

Consciência Moral e Reivindicação Social: em Torno do Paradigma do Reconhecimento

Gonçalo MARCELO*

FCSH – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Este artigo pretende apresentar de forma sucinta um paradigma emergente na Filosofia e nas Ciências Sociais, a saber, o paradigma do reconhecimento, a partir da exposição de algumas das teses de Axel Honneth. Tomando como ponto de partida da análise a obra *Kampf um Anerkennung*, cujo modelo tripartido de reconhecimento se assume como o mais produtivo, aponta-se no entanto para a necessidade de ultrapassar o carácter institucional desta perspectiva, no sentido de uma politização do reconhecimento que assuma o carácter de uma crítica do poder instituído.

ABSTRACT: This paper aims to present, in a very succinct manner the paradigm of recognition, which has recently been given some attention both in Philosophy and the Social Sciences. Assuming that Axel Honneth's tripartite model of recognition, as it is presented in *The Struggle for Recognition* is the most productive model of recognition presented so far, I will briefly analyze its main arguments and ultimately point to some of the objections it must be faced with; I will point two of the directions in which it must be corrected: the need to go beyond its institutional character and the force it could be given if "politicized" towards a critique of traditional power structures.

* Doutorando na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Raros são os momentos em que se tem o privilégio de assistir ao nascimento de um paradigma. Em 2004, na sua última obra substancial, *Parcours de la Reconnaissance* (RICCEUR, 2004) Paul Ricœur dava conta da sua perplexidade em relação ao facto de não existir propriamente, em filosofia, uma verdadeira teoria unificada do reconhecimento, o que contrasta com a presença das múltiplas teorias do conhecimento que marcaram e delimitaram o âmbito do espaço filosófico, principalmente na época moderna. Todavia, se prestarmos atenção ao panorama do debate filosófico e sociológico das últimas duas décadas, podemos verdadeiramente ver desenhar-se a figura do reconhecimento, que funciona simultaneamente como objecto epistémico e operador conceptual que permite interpretar a realidade social e apontar um horizonte normativo para as possibilidades transformadoras e emancipatórias da acção humana.

Um dos indícios claros de que estamos perante uma constelação teórica pertinente prende-se com o facto da terminologia do reconhecimento ter adquirido direitos de cidade não só nas investigações filosóficas e sociológicas como no próprio vocabulário utilizado pelos actores sociais quando são chamados a pronunciar-se sobre situações de sofrimento ou injustiça¹ (DUBET, 2007). São os trabalhadores que se dizem sentir desrespeitados quando são mal pagos ou obrigados a condições precárias; as minorias sexuais que querem ver reconhecidos os seus direitos cívicos; os emigrantes ilegais oriundos de países africanos que, depois de terem arriscado a vida em embarcações periclitantes na tentativa de chegar à Europa prometida, são sujeitos à humilhação da extradição para os respectivos países natais, onde uma vida de miséria provavelmente os aguarda.

Se, por um lado, esta banalização do fenómeno da busca de reconhecimento e o aparato conceptual que o acompanha pode levar a uma certa descaracterização do mesmo, na medida em que por uma série de deslizes semânticos e de apropriações pela linguagem do dia a dia, já não se sabe exactamente de que se fala quando se exige reconhecimento ou se referem experiências de injustiça, a verdade é que, por outro lado, esta aparição do

¹ “ (...) la notion de reconnaissance semble s’être imposée dans le vocabulaire des individus qui décrivent leurs souffrances et leurs problèmes. Si j’en juge par les propos recueillis dans une recherche portant sur les sentiments d’injustice des travailleurs [cf. François DUBET, avec Valérie Caillet, Régis Cortéséro, David Mélo, Françoise Rault, - *Injustices. L’expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006], le passage vers une représentation symbolique et « psychologique » des pathologies sociales et des injustices paraît s’accomplir à travers l’usage tous azimuts de la notion de reconnaissance pour désigner un ensemble complexe et hétérogène d’injustices et de souffrances.

Le mot “reconnaissance” est aujourd’hui si banal qu’il désigne tout un ensemble d’expériences *a priori* de nature bien différente.” François DUBET, « Injustices et Reconnaissance », in *La quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, p. 18.

reconhecimento como “fenómeno social total” apenas atesta aquilo que Charles Taylor exprimiu em 1994 de forma lapidar: “Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need” (TAYLOR, 1994: 26). Tudo se passa como se esta condição social vital que, de alguma forma, há muito nos acompanha, só tivesse recentemente encontrado o seu vocabulário específico e a melhor forma de se exprimir, já para não falar da devida atenção por parte da opinião pública mundial e das esferas governativas.

Respondendo ao repto de Ricoeur que, como dissemos, se admirava de não haver uma teoria filosófica, de pleno direito, do reconhecimento, diremos que se algum esforço teórico se aproxima verdadeiramente desse estatuto, é aquele que se encontra nos trabalhos de Axel Honneth, sucessor de Jürgen Habermas na direção do Institut für Sozialforschung de Frankfurt. Aquilo que tentaremos por conseguinte fazer nesta comunicação é delinear os traços gerais deste pensamento e daí extrair as respectivas consequências, no que diz respeito à filosofia moral, social e política.

Honneth parte, como a maioria dos autores que se dedicam à formulação das teorias do reconhecimento, de uma matriz hegeliana. Trata-se de recuperar, em sede de pensamento pós-metafísico, a noção de *Sittlichkeit* – vida ética ou, literalmente, eticidade. Este conceito pretende expressar, em Hegel, uma forma de organização social na qual as normas e os valores estão enraizados nos próprios modos de vida e atitudes dos membros da comunidade, formando os seus costumes [*Sitten*]. Por conseguinte, em situação ideal, aquilo para o qual este conceito aponta é para um desenvolvimento dialéctico que, em última instância, reconciliaria a realização ética com a totalidade do ser humano, através da realidade concreta das instituições e das tradições de uma determinada comunidade. No sistema hegeliano, não haveria por conseguinte lugar para uma oposição formal entre ser e dever-ser, à maneira kantiana.

Todavia, parece óbvio que hoje em dia não podemos ser hegelianos *tout court*. Aquilo a que Honneth se propõe é, por conseguinte, operar um trabalho conceptual² sobre algumas das noções hegelianas, nomeadamente a de vida ética [*Sittlichkeit*] e a de reconhecimento recíproco [*Anerkennung*], libertando-as do aparato metafísico e da carga conceptual que, em última instância, as reconduziria ao espírito absoluto. Isto leva a uma reconstrução do ideal da vida ética que assentará no reconhecimento e da qual traçaremos os principais traços.

Como é que se configuram as relações de poder no seio de uma estrutura social? Por contraposição a um modelo centralizador que pensasse o exercício desse poder somente através de um aparelho de estado cuja função seria a de se impor aos cidadãos e perpetuar as relações de dominação (e recusando também

² Cf., A propósito da necessidade deste trabalho, mais que conceptual que empírico, a entrevista de Honneth a Gwynn Markle: *Acta Sociologica* 2004, Vol. 47 (4), p. 386.

a concepção que parte da constatação de facto de que existem usos instrumentais da razão e, por hipóstase, aduz daí que ela mais não possa ser que inelutavelmente instrumental) Honneth propõe um modelo de evolução baseado na *luta* de diversos actores sociais³ (HONNETH, 1991 e 1992). Para Honneth, como para Hegel, o motor de constituição e dinamização do social é a luta; todavia, esta luta não é uma guerra de todos contra todos, onde um pacto postulado artificialmente viria pôr cobro ao medo da morte violenta, como em Hobbes, mas antes um conflito animado por *motivos morais*.

Dissemos que o reconhecimento é uma necessidade humana vital. Mas como e em que medida? Esta concepção está ancorada num modelo dialógico de constituição da identidade pessoal. Apesar de toda a polémica na qual este conceito se tem visto envolvido nos debates de uma certa pós-modernidade, a ponto de se tentar eliminá-lo ou julgá-lo inútil, a verdade é que tal conceito não só não desapareceu como é fundamental para compreender a coerência dos sentidos de uma vida. Extrapolando-o para o carácter colectivo que ele pode assumir, é a identidade grupal de um determinado actor social, na medida em que assume uma determinada especificidade, que pretende ser assumida, defendida e reconhecida enquanto tal. Tudo isto passa pela noção de relação a si [*Selbsverhältnis*], que deve ser compreendida no quadro de uma filosofia reflexiva. A tese principal que anima toda esta hipótese é a seguinte: o estabelecimento de uma relação a si que permita ao sujeito pensar a sua identidade é indissociável de uma relação com o outro. Esta teoria da intersubjectividade, sendo inspirada por Hegel, é no entanto reformulada num quadro estritamente materialista, tendo em conta as análises G. H. Mead e de Donald Winnicott.

Um ponto central da argumentação de Honneth é a possibilidade de divisão e tipificação do reconhecimento; na realidade, ele não é tomado como um todo, sendo antes dividido em esferas diferentes, cuja relação se pode inclusivamente tornar problemática. Neste modelo, existem três esferas de relação intersubjectiva, a saber, amor, direito e solidariedade. Cada uma delas fundará um tipo diferente de relação positiva a si, respectivamente a confiança em si [*Selbstvertrauen*], o respeito de si [*Selbstachtung*] e a estima de si [*Selbstächtzung*]. Resumirei, muito sucintamente, o que está em causa em cada uma das três esferas. A esfera do amor, ou da intimidade é a de cuidados recíprocos prestados, e de confiança mútua inspirada numa dialéctica entre a capacidade de estar sozinho e a capacidade de fusão na simbiose com o outro. Este equilíbrio, que pode assumir várias formas, consoante se trate duma relação erótica, duma amizade ou da relação progenitor-criança, é descrita por Honneth como sendo um “arco comunicativo” entre a capacidade de solidão e a

³ Cf. *Critique of Power*, com as respectivas análises críticas dos contributos de Foucault – p. 154 e ss, bem como *Kampf um Anerkennung*.

capacidade de simbiose. Somente através do sucesso deste acto, da confiança em si que advém do facto de se ser amado e sabê-lo, é que o sujeito é capaz de se afirmar e, em última instância, sair da segurança do seio familiar e participar na vida pública. Em termos normativos, esta esfera exige o respeito pelo corpo e pela dimensão afectiva da pessoa.

Quanto às outras duas esferas, a tese central de Honneth, que lhe permite distinguir os domínios do direito e da solidariedade, consiste em conferir ao primeiro um carácter de universalidade tal que ele é atribuído a cada pessoa em virtude daquilo que ela partilha com todas as outras – o que funda o respeito de si – e ao segundo uma dependência directa da estima de si, o que pressupõe uma avaliação de cada indivíduo e uma valorização consoante as características individuais de cada um. Ou seja, o respeito é universal – não se pode, em certo sentido, ter mais respeito por uma pessoa do que por outra, o paradigma último do respeito é fundado nos Direitos Humanos, que devem ser universalmente reconhecidos, ou seja, atribuir a todos os seres humanos um igual respeito pela sua dignidade inerente. A estima, todavia, está sujeita a uma gradação. Se o respeito se refere à característica do nosso fundo comum de humanidade, a estima, por sua vez, assume um carácter individualista e/ou grupal. A busca da excelência, por exemplo, no trabalho, pode dar azo a uma competição na qual cada competidor pretende ver reconhecida a sua superioridade, fruto do seu esforço ou das suas capacidades. Na medida em que na esfera da estima existe competição directa, quer a nível individual, quer na constituição de grupos que partilhem características que lhes confirmam uma identidade colectiva, pode-se falar, propriamente, de *luta por reconhecimento*.

(...) nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente, na qual diferentes grupos tentam, através de poder simbólico (ou violência simbólica) [*symbolische Gewalt*] (...) valorizar as habilidades associadas aos seus modos de vida. (HONNETH, 1992: 205-206)

Qual é o problema do paradigma da luta? É que geralmente, existe sempre um vencedor. Nesse sentido, pode-se falar a cada momento, embora em graus variáveis, de uma interpretação cultural que se tornou dominante e subjugou todas as outras. Assim, conseguimos compreender como a própria luta – que pode ser efectivamente física, sob a forma da guerra, ou simbólica, na medida em que cada grupo se pretende impor também ao nível hermenêutico da própria interpretação que faz de si próprio – pode ser geradora de situações de injustiça. O que importa sublinhar é que no contexto da interacção dentro do próprio grupo, surge geralmente entre os membros de uma mesma identidade colectiva o sentimento de solidariedade.

Conjugando o facto de haver sempre uma interpretação cultural dominante que, é agora o momento de o dizer, *oprime* as outras interpretações e

os grupos que por elas são representados com o facto dos indivíduos se associarem aos seus semelhantes em grupos que formam actores sociais, conseguiremos compreender o factor social da *resistência* que, a cada momento, opõe à interpretação dominante a voz da *indignação moral* e *luta por reconhecimento*. A forma como se estabelece a dialéctica entre indivíduo e grupo passa por

“(…) uma ponte semântica entre as aspirações impessoais de um movimento social e as experiências privadas de injúria [*Verletzungserfahrungen*] sofridas pelos seus participantes, que seja suficientemente robusta para permitir a formação de identidades colectivas.” (HONNETH, 1992: 261)

A luta é *moral* porque o ofensor encontra-se sempre na posição de violação de uma regra que existia, em termos ideais, no horizonte razoável de expectativas do indivíduo ofendido. O resultado negativo máximo, em última instância, pode ser a constituição de um bloqueio psicológico que impeça os indivíduos de agir. Privados da possibilidade de reconhecerem o seu próprio valor, porque os outros não o reconhecem também, os indivíduos perdem existência social. A negação de uma relação intersubjectiva saudável pode levar à própria dissolução da subjectividade. Às relações positivas a si que um indivíduo podia legitimamente aspirar a constituir (a confiança, a estima e o respeito) substitui-se apenas a humilhação proveniente do desrespeito. A prevenção deste estado de coisas passaria pelo estabelecimento de uma ordem social de relações de reconhecimento que protegesse, na medida do possível, os indivíduos das experiências de desrespeito. Seria esta a concepção da vida ética que deveria presidir à reformulação da sociedade, segundo Axel Honneth. Todavia, esta concepção permanece num ideal normativo. Sendo mais ou menos óbvio que não vivemos numa sociedade que corresponda exactamente a este ideal, a pergunta que imediatamente se coloca é a da produtividade da análise filosófica neste contexto. Isto equivale a renovar uma teoria crítica da sociedade com novos termos e um novo paradigma; doravante, ela será ancorada, pelo menos em grande medida, numa crítica da sociedade a tender normativamente para um ideal de reconhecimento – porque *uma sociedade justa é aquela que não humilha os seus membros*.

O método será então o de uma análise filosófica e sociológica do presente, que permita ver a cada momento histórico em que medida é que estamos perto ou longe desse ideal normativo. A tarefa de uma crítica do presente deve proceder elaborando uma sintomatologia. Nesse sentido, devem-se auscultar os actores sociais e compreender as experiências de desrespeito e humilhação que eles sentem, por assim dizer, na própria pele. Estas experiências de humilhação têm até, diremos nós, um certo poder heurístico. A hipótese é a de que estas experiências subjectivas de sofrimento e a revolta que lhes é adjacente revelam

sempre algo mais do que a dor, física ou moral, que lhes inere. O desrespeito de que são vítimas as pessoas a quem o reconhecimento é negado aponta, isso sim, para o desapontamento de expectativas morais que, pelo menos nalguns casos, são legítimas. Mas, na minha opinião, dizer que existem expectativas morais é provar, *eo ipso*, a existência de uma consciência moral. Este é um dos factos que importa acentuar. Seja ela ilusória, como o pretende a crítica genealógica, ou não, é um facto que existem pessoas e grupos que se reclamam de *motivos morais* que têm de advir de algo a que chamamos consciência moral. Ora, esta consciência, que deriva da própria forma estrutural da razão prática, tem como característica essencial o facto de poder apontar para um horizonte normativo, isto é, a razão prática avalia e sopesa, através da consciência moral, aquilo que é a acção correcta ou incorrecta. Importa realçar que a experiência negativa, a experiência da negatividade enquanto tal, tem neste caso um poder heurístico. A intuição do conteúdo positivo da vida boa, até pode existir inexplicitamente em cada um de nós desde o início da nossa consciência; todavia, a maior parte das vezes, a descoberta de um valor e a eventual transmutação do valor em norma positiva, é operada através da negação da privação desse mesmo valor. Por outras palavras, é muitas vezes a experiência do desrespeito, da humilhação – até da presença do inumano, através da impossibilidade da sua aceitação – que desperta e torna explícito o valor positivo. Não é acidental que a formulação explícita dos Direitos Humanos se tenha feito depois de Auschwitz.

Um factor importante que importa realçar é que uma vez envolvidos nas experiências colectivas de resistência, os indivíduos conseguem recuperar algum do respeito de si e da estima de si perdidos aquando da experiência do desrespeito [*Mißachtung*]. (HONNETH, 1992: 262) Podemos explicar isto se compreendermos que o sofrimento psicológico tem como reverso a projecção da situação futura de justiça enquanto *telos* positivo. Honneth fala da futura comunidade comunicativa – no sentido habermasiano do termo – na qual os indivíduos projectam o seu horizonte existencial enquanto lutam. Nesta comunidade, livraram-se do peso das situações desrespeitosas que os afligem no presente. A pista avançada por Honneth é interessante por apontar para a dimensão da esperança, constitutiva da acção humana. Poderíamos talvez dizer que na estrutura avançada por *Kampf um Anerkennung*, esta esperança constitui o elemento ideal que é fonte da verdadeira motivação da resistência, o que permite rever a luta numa coloração mais positiva.

Consegue-se perceber, pelo que foi acima exposto, que a luta é o motor que assegura o dinamismo evolutivo das sociedades. Podemos analisar a história das sociedades modernas sob a perspectiva igualitária do respeito. Também esta perspectiva está sujeita a evolução. O pressuposto de base é a autonomia no sentido kantiano – o ser humano enquanto legislador de si mesmo ou, por outras palavras, enquanto participante na legislação universal

da humanidade. Todavia, as condições que são requeridas para que se possa considerar alguém como estando efectivamente na posse dessa autonomia foram assistindo a um processo histórico de expansão. Depois das lutas da classe operária do século XIX, por exemplo, um sujeito não pode ser considerado livre se for explorado até à exaustão e não conseguir reunir as condições de bem-estar material suficientes que só um determinado nível de direitos sociais lhe pode conceder. Se a esse indivíduo não for fornecida a educação apropriada, exigência incontornável do Iluminismo, o sujeito continuará de igual forma escravizado. Este factor é extremamente importante: as lutas pelo reconhecimento fazem a esfera dos direitos individuais expandir-se (Cf. HONNETH, 1992: 185-186).

Esta expansão é simultaneamente:

1 – Qualitativa: Há um enriquecimento da exigência de condições de vida que devem ser fornecidas a uma pessoa para que ela possa ser considerada autónoma, algo a que tem direito em virtude da sua própria natureza;

e

2 – Quantitativa, dado que cada vez mais pessoas podem beneficiar destes direitos. Primeiro a classe letrada e proprietária, constituída exclusivamente por homens; a partir de determinada altura, com as lutas das *suffragettes*, o género feminino começa igualmente a emancipar-se. As lutas pelos direitos civis, por parte da comunidade afro-americana e que tiveram especial incidência nas décadas de 50 a 70 do século XX, podem igualmente ser consideradas uma alavanca desta expansão quantitativa.

Posto isto, como é óbvio, nem sempre os indivíduos conseguem atingir o grau suficiente de mobilização para efectivar a luta. Em última instância, muitos indivíduos são sujeitos a lógicas de repressão mas mantêm-se incapazes de gerar uma resposta efectiva, de tal forma vêm a sua subjectividade corroída pela humilhação. A consciência moral pode apontar em determinado sentido mas, para além disso, é necessária não só a vontade efectiva de emancipação como condições objectivas suficientes para a mobilização. Por exemplo, em estados totalitários, as condições de resistência ver-se-ão extremamente dificultadas.

Resumindo, a existência da consciência moral é necessária para que a reivindicação social, no sentido moral do reconhecimento, se faça sentir. Todavia, não é suficiente para que esta se efectue.

Feita a apresentação do paradigma, nos seus traços gerais, cabe no entanto apontar-lhe alguns limites. Falámos até agora de reivindicações sociais animadas por motivos morais. A ênfase tem estado no momento vivido, sentido

subjectivamente, do sofrimento, através da humilhação. A indignação como motor da acção é, afinal, um *sentimento moral* que poderia perfeitamente figurar numa qualquer teoria dos sentimentos morais, como móbil da acção. Contudo, o que ainda não considerámos suficientemente é que podem existir indignações antitéticas em relação ao mesmo conteúdo, como há desejos concorrentes de um mesmo objecto. Em última instância, em termos políticos, se tivéssemos de organizar uma sociedade que pretendesse reconhecer em igual medida todas as pessoas e se o critério fosse precisamente o sofrimento e a exigência de reconhecimento ancorada em interpretações subjectivas, facilmente nos aperceberíamos que para atender à exigência de um indivíduo ou grupo, teríamos de não considerar a exigência contrária, proveniente de outro grupo.

Isto significa que, ainda assim, a vertente subjectiva do sofrimento, causado pelo desrespeito, embora possa servir de indicador de uma acção imoral por parte de outrem, não é suficiente para erigir, a partir de si própria, um princípio de justiça com carácter objectivo. As exigências subjectivas de reconhecimento, motivadas moralmente, têm que passar por uma prova de universalização, que afira exactamente quais delas são, em cada caso, susceptíveis de fundar normas sociais.

Daqui podemos aferir a existência de uma relação ambígua entre a moralidade enquanto tal e a racionalidade. Por um lado, são as experiências concretas de sofrimento, de percepção de desrespeito por parte daqueles que sofrem, que revelam a cada momento as situações de injustiça. Esta é a vertente subjectiva. Enquanto vertente subjectiva, ligada a sentimentos e projecções pessoais, não é eminentemente racional. Todavia, tem de haver também uma vertente objectiva, que é a referida prova de universalização. O primeiro momento, subjectivo, se considerado na sua vertente positiva, corresponde a visar a vida boa, da qual faz parte o ideal de reconhecimento. Mas, se por absurdo, a realização de um indivíduo passasse pelo desrespeito dos demais, a essa perversão não poderíamos chamar acção moral. Em suma, tem de haver igualmente uma dialéctica entre a intuição moral que visa o reconhecimento e a adequação ao critério universal.

Por outro lado, pese embora aquilo que Honneth diga sobre o assunto, as lutas por reconhecimento não esgotam todas as possibilidades de luta e intervenção no espaço social. As lutas que se reclamam de motivos explicitamente económicos, embora possam ser eventualmente motivadas por razões morais, não são, em primeira instância, lutas por reconhecimento.

Por último, cabe colocar a pergunta em relação à viabilidade de uma politização da ética do reconhecimento, tal como aqui foi apresentada. Esta forma política que o reconhecimento pode assumir não tem, no entanto, directamente a ver com a política do reconhecimento de Taylor, nem do debate que originou entre liberais e comunitaristas. O modelo do reconhecimento

apresentado por Honneth é, curiosamente, “agnóstico” do ponto de vista político, isto é, em última instância, não se consegue dizer exactamente que tipo de regime político ou económico é que vai satisfazer as nossas exigências normativas e realizar uma sociedade onde o reconhecimento devido não seja impedido. A luta social é o motor de dinamização e evolução moral das sociedades; mas qual será o resultado objectivo dessa luta, em termos políticos, Honneth não é capaz de decidir.

A este agnosticismo político, se a expressão é permitida, acresce algum conformismo institucional. As críticas de Honneth não são, em primeira instância, endereçadas às instituições, mas às relações interpessoais. No entanto, é de supor que a influência que as instituições têm nas pessoas desempenhe igualmente um papel na relação que estas estabelecem consigo mesmas. Considerar que este papel é sempre positivo seria pecar por inocência. Na medida em que a nossa identidade pessoal é um agregado constituído pela nossa interpretação, pela nossa apropriação hermenêutica dos elementos identitários que fazem de nós quem somos e dado que as instituições fornecem também alguns elementos de mediação que contribuem para essa identidade, uma realização pessoal efectiva não poderá deixar de passar pela emancipação em relação a instituições injustas. O mesmo é dizer, pela reformulação destas – o que não pode deixar de assumir um carácter político (DERANTY, RENAULT, 2007). Porque, se uma sociedade justa é aquela que não humilha os seus membros, a obtenção desse tipo de sociedade tem de ser assumida através da agência dos actores sociais que, em cada caso, só poderão emancipar-se e fazer verdadeiro uso da sua liberdade de escolha se tomarem opções políticas concretas e, dessa forma, transformarem o mundo em que vivem.

BIBLIOGRAFIA:

- CAILLÉ, Alain (Org.) – *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris, Éditions La Découverte, 2007.
- DERANTY, Jean-Philippe e RENAULT, Emmanuel – “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition” in *Thesis Eleven* nr. 88, Fevereiro de 2007, pp. 92-111.
- FRASER, Nancy e HONNETH, Axel – *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. Traduzido por GOLB, Joel, INGRAM, James e WILKE, Christiane. London, Verso, 2003.
- HONNETH, Axel: “From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice” (Entrevista com MARKLE, Gwynn) in *Acta Sociológica* Vol. 47(4), Dezembro 2004, pp. 383-391.

- _____ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1992.
- _____ *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart, Reclam, 2001.
- _____ *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory.* Traduzido por BAYNES, Kenneth. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.
- LADRIÈRE, Jean: “Éthique et situation”, in *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, pp. 43-66. Bruxelles, Artel-Fides, 1997.
- RICŒUR, Paul: *Parcours de la Reconnaissance. Trois Études.* Paris, Éditions Stock, 2004.
- _____ *Soi-même comme un autre.* Paris, Seuil, 1990.
- SEN, Amartya: *Development as Freedom.* Oxford, OUP, 1999.
- TAYLOR, Charles: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Princeton, Princeton University Press, 1994.