

Após o marxismo: liberalismo democrático e reconhecimento hegeliano*

Tom Rockmore/Duquesne University

Resumo

Este artigo trata da oposição entre liberalismo e marxismo e mostra que o problema político moderno deve ser pensado a partir de uma forma atualizada da teoria hegeliana do reconhecimento.

Abstract

This article deals with the opposition between liberalism and Marxism and shows that our contemporary political problem must be thought through a new Hegelian theory of recognition.

Este ensaio vai considerar os diferentes destinos do liberalismo e do marxismo após o colapso recente da forma institucional deste último. Em relação ao marxismo, limitarei meus comentários a um breve necrológio. Acredito que o marxismo não tem qualquer futuro digno de nota, seja como tendência política ou filosófica. Deste modo, minhas observações serão todas retrospectivas. Considerarei o liberalismo, entendido como liberalismo democrático, em maior detalhe, tanto na teoria como na prática, uma vez que é provável que ele seja a tendência principal na maior parte do mundo dentro do futuro previsível.

A disputa entre o marxismo e o liberalismo definiu a nossa época em grande parte. Desde os anos 20, senão antes disto, este século foi marcado pela oposição contínua entre economias centralizadas e liberais, bem como por uma mistura de sistemas autoritários e democráticos, freqüentemente retratados em uma linguagem maniqueísta e moralista. Este confronto, que é um traço comum a modelos conceituais distintos, como o marxismo, o fascismo (se é que existe um modelo fascista coerente, além da retórica inflamada) e o liberalismo, encerrou-se recentemente de modo abrupto pelo declínio súbito, imprevisto e claramente irreversível do marxismo oficial. O fascismo ainda existe, com certeza. Neste momento em que escrevo, nota-se o seu retorno tardio à Europa (mais forte na França, mais fraco na Alemanha reunificada, muito fraco na nova Rússia). O marxismo, que sempre se apresentou como a única teoria que

* Tradução de Claudia Drucker.

compreendia a prática real (ao justificar os julgamentos de Moscou, Trotsky sustentou que só o marxismo compreendia a natureza objetiva da história futura), foi nitidamente rejeitado pela história.¹

Concordar com a observação repetida muitas vezes de que Marx estava errado a respeito do comunismo, mas certo a respeito do capitalismo, é tentador. No entanto, na realidade a situação é mais complicada do que o *slogan* reconfortante. Há diferenças importantes entre as visões de Marx e de Engels, este último o primeiro marxista e a fonte principal do marxismo. Não parecer haver a perspectiva de revivermos o marxismo como teoria política, embora exista uma esperança considerável de se recuperar a teoria marxista como Filosofia. A Filosofia não se beneficiaria se as percepções de Marx se perdessem; ao contrário, ela seria prejudicada. Um *slogan* mais acurado, apesar de menos fácil de passar adiante irrefletidamente, é que, se o marxismo foi uma catástrofe, o liberalismo fracassou.

O liberalismo permanece virtualmente incontestado como o único modelo político no mundo industrializado, e, com algumas exceções, o único modelo no mundo inteiro. Já que não há uma alternativa clara, grande parte do mundo embarcou de fato e involuntariamente numa aposta de Pascal, cujo resultado incerto depende dos mecanismos práticos do liberalismo. Embora o liberalismo provavelmente permaneça dominante por um longo período, o seu sucesso prático no futuro não é mais provável do que no passado. Não devemos esquecer que a incapacidade de realizar a sua promessa social foi uma das causas principais da emergência do marxismo como alternativa.

O problema de Rousseau e a solução de Hegel

A Filosofia política se divide geralmente em duas abordagens principais: um esforço para elaborar as condições da boa vida a partir de uma base teórica (por exemplo, Platão, Agostinho, Locke, Nozick, Rawls, Habermas) e um esforço bem distinto para entender o que é praticamente possível na *pólis* a partir do que sabemos dela (por exemplo, Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Hegel, Marx, Schmitt, Sandel, Honneth). Parece óbvio que a Filosofia política precisa não apenas contemplar formas de utopia social (tais como a concepção de Rawls de justiça como equidade, fascinante mas, como ele mesmo concede, claramente irrealizável), mas também dar conta da

sociedade real, correndo o risco de se tornar algo como uma Filosofia dos eventos atuais.

A política centra-se no bem humano, entendido na sua relação com os direitos, a justiça e outros tópicos. Ao apontar o fracasso da sociedade moderna, Rousseau associa o bem à liberdade social, na famosa observação que abre a sua discussão sobre o contrato social. A liberdade humana inclui formas intelectuais, políticas e econômicas. A liberdade econômica é central, uma vez que sem ela as outras dificilmente são realizáveis, ou talvez não sejam realizáveis de nenhum modo. Um exemplo famoso, entre os muitos que poderia dar, é a tirada de advogado: o acusado recebe a justiça pela qual pode pagar. Os direitos são uma questão de justiça, a qual requer para a sua realização uma liberdade substancial. A idéia de bem humano sem liberdade humana é uma ilusão perigosa, mais adequada aos romances de Dostoiévsky do que à vida real. Sem liberdade real, justiça, direitos e provavelmente todos os outros critérios que podemos mencionar são apenas palavras sem significado, que funcionam na teoria mas não no mundo social.

Dentro da discussão em questão, tomarei a solução do problema de Rousseau como o padrão pelo qual julgar todas as visões da política, tanto na teoria como na prática. Uma solução para o problema de Rousseau requer, pelo menos, dois elementos. Em primeiro lugar, a liberdade precisa ser reconhecida como um objetivo válido, algo que vale a pena ter, mas que ainda não se difundiu tanto quanto deveria (pois de outro modo não haveria problema). Agora, alguém poderia objetar que nas democracias ocidentais, e em particular nos Estados Unidos, nós já alcançamos a liberdade simplesmente por ter uma forma democrática de governo. No entanto, a maioria das pessoas não é livre em nenhum sentido real; não somos livres sequer sob os mesmos aspectos ou sob aspectos relevantes. Formas significativas de liberdade econômica, que se tornam cada vez mais disponíveis nas democracias ocidentais, ainda assim estão longe de ser acessíveis. O fato é que a democracia não é ela mesma liberdade social, mas, na melhor das hipóteses, uma pré-condição necessária dela.

Em segundo lugar, uma interpretação da liberdade humana pressupõe uma teoria sobre os seres humanos, um diagnóstico do problema e uma sugestão sobre o que fazer a respeito. Se a nossa preocupação não se limita apenas a traçar o esboço de uma sociedade ideal, então não há alternativa à

visão dos homens como seres intrinsecamente sociais. Acredito que, entre os pensadores modernos, Hegel foi além de qualquer outro com a sua teoria da reconhecimento.² Ele não resolveu a questão, mas sugeriu um critério para a sua solução.³ Segundo Hegel, nós nos encontramos em diversas formas da relação senhor-escravo, que só podem ser resolvidas através do reconhecimento mútuo. Se isto é correto, então um primeiro passo na direção do problema de Rousseau consiste em encontrar um modo de alcançar reconhecimento recíproco, tanto na teoria como na prática.

Liberalismo e marxismo como opostos

Muito mais precisaria ser dito para estabelecer o problema de Rousseau como o principal da política moderna e sobre o reconhecimento hegeliano como sua abordagem mais promissora. Renunciando a permanecer nesta discussão, como se ela tivesse sido de fato oferecida, pretendo agora aplicar o modelo hegeliano do reconhecimento ao liberalismo e ao marxismo, que são, em muitos sentidos, opostos por definição. Uma maneira fácil de entender essa oposição decorre das suas diferentes atitudes diante da sociedade civil e, portanto, do bem-estar humano ou bem humano.⁴ No nosso contexto, o termo 'sociedade civil' significa o que Hegel quis dizer com ele, ou seja, o conjunto real de instituições localizadas entre a família e o Estado que se contrabalançam reciprocamente.

Considerados abstratamente como tipos ideais, o liberalismo e o marxismo podem ser distinguidos por suas atitudes opostas em relação à sociedade civil. O liberalismo, em todas as suas variantes, sempre encorajou a sociedade civil, que Marx criticou como incompetente para atingir suas metas e que o marxismo simplesmente tendeu a destruir sempre que teve chance. A diferença de atitude pode ser expressa como diferença entre a concepção liberal da 'mão invisível' e sua contrapartida intervencionista, que chamarei de 'mão visível'.

A mão invisível é uma metáfora onipresente a que o liberalismo emprestou um poder explicativo, mas que jamais descreveu adequadamente sequer a Inglaterra do tempo de Smith. Ela representa o equivalente secular da Divina Providência, na qual Kant ainda confiava. Ela implica a fé nos mecanismos invisíveis que supostamente realizam o bem comum. Alguma

versão da mão invisível subjaz todas formas de liberalismo (mais recentemente na chamada *trickle down theory* favorecida por Reagan), explicando como todos lucram quando os indivíduos só se preocupam consigo mesmo, como na famosa descrição de Smith da Inglaterra como uma nações de pequenos comerciantes.⁵

O liberalismo floresceu no período posterior ao declínio dos sistemas teológicos de explicação. Assim como Platão, que nos recomendou intuir a realidade invisível, o liberalismo em suas diversas versões representa a confiança nas forças desatadas da sociedade civil que podem, através de um mecanismo invisível, trabalhar em favor do bem comum. Ninguém precisa preocupar-se com ninguém, e nem com o bem-estar do próximo, se por razões intrínsecas o sistema tende, com o tempo, a realizar o bem para todos. Os liberais, de Smith a Rawls, acreditam que a sociedade moderna está trabalhando a meu favor mesmo quando sei muito bem que os outros indivíduos só estão interessados em seus próprios interesses.

A mão visível, por outro lado, significa a certeza na inexistência ou na insuficiência da mão visível. Ao contrário do liberalismo, uma concepção intervencionista da mão visível subjaz o marxismo, o fascismo e alguns outros tipos de política antiliberal. Na prática, essa crença levou a formas de intervenção que tendem a destruir a sociedade civil, sufocando até mesmo a possibilidade de superar o déficit humano que se acumula quando confiamos cegamente nos mecanismo intrínsecos da sociedade civil.

O marxismo na prática

Precisamos distinguir entre aquilo que o marxismo poderia ter se tornado, se as condições talvez fossem diferentes do que foram, e aquilo que, infelizmente, ele se tornou. Se o julgarmos até mesmo da forma mais clemente possível, os resultados do marxismo, tomado aqui como uma teoria política que vigorou desde a revolução russa até o seu colapso em 1989, foram espantosamente limitados. Seja do ponto de vista de suas pretensões ou do sofrimento que causou, os resultados do marxismo são insuficientes para apresentá-lo como uma alternativa viável ao liberalismo.

O declínio abrupto do marxismo oficial é um momento decisivo da nossa época. O fracasso do marxismo precisa ser compreendido em relação

com uma série de eventos correlatos, incluindo as revoluções russa e francesa. O marxismo se apresentou como possuindo uma relação privilegiada com a revolução russa. Esta, por sua vez, foi entendida como um esforço de levar a cabo a revolução francesa, que criou as condições políticas para a revolução industrial.

O mito marxista consiste no apelo, através da revolução, de romper definitivamente com a tendência liberal ao progresso parcial mas lento, incapaz de mudar as coisas fundamentalmente.⁶ O mito consiste na idéia de que o marxismo algum dia rompeu com o liberalismo, do qual assimilou alguns dos piores traços ao mesmo tempo que inventou outros, particularmente a destruição da sociedade civil.

Decerto, a prática marxista contrariou a própria visão teórica de Marx. Marx compreendeu o bem social em primeiro lugar em termos econômicos. Desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* até *O capital*, Marx constantemente pressupõe o desenvolvimento dos meios de produção como uma pré-condição necessária à transição da pré-história para a história humanas. Da perspectiva de Marx, o marxismo falhou porque a destruição da sociedade civil o impediu de desenvolver a base econômica até o nível exigido para libertar os seres humanos do jugo econômico. A sociedade civil, em especial a sua dimensão econômica, exige mais liberdade para se desenvolver do que jamais recebeu nas economias centralizadas, o que não significa que ela funciona de maneira totalmente livre, de acordo com um modelo não-intervencionista, nem mesmo em países como os Estados Unidos.

O liberalismo na prática

O liberalismo em geral tem uma folha corrida melhor do que o marxismo, certamente melhor no que diz respeito à sociedade civil, que tende a florescer em regimes liberais. Mas, tirando isso, ele não conseguiu concretizar, nem de longe, o bem para homens e mulheres. O bem humano não pode simplesmente ser equacionado com um setor econômico exuberante, e apesar da ideologia liberal, a mão invisível permanece, em geral, invisível e de fato inefável para a maioria, e visível, conspicuamente visível, somente para a elite.

Alguns compreenderam o liberalismo como uma indicação de que a queda do marxismo oficial seria capaz de realizar o bem. Por um breve momento, a saber, antes mesmo que a tinta sobre o papel secasse, essa compreensão foi partilhada por alguns políticos e teóricos. Ronald Reagan viu a queda do comunismo como o triunfo do bem sobre o mal. George Bush, tão ignorante em história quanto o seu mentor, previu uma nova ordem mundial, cujo tempo de meia-vida já tinha acabado antes de a coisa mesma ser nomeada. Francis Fukuyama, o teórico social de direita que rapidamente proclamou o fim da história, é um caso mais interessante. Seu diagnóstico do fim da história depende da famosa e errônea leitura de Hegel feita por A. Kojève.⁷

Até mesmo para o observador mais simpático, é óbvio que aquilo que Fukuyama considerou o fim da história ainda não levou a nada como, digamos, mais felicidade para a humanidade e nem mesmo à prosperidade econômica, e é improvável que o faça. A melhor sugestão é que para a maioria das pessoas, sobretudo nos países do Leste Europeu, que agora estão privadas da proteção mínima mas constante oferecida por um sistema político estável, a vida vai permanecer, até onde a vista alcança, tão incerta quanto antes. Curiosamente, este é o caso até mesmo na Alemanha recentemente unificada, onde o desemprego que cresce paulatinamente ameaça não apenas o seu papel na comunidade européia mas até mesmo a sua unidade política, baseada numa forma extraordinariamente eficiente de liberalismo econômico. A situação atual, que não é comparável nem com o começo nem com o fim da história, é ainda mais grave do que parece. Ela provavelmente se aproxima daquilo que Hobbes pensou ter testemunhado, o que pode explicar por que precisamente entre os liberais um dos principais antiliberais e ex-nazista como Carl Schmitt, que se opõe a tudo o que a sociedade liberal representa, tenha se tornado subitamente popular.

O liberalismo recente na teoria

Kant ilustra a tendência a concentrar-se na teoria da prática e não na prática ela mesma. Não é de admirar que as dificuldades do liberalismo na prática não tenham tido até agora nenhum impacto sobre o seu destino teórico, se consideramos que os filósofos se preocupam antes de mais nada com a teoria. O retorno ao liberalismo, que já se fazia notar quando Rawls publicou

a sua *Uma teoria sobre a justiça* (1971), só foi acelerado pelo declínio súbito do marxismo oficial. Esse livro foi descrito freqüentemente como o tratado sobre Filosofia política mais importante deste século, não por coincidência por aqueles que vêem o liberalismo como sinônimo de uma abordagem viável da sociedade moderna.

O liberalismo está baseado no termo 'liberal', cujo sentido mudou radicalmente nos últimos anos. No pensamento liberal do século XIX, era uma idéia de *noblesse oblige*, como em Mill. Recentemente, a idéia tomou uma forma clara durante a presidência de Reagan; a saber, que os liberais são aqueles que estão empenhados em desbaratar o patrimônio público. O liberalismo é compreendido de muitas formas, freqüentemente por meio de uma abordagem contratualista social, que varia desde a defesa da propriedade privada como sendo da maior importância (Locke, Nozick) até a visão deontológica de Rawls, influenciada por Kant.⁸ No nosso contexto, o liberalismo vai ser entendido, por oposição ao marxismo e outras alternativas, como a predileção pela sociedade civil e pela defesa do que chamamos grandiosamente de 'direitos', no caso de um conflito entre estes e outros objetivos sociais (como, por exemplo, o acesso generalizado à educação de qualidade e aos serviços de saúde, bem como as políticas de renda mínima e distribuição de renda, entre outros).

A versão atualizada do liberalismo, deontológica, de Rawls, se apresenta como uma alternativa ao utilitarismo.⁹ Ela apresenta uma teoria em que o justo prevalece sobre o bem, e o sentido deste último não é especificado.¹⁰ A sua visão, baseada numa "interpretação procedimental dos conceitos de Kant do imperativo categórico e de autonomia", recebeu críticas não apenas dos marxistas, mas também de muitos outros.¹¹ As diversas críticas convergem para a objeção de que, por mais virtudes que o liberalismo tenha em teoria, na prática ele não consegue realizar os seus objetivos.

Kekes, conservador como é, deveria ser simpático à insistência dos liberais sobre os direitos, mas, ao contrário, considera o liberalismo como uma doutrina que termina por enfraquecer a si mesma, pois a ênfase liberal na autonomia provavelmente não conseguirá deter o mal e a maldade.¹² Os comunitaristas como Sandel, Honneth e Taylor rejeitam a versão rawlsiana da concepção atomista, tipicamente liberal, do sujeito como sendo não-situado e eticamente neutro, na medida em que em que ela é irreal. O sujeito é sempre

imanentemente situado.¹³ Eles acompanham Hegel, que identificou e criticou a adesão ao atomismo social no liberalismo.¹⁴

A objeção comunitarista de que Rawls não poderia identificar o certo com o justo, uma vez que aceitar a sua versão deontológica do contrato social não trará o bem para os seres humanos, sugere que na prática a idéia de justiça como equidade é bastante injusta. Rawls aceita sem mais essa crítica em *Political liberalism*, de 1993.¹⁵ Aqui, *fairness* é distinguida de uma doutrina moral e apresentada como uma concepção política de justiça.¹⁶ Esse livro recente tem o papel de mostrar que - e como - uma sociedade pluralista pode permanecer estável ao longo do tempo. Como na visão inicial, o objetivo continua sendo o de oferecer uma fundação de justificação pública que possa ser aceita por pessoas racionais. No entanto, não é a estabilidade social ou política que está em jogo, mas o bem para a humanidade; a mera estabilidade não é o problema.

Mesmo na sua forma revista, a teoria de Rawls é enfraquecida por sua premissa injustificada, a saber, a de que a defesa da democracia pluralista é suficiente para atingir o bem humano e assim resolver o que chamei de problema de Rousseau. Ainda que o modo de vida democrático seja melhor que suas alternativas, é um erro identificar o pluralismo democrático, mesmo na sua melhor forma, por exemplo, com algo além de um mero pré-requisito - como é, por exemplo, uma sociedade civil saudável - para a realização do bem humano. Quando a democracia funciona, problemas reais, difíceis e até mesmo intratáveis permanecem. Existe uma diferença óbvia entre perguntar se os mercados têm a capacidade de se auto-regular ou se, ao contrário, exigem intervenção externa, e perguntar se, mesmo quando os mercados funcionam de maneira ótima, se exigem intervenção externa de modo a ser úteis, ou ser úteis ao máximo, para uma população maior. Mais de um século e meio atrás, Hegel rejeitou o que considerava a redução liberal do Estado à sociedade civil, uma vez que é necessário regular o mercado, o qual geralmente leva ao empobrecimento de vastos setores da sociedade quando não é controlado.¹⁷ Essa observação é corroborada pelo que está acontecendo agora nos Estados Unidos. Durante um período de expansão econômica quase sem precedentes, o padrão de vida da chamada classe trabalhadora não está subindo, mas, ao contrário, baixando. A parcela da renda que vai para os 5% mais ricos da

população está aumentando rapidamente, enquanto a que vai para os 60% mais pobres não pára de baixar, e por aí vai.

Uma vez que tanto a teoria da mão invisível quanto a da mão visível falham, precisamos encontrar um outro modelo. Precisamos descartar os mitos dualistas de que simplesmente deixando o sistema trabalhar por si mesmo, ou meramente introduzindo coerções no funcionamento da economia global, o objetivo será atingido. Uma solução seria encontrar uma maneira, como se faz em muitos países europeus hoje em dia, de intervir sem destruir a sociedade, de modo a proteger, se não a população toda, pelo menos um segmento maior dela. A sociedade civil não é o problema nem a solução, mas ainda representa uma parte necessária de qualquer solução, que consiste em influenciá-la de modo a que realize os propósitos dos seres humanos, em vez de destruí-la ou deixá-la entregue aos seus próprios mecanismos.

Conclusão

Este artigo examinou a oposição entre liberalismo e marxismo, que resultou no colapso súbito e imprevisto do último. Ele sustentou que o problema político moderno foi estabelecido por Rousseau, que nem o marxismo nem o liberalismo resolvem-no e que a abordagem mais promissora hoje consiste numa forma atualizada da teoria do reconhecimento de Hegel. Aqui, como em muitas outras áreas da Filosofia contemporânea, a questão básica em discussão pode ser formulada nos termos de uma diferença entre Kant e Hegel.

O liberalismo, na sua encarnação mais recente, realiza a idéia kantiana do respeito pela pessoa como um fim e não um meio, na visão rawlsiana de uma sociedade pluralista mas racional na qual, ao menos em teoria, todos são iguais. Na prática, obviamente, não é assim que as coisas se passam, uma vez que o respeito que cada um concede ao próximo precisa ser entendido através de tipos distintos de reconhecimento, para que, num estágio posterior do processo, alcancemos um ponto, na prática, em que possamos dizer que cada um possui um grau apropriado de liberdade social real, teórica e prática.

Mantenho que este ainda é o problema político do nosso tempo e que não pode ser resolvido de outra forma – se é que pode ser resolvido –, por outra via que não a da liberdade prática. Ao superestimar o funcionamento

positivo da sociedade civil, o liberalismo, com sua fé na providência, confunde o certo com o bem. Ao reprimir a sociedade civil, o marxismo quis substituir pela intervenção os vários mecanismos alojados entre a família e o Estado que são os únicos a desenvolver as condições reais de liberdade humana. Como Hegel, não podemos confiar apenas na sociedade civil nem substituí-la pelo Estado. Podemos depender da tendência que os interesses conflitantes entre produtores e consumidores têm de encontrar seu equilíbrio, mas também devemos propor um controle desses interesses.¹⁸ Pois somente em um Estado em que exista uma cooperação cônica a reconciliação real, ou reconhecimento mútuo, portanto liberdade real, torna-se uma possibilidade verdadeira.

Notas

¹ Ver Leon Trotsky, *Their moral and ours*.

² O termo *recognition* será traduzido aqui como 'reconhecimento', ao invés de 'reconhecimento'. 'Reconhecimento' tem um sentido apenas cognitivo, enquanto 'reconhecimento' tem, além deste, outros sentidos buscados por Hegel, a saber, os de 'retribuição a' e 'declaração da legitimidade de'. (Nota da tradutora)

³ Basta dizer que o complexo conceito hegeliano de reconhecimento distingue entre a relação de pais e filhos, a relação sexual entre adultos, a amizade, a reconhecimento sob a forma da lei e finalmente a auto-realização numa comunidade ética na qual participamos na realização de fins partilhados. Compreendido desta forma, o conceito hegeliano de reconhecimento indica teoricamente as condições que precisam ser preenchidas na prática para que um indivíduo se veja refletido na sociedade, tais como igualdade social real, identificação com o Estado dentro do qual nos encontramos vivendo contingentemente etc. (ver Robert Williams, *Hegel's ethics of recognition*). Esse modelo foi discutido recentemente por Honneth, Taylor e Fraser. Por exemplo, ao apontar que o reconhecimento é constitutivo da identidade pessoal, Taylor sublinha que o reconhecimento de culturas diferentes é de importância vital (Charles Taylor, *Multiculturalism and "the new politics of recognition"*). Honneth, que seguindo a indicação de Habermas prefere o conceito de reconhecimento dos escrito de juventude de Jena, sustenta que o reconhecimento inclui redistribuição (Axel Honneth, *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*). Fraser, que prefere um modelo bipolar, sustenta que redistribuição e reconhecimento são elementos de peso igual para qualquer teoria contemporânea da justiça (Nancy Fraser, *Justice interruptus: critical reflection on the "postsocialist" condition*, pp. 11-39). No entanto, uma vez que a distribuição econômica é apenas uma entre outras formas de reconhecimento, não há necessidade de dissociar redistribuição e reconhecimento. O desenvolvimento pleno como indivíduo requer não apenas uma distribuição justa de recursos financeiros, mas, além disso, reconhecimento intersubjetivo.

⁴ A sociedade civil já é discutida na história natural do homem em sociedade de Ferguson (Norbert Waszek, *Man's social nature: a topic of the scottish enlightenment in its historical setting*, pp. 137-170). Ela é pressuposta pela teoria econômica de Smith e desenvolvida na Filosofia do Direito de Hegel

(Norbert Waszek, *The scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*). A sociedade civil pode ser definida de diferentes maneiras; por exemplo, como um conjunto de instituições não-governamentais que se diferencia do Estado e serve de contrapeso a este (Ernst Gellner, *Conditions of liberty: civil society and its rivals*, p. 5). De forma mais estrita, ela pode ser descrita como aquela parte da sociedade que se opõe à ordem política (Gellner, *ibid.*, p. 56).

⁵ *Trickle down theory*: termo do jargão econômico popularizado durante a era Reagan e que descreve como todos supostamente enriquecem a partir do enriquecimento das camadas mais altas. (Nota da tradutora)

⁶ A própria idéia de revolução está sob ataque ultimamente. Já foi afirmado, por exemplo, que não há revolução científica, apenas uma série de mudanças graduais que vão desde o modelo geocêntrico adotado por Ptolomeu até o modelo heliocêntrico de Copérnico, e daí para o nascimento da ciência moderna com Galileu, Huygens e outros, o que eventualmente culminou na mecânica newtoniana. Ver Steven Shapin, *The scientific revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

⁷ Ver Tom Rockmore, "Remarks on Fukuyama's *The end of History and the last man*" in *Studia Culturologica*, vol. 4, primavera-outono de 1996, pp. 83-96.

⁸ Kekes identifica vários elementos da posição liberal, como o apreço de Locke à propriedade, a insistência de Kant sobre a autonomia moral, a rejeição à interferência externa sobre as ações dos indivíduos por parte de Mill, a defesa radical que Rawls faz da justiça etc. A partir daí, ele ressalta como valores básicos do liberalismo o pluralismo, a liberdade, os direitos, a igualdade e a justiça distributiva. Ver John Kekes, *Against liberalism*, cap. 1.

⁹ Ver Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, p. 1.

¹⁰ Ver John Rawls, *A theory of justice*, pp. 30-33, 446-452.

¹¹ *A theory of justice*, p. 256.

¹² Kekes, *Against liberalism*, p. 202.

¹³ Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, p. 152; ver Rawls, *Political liberalism*, p. 27n, para uma resposta a Sandel. Embora simpático a Sandel, Honneth, que defende Rawls contra a crítica comunitarista da teoria da justiça, também enfatiza a prioridade da comunidade social sobre a autonomia do indivíduo. Taylor argumenta, na mesma linha, que o modelo liberal precisa pressupor a comunidade social como a real condição do exercício individual da liberdade legalmente garantida, ao mesmo tempo rejeitando o atomismo social de Rawls.

¹⁴ Ver G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, p. 563. Para um estudo da crítica de Hegel ao liberalismo, ver Steven B. Smith, *Hegel's critique of liberalism: rights in context*.

¹⁵ Para uma crítica da visão de Rawls do liberalismo político, ver William A. Galston, *Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*, capítulos 4-7, pp. 79-162.

¹⁶ Ver *Political liberalism*, pp. xix, 11-15.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Hegel's philosophy of right*, trad. T. M. Knox, §§ 243-244, pp. 149-150.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Hegel's philosophy of right*, trad. T. M. Knox, §§ 236, pp. 147-148.

Referências bibliográficas

- FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflection on the 'postsocialist' condition*. New York : Routledge, 1997.
- GALSTON, William A. *Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- GELLNER, Ernst. *Conditions of liberty: civil society and its rivals*. New York : Allen Lane/Penguin, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel's philosophy of right*. Trad. T. M. Knox. New York : Oxford University Press, 1987.
- _____. *Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York : American Home Library, 1902.
- HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Trad. Joel Anderson. Cambridge : Polity Press, 1995.
- KEKES, John. *Against liberalism*. Ithaca : Cornell University Press, 1997.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge : Harvard University Press, 1971.
- _____. *Political liberalism*. New York : Columbia University Press, 1996.
- ROCKMORE, Tom. Remarks on Fukuyama's *The end of History* and the last man. *Studia Culturologica*, vol. 4, primavera-outono de 1996.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. New York : Cambridge University Press, 1982.
- SHAPIN, Steven. *The scientific revolution*. Chicago : University of Chicago Press, 1996.
- SMITH, Steven B. *Hegel's critique of liberalism: rights in context*. Chicago : University of Chicago Press, 1989.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and 'the new politics of recognition'*. Princeton : Princeton University Press, 1992.
- TROTSKY, Leon. *Their moral and ours*. Mexico/DF : Pioneer Publishers, 1937.
- WASZEK, Norbert. *Man's social nature: a Topic of the Scottish enlightenment in its historical setting*. Frankfurt a. Main : Peter Lang, 1986.
- _____. *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*. Dordrecht : Kluwer, 1988.
- WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley : University of California, 1997.