

## O CIDADÃO IDEAL NO LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

### *The ideal citizen in liberalism of John Rawls*

Dagmar Manieri<sup>1</sup>

#### **Resumo**

O objetivo deste artigo é um estudo do cidadão ideal na obra *O liberalismo político* de John Rawls. No universo teórico do liberalismo político, o pensamento de John Rawls corresponde a um avanço significativo na teorização da sociedade democrática. Especialmente em *O liberalismo político* há uma contribuição valiosa em torno da representação do cidadão em uma sociedade bem ordenada, de base constitucional. Nesse quadro interpretativo, destaca-se o conceito de consenso sobreposto, indicado como forma superior ao consenso constitucional.

**Palavras-chave:** Cidadão. Democracia. Liberalismo Político. Consenso Sobreposto. Justiça.

#### **Abstract**

This paper is a study of the ideal citizen in the work *Political liberalism* John Rawls. In the theoretical universe of political liberalism, the thought of John Rawls represents a significant advance in theorizing democratic society. Especially in the *Political liberalism* there is a valuable contribution around the representation of citizens in a well-ordered society, constitutional basis. In this interpretative framework, there is the concept of overlapping consensus, as indicated above the consensus constitutional manner.

**Keywords:** Citizens. Democracy. Political Liberalism. Overlapping Consensus. Justice.

#### **Introdução**

O liberalismo político nascente dos séculos XVII e XVIII erigiu uma representação de homem em íntima conexão com as revoluções que contestavam o poder absoluto (até então representado pelo soberano-rei) e a hierarquização do *status* político do Antigo Regime. Liberdade, igualdade política e razão são conceitos que compõem, de forma superior, o quadro onde se expressam as faculdades humanas. Logo no início do *Segundo tratado sobre o governo*, Locke afirma que os homens nascem “livres e racionais” e que a “liberdade do homem e a liberdade de ação conforme a sua própria vontade baseia-se em ter ele razão capaz

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP); Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto do Colegiado de História (Araguaína) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA), na Instituição Associada da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

de instruí-lo na lei pela qual terá de governar-se, fazendo-o saber até que ponto fica entregue à liberdade da própria vontade” (1963, p. 40). Assim, desde Locke, é o próprio homem que se governa através da lei (reconhecida por uma razão independente). O poder social, configurado nas instituições, necessita do assentimento do indivíduo.

Por isso, uma das grandes contribuições do Século das Luzes foi a realização de um conjunto de reflexões em torno da liberdade de consciência. Em 1784, Kant em *O que é o Esclarecimento (Aufklärung)?* apresenta um dos conceitos fundamentais do Iluminismo: a autonomia individual.<sup>2</sup> Como afirma Ernst Cassirer, Kant enfrentou muitos adversários que se opunham à sua “teoria crítica”, já que desejavam incorporar tal crítica no universo do “irracionalismo”, que “convertia o sentimento e a fé no elemento da visão teoria” (1993, p. 429).

Desde então, encontra-se presente juntamente com o conceito de autonomia, a ideia de um espaço público que não viola a referida autonomia individual. A maioria propugnada por Kant é a capacidade de utilizar-se do entendimento de forma autônoma. O apelo kantiano se endereça ao indivíduo, como assinala a interpretação de Foucault: “A preguiça e a covardia é aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral” (2010, p. 32).

Está em jogo nesse apelo kantiano o entusiasmo por um período histórico que concede ao homem a liberdade de expressão em um espaço público reconhecido. Essa forma de consciência histórica também surge, de forma flagrante, no liberalismo do século XIX, especialmente em John Stuart Mill. Mas neste último, já presenciamos uma comunidade política (Inglaterra) relativamente consolidada quanto à liberdade civil. Mill (1806-1873) vivencia (e problematiza) um tipo de sociedade política liberal onde haja “uma rivalidade amistosa na busca do bem-comum” (Duncan, 1983, p. 228). Mas, aqui, podemos localizar uma questão fundamental para a cultura política liberal: como pensar um tipo de cidadão (sabendo que o homem é um ser que busca o interesse próprio) onde persista uma noção de

---

<sup>2</sup> Observar que no *Ensaio sobre o entendimento humano* (de 1689), John Locke já propõe essa forma de liberdade de pensamento: “Espero que não me julguem arrogante se sugiro que progrediremos mais na descoberta de conhecimento racional e contemplativo das próprias coisas se procurarmos por ele em sua fonte, e se, nessa busca, usarmos antes o nosso próprio pensamento que o de outros homens. Seria tão razoável conhecer pelo entendimento de outro homem quanto enxergar por seus olhos. Quanto mais considerarmos e compreendermos verdade e razão por nós mesmos, mais conhecimento real e verdadeiro teremos. A flutuação das opiniões de outros homens em nosso cérebro não nos torna mais sábios, mesmo que elas sejam verdadeiras. A ciência de outro homem é, em nós, opinião, se assentimos a venerada reputação sem usarmos, como ela, nossa própria razão, para entender as verdades que apresenta” (Locke, 2012, p. 92).

bem, capaz de ser um elemento de pacificação e bem-estar social? Esta é uma grande questão no universo do pensamento liberal. Locke, Kant, Benjamin Constant, Tocqueville e Mill responderam a esta indagação segundo seus próprios esquemas interpretativos. O objetivo deste artigo é mostrar a tentativa de John Rawls de responder a este problema fundamental das sociedades competitivas e constitucionais.

### **Valor político e cultura pública**

O pensamento de John Rawls deve ser compreendido não só na tradição do liberalismo político, mas também em sua polêmica com o utilitarismo. *A teoria da justiça* (publicado originalmente em 1971) é a tentativa de se contrapor à perspectiva utilitarista, iniciada por Jeremy Bentham. Para Samuel Gorovitz, a crítica de Rawls ao utilitarismo de Bentham mostra que esta corrente de pensamento “ameaça oprimir determinados membros da sociedade no interesse do bem-estar social” (Gorovitz, 1982, p. 273). Em *A teoria da justiça*, o elemento essencial da boa ordem social é a entidade “justiça”. Ainda segundo Gorovitz: “Para Rawls, a justiça é o fundamento da estrutura social. Partindo deste ponto de vista, todas as decisões políticas e legislativas devem sujeitar-se aos limites impostos pelos princípios de justiça” (Ibid., p. 270).

*A teoria da justiça* indica dois princípios fundamentais da justiça. Primeiro, a liberdade que implica que cada “pessoa deve ter um igual direito de acesso ao sistema total mais extenso de liberdades básicas iguais, compatíveis com um sistema de liberdade similar para todos” (Ibid., p. 273). O segundo princípio indica que as desigualdades sociais e econômicas só são aceitas se trazerem benefícios aos menos favorecidos e, concomitantemente, propiciarem funções e posições acessíveis a todos em condição de igualdade de oportunidades. Para Gorovitz, o fundamento do pensamento político de Rawls repousa na ideia de que o amor-próprio é o primeiro dos bens primários e que o homem “deseja realizar sua natureza numa situação de livre união social com outros” (Ibid., p. 274).

É deste ponto de vista teórico que *O liberalismo político*, publicado em 1993, anseia complementar as importantes reflexões de *A teoria da justiça*. O que se evidencia na teoria do liberalismo político de Rawls é a existência de níveis de valoração, sendo o valor político o nível que deve prevalecer como superior. Essa é a fundação sólida para a existência de uma sociedade estável e justa, cujos cidadãos livres e iguais estão profundamente divididos por

doutrinas religiosas, filosóficas e morais, conflitantes. Tais valores políticos são distinguidos de outros valores (não políticos):

O político distingue-se do associacional, que é voluntário de formas que o político não o é; e também se diferencia do pessoal e do familiar, que são afetivos, também estes de formas que o político não o é (o associacional, o pessoal e o familiar são apenas três exemplos do não-político; há outros (Rawls, 2000a, p. 183).

A preservação do valor político como algo superior e isento de um conteúdo doutrinal específico (referente a um determinado setor ou grupo social) se justifica, pois se quer evitar o uso do poder estatal (segundo o valor político conquistado) para se impor uma determinada doutrina abrangente. Os valores políticos são essenciais, pois operam o consenso. Eles são “valores (que) governam a estrutura básica da vida social – os próprios fundamentos de nossa existência – e especificam os termos essenciais da cooperação política e social” (Ibid., p. 184).

Mas essa teorização em torno do ideal político em uma sociedade de liberalismo político torna-se vazia se não corresponder a uma exigência. Em diversas passagens de *O liberalismo político*, Rawls indica a “cultura pública” e a “razão pública”. Esses termos mostram uma forma de educação democrática nos cidadãos da referida sociedade liberal.

O valor político só permanece como valor superior se há um ideal político liberal. É este último que permite a todos os cidadãos a possibilidade de endossar os “elementos constitucionais essenciais”. Por isso a razão pública (que é responsável, como contexto social, de promover o “ideal político liberal”) deve conter uma série de valores, como o uso apropriado dos conceitos fundamentais de julgamento, inferência e evidência, como também as virtudes da razoabilidade e da imparcialidade.

Eis, portanto, que se configura no pensamento de Rawls, uma forma de cidadania ideal compreendida em um contexto de pluralismo razoável de doutrinas conflitantes, bem como de valores políticos compartilhados (via razão pública). Esse cidadão ideal deve saber operar em dois níveis, bem como compreender a normalidade dessa dupla forma de comportamento social:

Pois sempre supomos que os cidadãos têm duas visões, uma abrangente e outra política; e que sua visão global pode ser dividida em duas partes, apropriadamente relacionadas. Esperamos que, ao fazer isso, possamos, na prática política de fato, fundamentar os elementos constitucionais essenciais e as instituições básicas da justiça unicamente em valores políticos, compreendendo-se esses valores como a base da razão e da justificação públicas (Ibid., p. 185, 186).

No fundo, deve haver um senso de justiça nos cidadãos. Esses últimos, ao possuírem a consciência de que o poder político (em um regime constitucional) se caracteriza pelo “poder de cidadãos iguais, enquanto corpo coletivo”, possuem (através da cultura pública) uma mesma concepção de justiça. Isto provoca uma legitimidade da autoridade (política), algo indispensável para a perenidade da estrutura política.

Há de se observar que em John Rawls há um avanço teórico em torno do liberalismo, comparado, por exemplo, com o da década de 1950. *Liberalismo: teoria e prática*, de T. M. Greene, apesar de já conter algumas das ideias essenciais de Rawls, idealiza um tipo liberal que abandona os interesses particulares e não mede “esforços em prol da reforma social” (Greene, 1983, p. 26). As “crenças sinceras” de Greene são substituídas pelas “doutrinas abrangentes e razoáveis” em Rawls. Mas há um elemento importante neste último que minimiza o idealismo característico de *Liberalismo: teoria e prática*: a presença da cultura pública.

Em Rawls é a cultura pública que garante as condições básicas para se erigir uma sociedade bem ordenada. A cultura pública se explica através de sua presença no sistema jurídico, bem como nas instituições políticas e nas principais tradições históricas. Aqui, encontramos um princípio educativo importante na formação do cidadão com uma doutrina abrangente e razoável. Rawls chega a qualificar sua teorização como uma “descrição ideal”, isto porque se forma um limite-ideal em relação ao comportamento político. O que a cultura pública proporciona é uma familiaridade de se ver a si mesmo que é inédito:

Concretizar a publicidade plena é concretizar um mundo social em que o ideal de cidadania pode ser aprendido e, assim, despertar um desejo efetivo de ser esse tipo de pessoa. Tal função educativa da concepção política caracteriza seu papel amplo (Rawls, 2000a, p. 116).

Isto explica a importância da dimensão moral nos escritos de Rawls. O cidadão educado através da cultura pública apresenta “capacidades morais” que o qualifica a ser um “membro normal e plenamente cooperativo” da sociedade. Portanto, para se chegar a um tipo de sociedade democrática ideal propugnada por Rawls, não basta simplesmente uma boa ordenação política. Deve haver outros elementos, assim como a presença de uma cultura pública, que possa formar disposições de ordem liberal. Se em Greene o tipo liberal já contém

as características para se gerar um “esclarecimento cooperador”,<sup>3</sup> em Rawls tais elementos já estão mais delimitados na cultura pública.

### **O cidadão ideal no consenso sobreposto**

Ao se referir ao consenso sobreposto, Rawls destaca dois fatores fundamentais. O importante não é o pluralismo em si, mas um pluralismo razoável. Isto quer dizer que não que não são aceitas as doutrinas irracionais, absurdas e agressivas. Já o pluralismo razoável requer o “exercício livre da razão humana em condição de liberdade”. Em segundo lugar, a concepção pública de justiça deve ser independente das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Ou seja, a justiça é concebida de forma política. Assim, o que Rawls denomina de “sobreposto” é uma forma de relação onde a concepção política “se encaixa” ou “recebe o apoio” das várias doutrinas abrangentes e razoáveis.

Um consenso sobreposto não pode ser concebido como um tratado (entre dois Estados, por exemplo) onde se preserva, acima de tudo, os interesses. Por isso, há dois elementos no consenso sobreposto que são fundamentais: uma razão e um objeto de ordem moral. No consenso sobreposto, os cidadãos endossam a mesma concepção política com base nas razões religiosas, filosóficas e morais que possui a visão abrangente.

Aqui, Rawls visualiza um problema referente à ordem distributiva de poder: o consenso será ainda estável se houver uma mudança da distribuição do poder? O que Rawls denomina de *modus vivendi* é uma forma de consenso instável. Se há de fato uma cultura pública (democrática), o princípio de tolerância será fundamental para estabilizar o consenso.

É nesse sentido que a teoria do consenso sobreposto de John Rawls necessita de um tipo ideal de cidadão. Para além das várias doutrinas abrangentes que a sociedade do liberalismo político aceita, há de existir um cidadão que se predispõe a aceitar “as ideias fundamentais que parecemos compartilhar por meio da cultura política e pública” (Ibid., p. 197). Esse cidadão deve se reconhecer como pessoa e indivíduo de uma “cultura política e pública”. Através de suas doutrinas abrangentes o cidadão deve ser capaz de considerar “verdadeira e razoável” a concepção política de justiça.

---

<sup>3</sup>Sobre o tipo “liberal sincero”, Greene comenta: “Seu único recurso é voltar a nosso *modus vivendi*, à atitude liberal de sincera tolerância para com tudo, exceto a intolerância. Ele poderá viver em paz e tributar respeito aos membros de qualquer credo, contanto que os requisitos de respeito mútuo sejam acatados e não repudiados. As implícitas convicções do homem, que se revelam em suas atitudes básicas e em sua conduta diária, são ainda mais cruciais para o liberalismo do que suas convicções explícitas” (1983, pp. 82, 83).

Há de se considerar, segundo a argumentação de Rawls, que o indivíduo que professa uma determinada crença, saiba distinguir (ou pelo menos ter uma noção do limite) o que é ser razoável para uma razão pública e assentir a uma concepção tida como verdadeira. Por isso, Rawls comenta que “o verdadeiro, ou o bem fundamentado em termos religiosos e metafísicos, vai além do razoável”. O que o consenso sobreposto exige do indivíduo é que ele saiba articular (razoavelmente) sua crença de forma pública e completa. Isso quer dizer que entre os valores políticos e não-políticos, não deve haver uma barreira. O que Rawls denomina de “visão pluralista” implica que os valores políticos se encontram impregnados de valores não-políticos, embora o primeiro não possa ser considerado uma consequência desses últimos. Como já havíamos afirmado acima, os valores políticos devem superar os outros valores: essa é uma condição indispensável para se efetivar um sistema político razoavelmente favorável à existência da democracia constitucional. Assim, temos o seguinte modelo:

Sua convicção é a de que, no espaço criado pelas liberdades básicas e outras garantias de um regime constitucional justo, todos os cidadãos podem realizar seu modo de vida em termos equitativos, respeitando devidamente seus valores (não-políticos) (Ibid., p. 202).

Percebe-se, com isso, que a cultura pública dever ter essa capacidade de gerar um tipo de cidadão que aceita “as ideias básicas de um regime constitucional”. Tal cidadão apresenta uma concepção política, que Rawls define como “apenas um guia, para orientar a deliberação e a reflexão que nos ajudam a chegar a um acordo político”. O cidadão propugnado por Rawls apresenta uma capacidade para a “cooperação política”; isto está intimamente relacionado a uma espécie de evolução (em termos de consciência pública), onde este cidadão adota o princípio de tolerância e de liberdade de consciência.

Para Rawls, em uma sociedade com a estrutura política liberal, o capital político compreende uma série de virtudes (cívicas), como: tolerância, razoabilidade, senso de justiça, disposição de fazer concessões, entre outros. O capital político é indispensável para a existência do consenso sobreposto. Rawls concebe este último como uma espécie de “área de concordância” onde estão presentes os valores políticos e outras formas de valor.

Neste momento nos deparamos com uma questão fundamental para a teoria do consenso sobreposto: o que pode explicar a adesão do cidadão aos valores políticos (expressos pelos princípios liberais de justiça)? Rawls comenta que alguns princípios liberais básicos

(que regulam as instituições políticas essenciais) devem comportar o “conteúdo de certas liberdades e direitos políticos fundamentais”. Esses princípios devem estar fora (e acima) da agenda política; portanto, distante “do cálculo dos interesses sociais”. Isso possibilita uma estabilidade política e retira dos conflitos de interesse o caráter nefasto de introduzir uma profunda divisão social. Portanto, as instituições políticas básicas apresentam uma dimensão pedagógica, na medida em que no cotidiano de seu funcionamento, expressem uma razão pública. Isso encoraja as “virtudes cooperativas da vida política”. A razão pública incorporada nos cidadãos causa um efeito benéfico: as instituições políticas e os procedimentos democráticos são voluntariamente reconhecidos.

Essa é a força dos valores políticos que como “princípios liberais de justiça”, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos. É nesse sentido (quando os valores políticos são fortes o suficiente para alterar as doutrinas abrangentes) que as visões abrangentes dos cidadãos são razoáveis: aqui, do simples pluralismo se passa a um pluralismo razoável.

Para que haja um consenso sobreposto de forma profunda é necessário que os princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça. É neste instante que localizamos a grande contribuição de Rawls à teoria democrática: propõe-se uma concepção de justiça como equidade, apartada das doutrinas abrangentes (filosofias) que erigiram o liberalismo. A teorização da justiça de Rawls, portanto, deve ser entendida no modelo democrático contemporâneo.

Rawls argumenta que o consenso sobreposto não pode ser confundido com o consenso constitucional. Sem uma concepção política de justiça que utiliza as ideias fundamentais de sociedade e pessoa (ilustrada pela justiça como equidade), não pode haver um consenso sobreposto. Este último assume uma condição ideal, pois opera em sua profundidade no contexto de uma “cultura pública democrática”. Já o consenso constitucional é o consenso possível no interior de determinada estrutura social. Rawls qualifica de “núcleo da classe focal” uma forma de conteúdo que indica as “idéias fundamentais mais centrais” e a “estabilidade”, tendo em vista os interesses. Esse núcleo deve ser capaz de resolver o problema dos conflitos profundos de interesses: se isso ocorrer, há a possibilidade da ocorrência do consenso sobreposto.

Eis por que Rawls não qualifica de utópica a ideia de consenso sobreposto: ela é Ideal. A diferença é que tal concepção (de consenso sobreposto) equivale à existência de um tipo de cidadão onde as “doutrinas abrangentes não são inteiramente abrangentes”. Isso

admitiria um espaço para o desenvolvimento de uma concepção política, fonte do consenso sobreposto. Rawls comenta que quando as pessoas sentem uma garantia razoável (baseada na experiência passada) de que as outras pessoas farão o mesmo, então este tipo de cidadão “ganha uma confiança cada vez maior uns nos outros” (Ibid., p. 216). Ao se atingir esse nível de moral pública, podemos dizer que já presenciamos uma cultura política desenvolvida em uma sociedade democrática. Nesta, há um “equilíbrio de razões (no conjunto maior da razão pública)” e não um “acordo forçado”.

### **Considerações finais**

Como afirmamos neste artigo, há em John Rawls uma representação do cidadão ideal. Tal representação está em íntima conexão com o modelo de sociedade democrática que *O liberalismo político* teoriza. Para tanto, fundamental é o entendimento do ser razoável e ser racional. Rawls separa essas duas representações sobre o indivíduo. Pessoas razoáveis são aquelas que se orientam (através de princípios) a partir de uma forma de raciocinar conjuntamente. As pessoas razoáveis são capazes de uma forma de autocrítica, onde está em jogo as consequências de suas ações sobre a felicidade dos outros. Por isso, Rawls comenta que “a disposição de ser razoável não deriva do racional, (...), mas é incompatível com o egoísmo, pois está relacionada com a disposição de agir moralmente (Ibid., p. 92).

Assim, Rawls identifica no cidadão razoável uma forma particular de sensibilidade moral. Essa dimensão (moral) é fundamental no ato de se engajar em uma cooperação equitativa. Observar, assim, como na teorização de Rawls, os “termos equitativos de cooperação” assumem uma importante dimensão, pois são elementos do consenso de seres razoáveis. Está em jogo, nesse horizonte da razoabilidade, a ideia de reciprocidade e de cooperação equitativa. O cidadão razoável é aquele que tem a capacidade de possuir um “senso de justiça”; já o ser racional tem a capacidade de possuir uma concepção de bem.

O ser razoável se vê como um homem igual ao outro, em um espaço público. Ele é capaz de propor (ou aceitar), conforme o caso, os termos de cooperação com outros homens (cidadãos). Assim, com os cidadãos razoáveis, forma-se o que Rawls denomina de mundo público. É este último que dá sentido ao cidadão razoável; o mundo público também pode ser considerado como um produto de atitudes sociais dos cidadãos razoáveis. Por isso a afirmação de Rawls de que há uma “virtude social essencial”. É ela que motiva o cidadão a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação.

O cidadão ideal é aquele que reconhece que o valor de suas reivindicações não se mede pela intensidade de seus desejos; pelo contrário, o valor está em nos concebermos como “pessoas envolvidas na cooperação social” (Rawls, 2000b, p. 231). Essa forma de cidadania implica que o indivíduo possa assumir a responsabilidade pelos seus fins almejados; ele deve, também, ser capaz de ajustá-los “de maneira que possam ser buscados graças a meios que podemos razoavelmente esperar adquirir, dadas as nossas perspectivas e nossa posição na sociedade” (Idem). Assim, ser uma “pessoa” - que implica em uma concepção política da pessoa – é assumir essa responsabilidade de ordem política. Ela está em íntima conexão a “cultura política pública”. Neste ponto, o cidadão reconhece que o bem almejado não se restringe só ao interesse próprio (como parte da doutrina abrangente), mas também a algo que auxilia a promoção de uma sociedade como sistema de cooperação social.

O que se constata na concepção de cidadão na teoria de John Rawls é uma ênfase maior na pessoa moral, comparada à teorização precedente sobre o liberalismo. De forma geral, o indivíduo em Rawls é definido como “pessoa moral, livre e igual”. A pessoa moral é aquela que reconhece em si e nos demais membros da sociedade um “senso de justiça”, bem como uma compreensão do que é uma “concepção do seu bem”. Essas duas faculdades modelam a concepção-modelo da pessoa, em termos em que elas são capazes de governar a nossa vida em um sentido mais elevado.

Rawls, no fundo, cria uma espécie de barreira (moral) que impede que os interesses particulares interfiram na deliberação de ordem pública. Ser uma pessoa moral é comportar um “interesse mais elevado”. O problema maior – e, aqui, o grande desafio da teoria da justiça de Rawls – é se esquivar de uma possível heteronomia ante as injunções morais (como o imperativo categórico de Kant parece indicar). Por isso, Rawls teoriza uma condição ideal que se caracteriza pelo “véu de ignorância” e pela “posição original”. Aqui, o cidadão se comporta como um sujeito moral autônomo, onde os termos equitativos de cooperação são levados em consideração na busca de um entendimento (básico) entre os parceiros. Portanto, trata-se de um ideal-limite e não de um idealismo. No ideal-limite, a “autonomia completa” já está implícita como realização de uma pessoa moral, livre e igual. Para Rawls, nessa representação do espaço político (superior) o cidadão se realiza como “pessoa”, contribuindo para uma sociedade bem ordenada.

Assim, a pessoa moral faz parte de uma representação mais ampla: uma sociedade bem ordenada. Em relação a Kant, Rawls nos traz uma concepção mais positiva do homem.

Isto permite que a pretensa heteronomia moral (de fundo kantiano) possa ser transcendida em busca de uma autonomia verdadeira. Nesta última, os cidadãos defendem suas instituições porque “têm boas razões”: elas estão em conformidade com a sua concepção pública efetiva da justiça.

### **Referências Bibliográficas**

BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. 4ª Ed. Tradução João Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. Tradução Marco A. Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. Cidade del México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

DUNCAN, Graeme. “Mill e Marx” In: FITZGERALD, Ross (Org.). **Pensadores políticos comparados**. Tradução Antônio Patriota. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: wmf martinsfontes, 2010.

GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino M. John Rawls: a educação política. **Factótum**. Nº 6, 2009. (Acesso em 22/3/2014).

GOROVITZ, Samuel. “John Rawls: uma teoria da justiça” In: CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth R. (Orgs.). **Filosofia política contemporânea**. 2ª Ed. Tradução Yvonne Jean. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

GREENE, Theodore M. **Liberalismo: teoria e prática**. 2ª Ed. Tradução Leonidas G. de Carvalho. São Paulo: IBRASA, 1983.

JACKSON, M. W. “John Rawls e Robert Nozick” In: FITZGERALD, Ross (Org.). **Pensadores políticos comparados**. Tradução Antônio Patriota. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução Ivone C. Benedetti (et. al.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. 2ª Ed. Tradução Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução Pedro Paulo G. Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo**. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963.

MILL, John S. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and utopia**. Nova Iorque: Basic Books, 1974.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Tradução Ana A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. 2ª Ed. Tradução Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

THIRY-CHERQUES, Hermano R. John Rawls: a economia moral da justiça. **Sociedade e Estado**. Vol. 26 nº 3 (set-dez, 2011). Brasília. (Acesso em 22/3/2014).

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. 2ª Ed. Tradução Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1977.