar ao mercado que pode mudar (Sennett, 2006, p. 55).

A segunda característica deste novo capitalismo é a especialização flexível. Em termos simples, ela tenta colocar, com maior rapidez, produtos mais variados no mercado. Com isso, Sennett percebe que a especialização flexível é a antítese do sistema de produção incorporado no fordismo. Por exemplo, na fabricação de carros e caminhões, a velha linha de montagem quilométrica foi substituída por ilhas de produção especializada (Sennett, 2006, p. 59). Além disso, a especialização flexível serve à alta tecnologia. Graças aos avanços tecnológicos, é fácil reprogramar e configurar as máquinas industriais. A rapidez das modernas comunicações também favoreceu a especialização flexível, colocando dados do mercado global ao alcance imediato da empresa.

A terceira característica deste novo capitalismo, e a mais importante para meus objetivos aqui, é a concentração de poder sem centralização. A ideologia reproduzida diz que as grandes organizações descentralizam o poder, concedendo às pessoas nas posições inferiores da produção mais controle sobre suas atividades. Sennett nos mostra a falsidade disso, na medida em que os novos sistemas de informação oferecem um quadro abrangente da organização aos seus administradores de uma forma que deixa a indivíduos em qualquer parte da rede pouco espaço para esconder-se (Sennett, 2006, p. 64). A sobrecarga administrativa de pequenos grupos de trabalho com muitas tarefas diversas também é uma característica frequente da reorganização empresarial. Assim, a uma "economia da desigualdade" a nova ordem acrescenta também novas formas de poder desigual e arbitrário dentro das organizações.

Neste sistema de poder, a contestação da velha ordem burocrática não significou menos estrutura institucional, pelo contrário, a rigidez permanece nas forças que impelem as unidades ou indivíduos a buscarem suas metas. Com isso, a concentração de poder sem centralização é uma maneira de transmitir a operação de comando em um contexto no qual não há mais a clareza de uma pirâmide, tornando a estrutura institucional mais complexa. Por isso, o ideal da desburocratização vigente no mundo corporativo é enganador. Ele esconde uma dominação social que é agora, ao mesmo tempo, mais forte e mais invisível.

Estas mudanças estruturais do novo capitalismo afetam diretamente a ética do trabalho e corroem o caráter das pessoas, aspectos estes centrais da análise do autor. Para Sennett, o capitalismo flexível cria uma espécie de "superficialidade degradante" com sua desorganização do tempo. Isto significa que a "seta do tempo se partiu", não tem trajetória numa economia política continuamente replanejada, que detesta a rotina, e de curto prazo. As pessoas, com isso, sentem falta de relações humanas constantes e objetivos duráveis, mergulhadas em um ambiente de inquietação e angústia (Sennett, 2006, p. 118).

Desse modo, a ética do trabalho se torna hoje a arena na qual mais se contesta a profundidade da experiência indivi-

dual. Esta ética, como descrita por Weber (2004 [1905]), afirma o uso autodisciplinado de nosso tempo e o valor da satisfação adiada. Isso depende, em grande parte, de instituições suficientemente estáveis para que uma pessoa pratique o adiamento das satisfações. Segundo Sennett, entretanto, a satisfação adiada perde seu valor em um regime cujas instituições mudam rapidamente. Certamente, a seriedade da velha ética do trabalho impunha pesados fardos ao seu trabalhador. As pessoas tentavam provar seu próprio valor pelo seu trabalho. Em forma de "ascetismo leigo", como o chamou Max Weber, o adiamento da satisfação podia tornar-se uma prática profundamente autodestrutiva. Mas a alternativa contemporânea para a longa disciplina de tempo não é um verdadeiro remédio para essa autonegação (Sennett, 2006, p. 118).

Podemos perceber que Sennett está confrontando sua análise sobre a ética do novo capitalismo com a análise clássica de Max Weber. Como na análise da ética da autenticidade de Taylor, também aqui o conceito de "ética" assume um significado que é sinônimo de "cultura". A ética do trabalho do novo capitalismo concentra-se no trabalho em equipe, celebrando a sensibilidade aos outros e exigindo aptidões delicadas, como ser bom ouvinte e cooperativo e, acima de tudo, enfatizando a adaptabilidade às circunstâncias. O trabalho em equipe é a ética de trabalho que serve a uma economia política flexível (Sennett, 2006, p. 118). Ao prometer superar o fardo da satisfação adiada, na medida em que, em sua aparência, os trabalhadores cooperativos podem ser criativos e interativos e, assim, adquirirem satisfação imediata, esta ética do trabalho permanece na superfície da experiência. "O trabalho em equipe é a prática de grupo da superficialidade degradante" (Sennett, 2006, p. 118).

Seguindo com sua análise, Sennett acredita que as formas contemporâneas do trabalho em equipe são, em muitos aspectos, o oposto da ética do trabalho como concebida por Weber, ou seja, a ética de grupo surge em oposição à ética do indivíduo, e o trabalho em equipe enfatiza mais a responsabilidade mútua do que a confirmação pessoal. A ênfase em aptidões leves de comunicação, facilitação e mediação muda radicalmente um aspecto do poder: a autoridade se torna invisível e, assim, um poder sem autoridade visível desorienta os empregados. As aptidões que as pessoas levam para o trabalho são portáteis, ou seja, saber ouvir e ajudar os outros ao passar de equipe em equipe. Esta farsa no local de trabalho flexível se caracteriza, segundo Sennett, pela enganadora metáfora esportiva, na qual os trabalhadores fazem as regras à medida que prosseguem. Com isso, temos um sistema de trabalho no qual as "máscaras de cooperatividade" são a única coisa que um trabalhador leva de uma tarefa para outra e de uma empresa para outra (Sennett, 2006, p. 134).

Para ele, esse jogo de poder sem autoridade evidente, na verdade, gera um novo tipo de caráter. Em lugar do homem motivado da ética protestante de Max Weber, surge o indivíduo irônico do mundo corporativo contemporâneo. A ética do trabalho em equipe, assim, cria um universo moral degradado. A corrosão do caráter significa que os indivíduos que compartilham desta cultura do novo capitalismo não têm a chance de aprender e de-

envolver laços afetivos e morais de longo prazo. Desconhecem o que é compartilhar de metas coletivas verdadeiras e caem no individualismo narcísico e exacerbado, descrito por Taylor acima. Os efeitos de uma sociedade de indivíduos irônicos para a democracia é uma preocupação comum a ambos.

Considerações finais

Como vimos, a superficialidade degradante das relações sociais na cultura do novo capitalismo impõe-se como uma das principais distorções da ética da autenticidade. Em boa medida, a análise de Sennett pode ser enquadrada ao lado dos críticos radicais da cultura contemporânea, dos quais Taylor procurou se afastar. Diante destes, Taylor sustenta a crítica de que não se pode perder a amplitude maior do horizonte moral do Ocidente, do qual a autenticidade é o princípio central, a partir de críticas radicais que não percebem o potencial de desdobramento maior do ideal da autenticidade. Entretanto, Taylor parece ignorar que uma das distorções da cultura da autenticidade, ou seja, a superficialidade degradante da falsa ética do trabalho em equipe no novo capitalismo, impõe-se hoje para um número cada vez maior de pessoas como uma espécie de cultura dominante, cujos imperativos morais e normativos sobre cada um de nós tornam-se cada vez mais inevitáveis.

Esta lacuna na obra de Taylor deve-se ao fato de que ele não possui nenhuma teoria sobre o capitalismo ou sobre a esfera da produção, ainda que naturalmente não as negue. Em contrapartida, a análise de Sennett preenche suficientemente esta lacuna, na medida em que descreve analiticamente uma série de mudanças, tanto institucionais quanto culturais, da esfera da produção contemporânea, sem se reduzir a algum tipo de economicismo. Podemos dizer, assim, que ele possui uma análise cultural da esfera da produção contemporânea e de uma nova hierarquia social, que nela germina e toma corpo.

A cultura da superficialidade degradante, legitimada pela ideologia da flexibilidade se reproduz, principalmente, no interior das grandes corporações, mas seus imperativos morais e simbólicos podem ser vistos também em empresas de médio porte e no serviço público. Um fato incontestável nesta direção reside no fantasma das privatizações e na institucionalização da terceirização, que se tornam regra, tanto nos países ditos centrais quanto nos periféricos, impondo, assim, a cultura da superficialidade e da flexibilidade a um número cada vez maior de pessoas, naturalizando a instabilidade nas classes médias e intensificando os processos de exclusão nas classes populares.

Sennett avança nesta direção em seu outro livro, *A cultura do novo capitalismo* (Sennett, 2015), no qual prossegue com a análise do capitalismo flexível e mostra que o fantasma da inutilidade e da descartabilidade assola hoje um número cada vez maior de pessoas nos países do Atlântico Norte. Esta percepção é confirmada por outros importantes sociólogos contemporâneos. Robert Castel, na França, chega à mesma conclusão mediante a análise dos processos contemporâneos, que nomeou como "des-

filiação social" (Castel, 1998). Ulrich Beck, na Alemanha, dedicou boa parte de seus estudos ao desmonte da sociedade do trabalho e também constatou que a institucionalização do risco e de uma "zona cinzenta" de desemprego tornam-se regra na Europa atual (Beck, 2007). André Gorz, conhecido autor da tese da sociedade do conhecimento, também constata que a precariedade se torna a marca das relações e condições de trabalho de países como Inglaterra, França e Alemanha (Gorz, 2004).

Se todos estes autores estiverem corretos, gostaria de defender a hipótese de que esta nova cultura do capitalismo se tornou o principal horizonte moral das sociedades contemporâneas. Sua condição é *fake*, pois distorce o ideal da autenticidade, ou seja, da realização pessoal por meio de alguma atividade reconhecida como original, quando apenas promete oferecer as condições ideais para tal realização. Esta perspectiva precisa considerar que a esfera da produção, e principalmente se a pensarmos em um sentido cultural, como faz Sennett, não perde sua centralidade, ainda que não seja a única na atribuição de sentido à vida contemporânea (Offe, 1994).

Sendo assim, as questões pertinentes ao reconhecimento social e à desigualdade precisam ser pensadas diante deste horizonte moral. Sua condição *fake* é perfeitamente simbolizada pelo slogan "vestir a camisa da empresa" (Gorz, 2004). Esta condição *fake* é ambígua, na medida em que parcialmente possibilita alguma realização pessoal na história de vida de uma minoria que "vence" no mundo corporativo e é recompensada com altos salários e congratulações. Uma vez que alguns sempre vencem, a promessa de vitória é perenemente estendida a todos.

Pensemos no caminho para o reconhecimento prometido pelo novo capitalismo. Ele é bem simples à primeira vista. Basta ser alguém flexível, aberto a novas possibilidades e aprendizados, que vista a camisa da empresa e tenha disposição para colaborar com os colegas. Está feita a fórmula para se aproveitar as chances e "subir na empresa". Como vimos, isso é uma ideologia que, na prática, legitima o indivíduo irônico e sem caráter, sem senso de comunidade e apego à política. Em termos simples, o indivíduo narcísico interessado apenas nas recompensas mais imediatas que a vida profissional e a vida privada podem oferecer. Lembremos que ele inicialmente não tem culpa, pois as empresas são as primeiras a serem imediatistas e a não possibilitarem o ambiente para relações confiáveis. Logo, todo mundo é potencialmente *fake* e tende a jogar as regras do jogo.

Diante deste cenário, as perguntas importantes são: qual é a possibilidade de ser reconhecido neste contexto? Ainda mais difícil: ser reconhecido *pelo quê*? A resposta à primeira pergunta é mais simples: a possibilidade de ser verdadeiramente reconhecido parece bem pequena. Mesmo porque, explicitamente, ninguém deve querer ser reconhecido por algum mérito individual, mas sim pela capacidade de cooperação em equipe. Ninguém

deve querer se destacar individualmente neste novo capitalismo, contrariando assim o seu "espírito", cuja marca central é a cooperação (Boltanski e Chiapello, 2009). Logo, a aparência imposta por este novo espírito, que legitima esta nova cultura, é que as pessoas devem desejar reconhecimento apenas pelo espírito coletivo. Tudo como se este capitalismo amenizasse a competição social, e todos fossem uma grande família dentro da empresa. A realidade, entretanto, é que todos querem reconhecimento por seus feitos individuais, ou seja, todos querem ser autênticos. Aqui já começamos a responder à segunda pergunta.

O problema se complica ainda mais quando pensamos na questão da ética do trabalho. Como vimos, este novo capitalismo não favorece o desenvolvimento de habilidades artesanais e criativas. Pelo contrário, as habilidades exigidas são saber lidar com as novas tecnologias e improvisar em situações imprevisíveis. Não é raro alguém ascender em uma empresa, como os executivos ou outros cargos de chefia, porque possui habilidades de mando e não porque é um bom profissional em sua área específica. Segundo Boltanski e Chiapello (2009), atualmente, os executivos bem-sucedidos, além de possuírem habilidades básicas de chefia, precisam ser lideranças suaves que despersonalizem a hierarquia. Logo, permanece a pergunta: reconhecidos *pelo quê*? Aqui fica claro que a autenticidade prometida pelo trabalho no mundo corporativo não pode existir, pois o trabalho autêntico assim sucumbe diante das habilidades de cooperação superficial e de mando suave, predominantes no novo capitalismo.

Assim, os padrões que definem *o que é ser reconhecido e como*, neste novo capitalismo, mudam em comparação a períodos anteriores, nos quais a realização de uma carreira sólida e coerente, baseada em uma ética do trabalho que prezava a simbiose criativa com o trabalho, parecia mais possível, ainda que tivesse sido sempre uma realidade para uma minoria. Neste novo capitalismo, a promessa de ser reconhecido define-se cada vez mais pela capacidade de reproduzir a farsa do trabalho em equipe e de "vestir a camisa da empresa". Ou seja, uma espécie de lealdade *fake* baseada em relações frágeis e instáveis. Dessa maneira, as possibilidades reais de reconhecimento genuíno e verdadeiro se tornam cada vez mais frágeis e ilusórias⁷.

Em seu livro *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit* (Respeito na era da desigualdade), Sennett (2004) adentra no tema do reconhecimento ao tematizar o significado do respeito.⁸ Para ele, existem três caminhos através dos quais se conquista o respeito na cultura atual. O primeiro é o desenvolvimento de habilidades próprias. O segundo é a preocupação consigo mesmo. O terceiro é o esforço de devolver à sociedade alguma realização no mesmo nível das realizações médias dela (Sennett, 2004, p. 83-84). Os três caminhos estão diretamente articulados à cultura do novo capitalismo. Eu não gostaria aqui de defender um determinismo da esfera da produção sobre as outras esferas da

⁷ Para um aprofundamento sobre a questão das formas ideológicas de reconhecimento, ver Honneth (2010).

⁸ Em seu livro *Autoridade* (Sennett, 2016 [1980]), ele já tematizava o problema do reconhecimento, com o objetivo de entender o problema da autoridade e nossa relação sociopsicológica com ela.

vida. Sabemos que o reconhecimento pode derivar de diversas dimensões da vida social. Taylor identifica o trabalho e a família como duas fontes morais incontornáveis para o reconhecimento, ou seja, vida profissional e vida pessoal (Taylor, 1997). Honneth por sua vez identifica as esferas da vida afetiva, do trabalho e da vida política como diferentes fontes para padrões de reconhecimento intersubjetivo (Honneth, 2015).

A cultura do novo capitalismo, entretanto, está vinculada intimamente a todas estas esferas da vida, na medida em que ter ou não ter um trabalho considerado digno pela sociedade não é algo que seja uma escolha para a maioria das pessoas que precisam trabalhar. O sentido desta cultura é melhor explicado por Sennett em seu *A cultura do novo capitalismo* (Sennett, 2015). Neste livro, ele se pergunta: quais são os valores e práticas capazes de manter as pessoas unidas no momento em que as instituições em que vivem se fragmentam? (Sennett, 2015, p. 13). A resposta é que apenas um certo tipo de ser humano é capaz de prosperar em condições sociais instáveis e fragmentárias. Este homem ou mulher ideal precisa enfrentar três desafios.

O primeiro diz respeito ao tempo: como cuidar de relações de curto prazo e de si mesmo, ao mesmo tempo em que se migra sempre de uma tarefa para outra, de um emprego para outro e de um lugar para outro. O segundo diz respeito ao "talento": como desenvolver novas capacitações, como descobrir capacidades potenciais, na medida em que vão mudando as exigências da realidade. Diante disso, surge o terceiro desafio, que vem a ser uma questão de abrir mão, permitir sempre que o passado fique para trás, ser sempre flexível. Isso exige um traço de caráter específico, uma personalidade disposta a descartar-se das experiências já vivenciadas. Para Sennett, este tipo de ser humano não é muito comum, não é o que a maioria das pessoas sinceramente deseja ser. As pessoas precisam simplesmente se enquadrar. Com isso, nosso autor está convicto de que este ideal cultural faz muito mal à maioria das pessoas que vivem sob seu jugo, na forma de uma nova "jaula de ferro", diferente e mais sutil do que aquela analisada por Max Weber.

Especialmente a questão do talento nos permite aqui tentar articular reconhecimento com desigualdade sob o jugo deste novo capitalismo. Como vimos, o talento, neste sentido, não significa ter alguma habilidade especial ou autêntica, mas sim jogar as regras do jogo no mundo corporativo, vestir a camisa da empresa e manter a farsa do trabalho em equipe, ou seja, se tornar um indivíduo cínico e irônico. Este desvalor travestido em valor é a base de toda esta cultura. O "talento" do mundo corporativo, como visto por Sennett e, em grande medida, corroborado pelo exemplo dos executivos do terceiro espírito do capitalismo de Boltanski e Chiapello, é o contrário da individualidade autêntica idealizada por Taylor. A ausência do talento genuíno no trabalho cria uma individualidade *fake*, inautêntica. A crença nela, que confere conteúdo ao discurso da meritocracia atual, parece ser a base cultural e moral para a desigualdade hoje, e isso em escala global. Ou seja, esta individualidade inautêntica que, no fundo, não concede reconhecimento genuíno e verdadeiro a ninguém, conforma-se como a base de

um horizonte moral e cultural, que distorce o ideal moderno da autenticidade.

Como vimos com Fraser (2003), a desigualdade deve ser pensada em termos de uma ordem tanto socioeconômica quanto sociocultural. Na primeira dimensão, grandes teóricos contemporâneos como o próprio Sennett (2006, 2015), Beck (2007), Gorz (2004), Castel (1998) e Bauman (2001) são unânimes ao constatar que, em países centrais como Inglaterra, França e Alemanha, o recorte de renda e acesso a bens escassos vem aumentando entre os mais ricos e os mais pobres. No que diz respeito à segunda dimensão, a análise de Sennett parece apontar para a dúvida de que, sob o jugo da nova jaula de ferro da cultura contemporânea do capitalismo, as pessoas que se encontram em posições privilegiadas em termos socioeconômicos talvez não estejam gozando de prestígio e reconhecimento genuíno e verdadeiro. Com isso, a hipótese que aqui surge e fica em aberto é que este horizonte moral distorcido está nos privando de saciar a necessidade humana vital dos modernos, que é a realização da autenticidade.

Referências

- BAUMAN, Z. 2001. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 260 p.
- BECK, U. 2007. *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 238 p.
- BLOOM, A. 1987. *The closing of the american mind*. 25ª ed., New York, Simon & Schuster Paperback, 336 p.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. 2009. *O novo espírito do capitalismo*. 1ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 704 p.
- CASTEL, R. 1998. *As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário*. 1ª ed., Petrópolis, Editora Vozes, 611 p.
- FRASER, N. 2001. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: J. SOUZA (org.), *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, Editora da UnB, p. 245-282.
- FRASER, N.; HONNETH, A. 2003. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London, New York, Verso, 276 p.
- GORZ, A. 1980. *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 160 p.
- GORZ, A. 2004. *Misérias do presente, riqueza do possível*. 1ª ed., São Paulo, Editora Annablume, 162 p.
- HONNETH, A. 2010. Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht. In: A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 308 p.
- HONNETH, A. 2003. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 296 p.
- HONNETH, A. 2015. *O direito da liberdade*. São Paulo, Editora Martins Fontes, 646 p.
- MATTOS, P. 2006. *A sociologia política do reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo, Annablume, 164 p.
- OFFE, C. 1994. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo, Editora Brasiliense, 322 p.
- OLIVEIRA, I. 2006. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. *Revista brasileira de ciências sociais*, 21(60):135-184. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000100008>

- ROSENFELD, C.; SAAVEDRA, G. 2013. Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre o desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios de sua aplicação no Brasil. *Sociologias*, 15(33):14-54. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200002>
- SENNETT, R. 2006. *A corrosão do caráter. Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 11ª ed., Rio de Janeiro, São Paulo, Editora Record, 208 p.
- SENNETT, R. 2015. *A cultura do novo capitalismo*. 5ª ed., Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 192 p.
- SENNETT, R. 2016. *Autoridade*. 4ª ed., Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 270 p.
- SENNETT, R. 2014. *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 530 p.
- SENNETT, R. 2004. *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*. Berlin, BvT Verlag, 352 p.
- SENNETT, R.; COBB, J. 1972. *The hidden injuries of class*. Cambridge, Cambridge University Press, 272 p.
- SILVA, J. 2008. *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo, Annablume Editora, 166 p.
- SOBOTKA, E. 2015. *Reconhecimento. Novas abordagens em teoria crítica*. São Paulo, Annablume Editora, 144 p.
- SOUZA, J. 2003. *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 207 p.
- TAYLOR, C. 2011. *A ética da autenticidade*. São Paulo, E Realizações Editora, 127 p.
- TAYLOR, C. 1997. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 672 p.
- WEBER, M. 2004. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 288 p.

Submetido: 25/01/2017

Aceito: 06/04/2017