

## PLURALISMO E RAZOABILIDADE: UMA LEITURA DE JOHN RAWLS

### PLURALISM AND REASONABLENESS: A READING OF JOHN RAWLS

José Gomes André<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-3589-5898>.

**RESUMO:** Este artigo trata do problema da acção colectiva em sociedades plurais. Partindo de uma consideração histórica da ideia de “discórdia”, e de como a mesma foi vista como um estorvo à eficácia da deliberação política (numa primeira instância) ou como um obstáculo a superar (numa segunda “fase”), analisamos os inovadores contributos de John Rawls nesta matéria. Focamo-nos na sua visão de uma sociedade diversa (reflectida na doutrina do “pluralismo razoável”), à qual se juntam características psicológicas e filosóficas dos indivíduos (os “fardos do juízo”) que tornam inevitável a ideia de uma “discórdia pública”, sem que todavia as mesmas impeçam um corpo social de tomar decisões públicas razoáveis. Para que estas ocorram, deve ser reconhecido que tal contexto *desarmónico* de fundo é compatível com a existência de acordos universais sobre princípios de justiça, os quais posteriormente orientam as políticas públicas. Tais acordos não implicam o *silenciamento da diversidade*, mas tão-só consensos razoáveis no domínio da esfera política, que permitem conciliar uma defesa inequívoca do pluralismo *bem como* a exequibilidade de deliberações colectivas justas e favoráveis ao bem comum.

**PALAVRAS-CHAVE:** John Rawls, Pluralismo, Acção colectiva, Consenso de sobreposição, Razoabilidade.

**ABSTRACT:** This paper deals with the problem of collective action in plural societies. Starting with an historical consideration of the idea of “discord”, and how it was seen as an obstacle to the efficiency of public deliberation (in a first moment) or as a hurdle to overcome (in a second “phase”), we analyze the innovative contributions of John Rawls in these matters. We focus on his vision of a diverse society (with the doctrine of “reasonable pluralism”), combined with the psychological and philosophical characteristics of individuals (the so-called “burdens of judgment”), which make the idea of a “public discordance” inevitable, even if they do not imply that the political body is unable to make reasonable public decisions. To make such decisions possible, it must be acknowledged that such background *disharmonic* context is compatible with the existence of universal agreements over principles of justice, which ultimately will guide public policy. Such agreements do not imply that *diversity will be silenced*, but that reasonable consensus are created in the domain of the public sphere, reconciling an unequivocal defense of pluralism *and* the feasibility of collective deliberations which are fair and favorable to the public good.

**KEYWORDS:** John Rawls, Pluralism, Collective action, Overlapping consensus, Reasonableness.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia Política, Universidade de Lisboa – Portugal. [josegomesandre@campus.ul.pt](mailto:josegomesandre@campus.ul.pt)

### **O problema do pluralismo na história da filosofia política.**

Em traços gerais, este artigo debruça-se sobre a ideia de deliberação pública num contexto plural. Mais exactamente, procura averiguar em que medida é possível que sociedades complexas e diversas, como as que existem no mundo contemporâneo, tomem decisões públicas baseadas em acordos razoáveis. De certa forma, trata-se de uma questão clássica da filosofia política: desde a Antiguidade que vários pensadores reflectiram sobre a natureza da discórdia e da diversidade e de qual o seu impacto no que hoje chamaríamos de “acções colectivas”. Seja a propósito de uma reflexão sobre a natureza das relações sociais, ou da composição do Estado, ou ainda da interacção produtiva dos indivíduos num contexto político decisório, este tema recebeu um interesse constante por parte da elite intelectual, traçando modelos comunitários onde o diálogo mútuo ocupa um lugar relevante na dinamização da vida política.

No seio deste debate encontra-se, porém, um assinalável desafio conceptual: de que forma encarar a questão do *pluralismo* – ou, se quisermos, a ideia de uma *discórdia* enraizada na natureza humana – e de como esse *obstáculo* pode ser enquadrado no momento de reflectir sobre as acções comuns de uma determinada sociedade. Embora seja vasta a produção filosófica nesta matéria, e reconhecendo as naturais diferenças nos modelos especulativos gizados ao longo do tempo, sobressai desse amplo debate uma *doutrina transversal*: a ideia de que essa “discórdia” é um obstáculo para a deliberação colectiva. Daqui decorreram duas leituras essenciais: uma, que propõe a *eliminação* da mesma; a outra, que sugere a sua *superação*.

Uma primeira tese, com particular incidência na Idade Moderna, alerta para os perigos do pluralismo, nomeadamente quando se consideram os seus efeitos para a coesão da sociedade civil. Partilhada por autores tão diversos como Hobbes, Montesquieu, Hume ou Rousseau, esta doutrina emerge da preocupação dos modernos com a sustentabilidade do Estado (neste período ainda historicamente muito frágil). No seu entender, apesar das virtudes adscritas a um modelo social dinâmico, onde processos decisórios colectivos poderiam ocupar um lugar importante, a eficácia do Estado dependia essencialmente da *paz social* e de uma certa *homogeneização de interesses* presente no tecido comunitário. A existência de um clima de discórdia, a manifestação aberta de posições controversas, a promoção da dissensão como ferramenta dialógica ou a aceitação de facções institucionalizadas no espaço público são vistas por estes autores como ameaças à harmonia e eficiência do Estado, pois fomentam a

subversão e o distúrbio da ordem pública (Hobbes e Hume), dificultam a correcta identificação do interesse público (Montesquieu) ou conferem primazia à vontade particular sobre a vontade geral (Rousseau). Apesar da natureza distinta dos modelos políticos defendidos por estes autores, eles expressam uma ideia comum na Idade Moderna: o pluralismo produz ruptura na coesão social, debilitando consequencialmente as estruturas governativas e a deliberação política em sentido lato.

Estas doutrinas foram criticadas no final do século XVIII e revistas por autores como Kant, James Madison e Hegel, entre outros. Madison foi especialmente importante ao sublinhar que a exposição pública de opiniões minoritárias ou polémicas não era um obstáculo ao espírito democrático nem ao êxito de uma sociedade particular, constituindo, pelo contrário, um elemento potencialmente benéfico para o seu sucesso. Na sua óptica, a existência de uma diversidade de interesses e opiniões individuais e a sua subsequente manifestação pública poderiam servir como um eficaz mecanismo de contrabalanço de forças, envolvendo os diferentes grupos num encontro *reciprocamente atenuante*. Tratava-se, enfim, de compreender as virtudes de uma lógica de neutralização entre as diferentes facções (nome que Madison dá a estes “interesses divergentes”), servindo a multiplicidade das mesmas como um contrapeso para as ambições de cada grupo particular, assim vigiado pelas restantes facções – sendo *cada uma* delas movida por objectivos semelhantes, mas defendendo *entre si* valores distintos<sup>2</sup>.

Segundo Madison, a extensão social operava portanto como uma peculiar salvaguarda para a liberdade individual e o interesse geral, pois fomentava a diversidade de opiniões e de posicionamentos na arena pública, numa inquestionável apologia de um ideal pluralista que protegia e incentivava os direitos de cada minoria a pronunciar-se em nome das suas pretensões e a liberdade de cada sujeito de fazer ouvir as suas reivindicações. Por conseguinte, advoga-se aqui a possibilidade de um verdadeiro diálogo público entre vários grupos e os sujeitos que os compõem, numa sociedade aberta onde o pluralismo surge como veículo para uma genuína expressão da individualidade e dignidade humana<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>Assim afirmava Madison no memorando *Vice of the Political System of the United States*: “The Society becomes broken into a greater variety of interests, of pursuits, of passions, which check each other, whilst those who may feel a common sentiment have less opportunity of communication and concert.” (“A sociedade torna-se dividida numa grande variedade de interesses, de objectivos e de paixões que se vigiam mutuamente, enquanto aqueles que possam vir a ter um sentimento comum têm menos oportunidade para se comunicarem e agirem de forma concertada.”), James Madison, *The Papers of James Madison*, vol. 10, University of Chicago Press, 1977, p. 357.

<sup>3</sup> Cf. José Gomes André, *Razão e Liberdade. O Pensamento Político de James Madison*. Lisboa, Esfera do Caos, 2012, pp. 152-158.

Filósofos como Kant e Hegel foram igualmente relevantes para reperspectivar a ideia de deliberação pública, na sua relação com o problema da “discórdia”. O primeiro, ao estender o conceito de “liberdade de pensamento” a um exercício dialógico multifacetado, onde o confronto de opiniões livremente formadas é, não só expressão fundamental da autonomia humana, como condição essencial para o progresso da comunidade em geral. Contrariando uma tendência comum no seu tempo, que reenviava a liberdade de pensamento para um exercício especulativo solipsista, Kant reclama que todo o pensamento almeja a uma *manifestação* e a uma expressão comunitária, dirigindo-se a um outro que o acolhe e que com ele interage: *pensar é sempre pensar-com [mitdenken]*. Numa outra óptica, a dialéctica hegeliana revê igualmente aquele paradigma, ao integrar numa visão dinâmica do processo histórico o conflito inevitável de realidades, objectos e doutrinas antagónicas (ou pelo menos discordantes), cuja interacção produtiva não é obstáculo desse mesmo percurso, mas antes a sua força vivificante.

Apesar de estas e outras doutrinas terem contribuído para amenizar as visões tradicionais críticas da ideia de dissensão, nomeadamente na sua acepção política, elas partilham, porém, de uma mesma característica comumpeculiar: embora admitam que a ideia de “discórdia” possa fazer parte de um processo deliberativo público, elas ambicionam *superá-la* num momento ulterior desse mesmo processo. A ideia de dissensão já não é vista como um adversário absoluto da vida política, mas continua a ser perspectivada como um elemento desejavelmente ultrapassável, mormente através do diálogo racional, da procura pela verdade, do esclarecimento argumentativo ou do simples processo histórico-político. A discórdia seria assim vista como um elemento naturalmente presente na experiência social, mas apenas numa primeira fase, *corrigida* posteriormente através de várias ferramentas políticas, filosóficas e culturais, que permitiriam clarificar os motivos dessas discordâncias e produzir um consenso racional. Altera-se o paradigma crítico da ideia de dissensão presente nos primeiros modernos, mas insiste-se no desejo de superação da mesma, conduzido por um optimismo tipicamente racionalista, enraizado na crença de que o debate lógico e esclarecido tornará os motivos dessa dissonância patentes e conduzirá aqueles que inicialmente discordavam a por fim confluírem numa posição ou convicção comuns.

Dominantes durante séculos, estas doutrinas só muito recentemente foram postas em causa no espectro filosófico, nomeadamente por John Rawls, pensador norte-americano que nos apresenta uma leitura alternativa e original acerca da relação entre discordância e

deliberação pública, reavaliando os conceitos de pluralismo e acção colectiva, cujas doutrinas analisaremos em seguida.

### **As raízes da discórdia e o “pluralismo razoável”.**

Depois de vários anos de leccionação em Harvard, como um professor relativamente desconhecido, John Rawls adquiriu notoriedade com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, obra que relançou o debate político-filosófico internacional, revigorando em particular a tradição contratualista. Nessa obra – e nas restantes publicações futuras de Rawls, que na verdade são permanentes revisões, desenvolvimentos e reapreciações desse texto fundamental (com destaque para *Justice as Fairness: a Restatement*, obra crucial para este artigo) – o problema da relação entre discórdia e deliberação, que anteriormente traçámos, ocupa um lugar essencial.

Embora sublinhando os importantes progressos nesta matéria (nomeadamente o abandono da crítica implacável de Hobbes e Rousseau e a admissão de uma maior validade das teses iluministas sobre este problema), Rawls considera-os ainda insuficientes. A seu ver, o aspecto mais delicado das doutrinas tradicionais naquele domínio reside na convicção de que a tarefa essencial do processo de deliberação pública é suplantar as visões discordantes defendidas por determinados indivíduos ou grupos, e assim produzir decisões políticas (ou sociais, económicas, etc.) consensuais. Tal doutrina parte do princípio de que há, por conseguinte, uma determinada leitura de um problema com um valor intrínseco e que a discórdia sobre o seu significado pode portanto ser ultrapassada esclarecendo-se a validade (ou a ausência de validade) das várias abordagens desse problema.

Dito de outro modo, embora se aceite a inevitável existência de interpretações diversas sobre um objecto particular, defende-se a subordinação dessa divergência a uma leitura pretensamente *verdadeira* do mesmo, que todos os indivíduos (ou grupos) acabarão por abraçar se e quando forem capazes de reconhecer a sua validade inerente (mediante um processo de raciocínio interior, ou de discussão pública, etc.).

Para Rawls, esta abordagem tradicional esbarra com dois problemas fundamentais. Em primeiro lugar, propõe uma definição da ideia de “bem” extrínseca às interpretações ou aos valores morais dos indivíduos. Como a poderíamos alcançar? Como poderíamos saber que ela é a correcta, que ela é a única que indiscutivelmente nos dá conta de uma determinada posição “auto-suficiente” e “evidente”? Estando em causa a convivência social e política, tal “revelação” parece ser possível apenas por via de perigosas mistificações, remetendo ora para

abstracções metafísicas não-comprováveis, ora para a apologia do que Rousseau chamou “os guias naturais”, indivíduos que, pela sua capacidade intelectual ou simples carisma, seriam capazes de intuir essa ideia de “bem”, esclarecê-la junto daqueles incapazes de a compreender e liderar colectivamente uma experiência comum em torno desse conceito, de que tais “guias” seriam o expositor privilegiado. Não é necessário sublinhar aqui que tal concepção, para além de moralmente incongruente (menorizando especulativa e socialmente certos indivíduos), teria consequências políticas nefastas, preconizando um certo tipo de “paternalismo político” que está na raiz de todos os regimes totalitaristas (independentemente da sua componente ideológica).

Por outro lado, Rawls considera que as convicções dos homens são demasiado díspares e enraizadas na natureza humana para concebermos uma mundividência comum, necessária a um pretenso “acordo universal” sobre a ideia de “bem”. Esta diversidade constitutiva da experiência humana – que Rawls designa de “pluralismo razoável” – resulta tanto de uma observação histórica como de uma análise antropológica. Com efeito, num primeiro olhar, o processo histórico é já amplamente demonstrativo de que esta dissensão nas opiniões dos homens não é meramente circunstancial, mas um *facto fundamental* da experiência humana, que se traduz numa característica essencial da vida em sociedade:

[...] a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais que encontramos em sociedades democráticas modernas não é uma mera condição histórica que em breve desaparecerá; é uma característica permanente da cultura pública da democracia. Debaixo das condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos das instituições livres, irá sempre irromper e persistir, caso não exista desde logo, uma diversidade de doutrinas compreensivas conflituosas e irreconciliáveis (e todavia razoáveis). Este facto acerca das sociedades livres é o que chamo pluralismo razoável. [...] Não existe uma forma politicamente praticável de eliminar esta diversidade, excepto pelo uso opressivo do poder estatal para estabelecer uma doutrina abrangente particular e silenciar a dissensão. Isto parece ser evidente não apenas pela história dos Estados democráticos, mas também do desenvolvimento do pensamento e da cultura no contexto de instituições livres.<sup>4</sup> (RAWLS, 2001, pp. 33-34; p. 84)

---

<sup>4</sup> “[...] the diversity of religious, philosophical, and moral doctrines found in modern democratic societies is not a mere historical condition that may soon pass away; it is a permanent feature of the public culture of democracy. Under the political and social conditions secured by the basic rights and liberties of free institutions, a diversity of conflicting and irreconcilable yet reasonable comprehensive doctrines will come about and persist, should it not already exist. This fact about free societies is what I call the fact of reasonable pluralism. [...] There is no politically practicable way to eliminate this diversity except by the oppressive use of state power to establish a particular comprehensive doctrine and to silence dissent, the fact of oppression”.

O pluralismo razoável é uma manifestação constante da história, resultando numa experiência colectiva na qual diferentes indivíduos, mesmo que dotados de razão, inteligência, capacidade argumentativa, habilidade para alterar a sua compreensão de objectos ou doutrinas, acabam inevitavelmente por discordar mesmo sobre as matérias mais relevantes na vida. Não se trata de uma mera coincidência ou circunstância; é uma marca da liberdade democrática (aqui entendida num sentido lato, ou seja, como vivência colectiva numa associação que preza a dignidade de cada um, do povo pensado como “conjunto de cidadãos”). Existindo um contexto público que tolere a expressão de opiniões particulares, a manifestação de visões discordantes sobre questões morais, religiosas, filosóficas e culturais *acabará inevitavelmente por ter lugar*, dando conta da multiplicidade dos próprios homens que constituem uma determinada sociedade. Tal expressão pública de discórdia só poderá ser silenciada se for igualmente coarctada a liberdade individual de a tornar manifesta, através de instrumentos políticos, que ora inibem a liberdade de imprensa ou de expressão, ora patrocinam um “pensamento único” em torno de um conjunto alargado de temas. No entanto, esta estratégia, ainda que eventualmente bem-sucedida na projecção fáctica de uma suposta “homogeneidade”, não poderá nunca tornar-se efectiva na *mente* dos homens, onde habita uma liberdade de pensamento que sempre dará conta de opiniões próprias e convicções diferentes sobre as matérias anteriormente referidas.

A “confirmação histórica” do pluralismo razoável deriva, por conseguinte, da própria natureza humana, na qual encontramos uma liberdade e uma diversidade constitutivas, radicadas, em última instância, em motivos de ordem psicológica, epistemológica e social, aos quais Rawls chama, em conjunto, os “fardos do juízo” [*burdensofjudgement*]<sup>5</sup>. Estes podem ser considerados essencialmente sob a forma de seis variáveis, que se interligam e alimentam mutuamente, e que passamos a descrever, de modo resumido:

i) *As provas para formulação dos juízos são variadas e nem sempre passíveis de confirmação.* Na realidade, a esmagadora maioria dos problemas de índole ética ou religiosa escapam a uma lógica puramente objectiva, integrando considerações especulativas que podem ser esgrimidas argumentativamente, mas sem comprovação inequívoca quanto ao seu valor, tornando difícil ou mesmo impossível um acordo acerca da validade desses argumentos. Exemplos evidentes incluem um debate acerca da existência de Deus ou da imortalidade da alma, onde naturalmente não conseguimos encontrar elementos

---

<sup>5</sup> Cf. John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*. Belknap Press, 2001, pp. 35-36, §11.4

absolutamente inequívocos que nos possam guiar numa discussão pública acerca da certeza (ou incerteza) de tais ideias.

ii) *Mesmo quando algum grau de objectividade está presente, existe frequentemente desacordo quanto ao peso dos argumentos em causa.* Numa discussão sobre convicções e doutrinas religiosas, morais, etc., uma determinada pessoa pode valorizar uma determinada componente de um argumento à qual outra é pouco sensível, abrindo assim a porta a desentendimentos quanto à validade geral da doutrina em debate. Nesta situação é admissível uma concórdia alargada, mas não absoluta.

Tomemos, por exemplo, uma medida governativa para promover a educação universitária, que custaria milhares de euros aos cofres do Estado. Embora possa haver acordo quanto ao facto em causa (o investimento feito), poderá igualmente existir discórdia quanto à validade de tal decisão, pois um dos indivíduos pode valorizar especialmente o fortalecimento do processo educativo, enquanto outro poderá revelar preocupação com o enfraquecimento das contas públicas que tal esforço exigiu. De certa maneira, *ambos têm razão*, pois os motivos da sua discordância assentam sobretudo no facto de pesarem de forma distinta os argumentos envolvidos na discussão.

iii) *Podem existir bons argumentos contraditórios em diversas questões.* Trata-se de uma variação da tese anterior: certas questões prestam-se a tal complexidade que é possível admitir validade em proposições distintas, por vezes até mesmo contrárias (desde que não totalmente paradoxais), que um mesmo sujeito ou vários reconhecerão como admissíveis, mas que tornam inexequível chegar a uma conclusão unificada absoluta. Retomando o exemplo mencionado, é perfeitamente possível esgrimir argumentos válidos para a intervenção estatal na dinamização do ensino e aceitar também que tal tarefa deve ser primariamente exercida por entidades privadas. A aceitação de uma das doutrinas derivará do peso que se der a outros valores envolvidos na discussão e à mundividência geral de cada indivíduo, sem que nenhuma das doutrinas tenha de ser excluída à partida (ou à chegada...) por manifesta incoerência ou falta de validade lógica.

iv) *Muitos dos conceitos usados numa discussão, tal como os nossos juízos morais, são essencialmente indeterminados e vagos.* Rawls refere-se aqui a uma subjectividade analítica que está presente em qualquer contexto argumentativo. As palavras que usamos, bem como as doutrinas a que nos referimos, são elas próprias frequentemente indefinidas ou passíveis de interpretações distintas consoante os indivíduos ou o âmbito em que são utilizadas. Torna-se assim provável que pessoas razoáveis discordem sobre matérias mais ou



menos objectivas apenas porque a sua leitura dos conceitos usados não coincide. Termos como “justiça”, “bem”, “certo” ou “errado” não são absolutamente objectivos, e da interpretação dos mesmos pode resultar discórdia, ainda que exista uma compreensão genérica semelhante do que possa estar em causa.

v) *A forma como aceitamos argumentos diverge de acordo com a nossa experiência individual e social.* O contexto familiar em que crescemos, a sociedade, a cultura ou o momento histórico em que vivemos moldam decisivamente a nossa mundividência. Ainda que haja similitude conceptual numa discussão pública sobre determinadas matérias, somos condicionados na forma como abordamos a validade de certos argumentos pelo peso do *contexto* em que esses mesmos argumentos são traçados. Sirva de exemplo o modo como se discute o papel das mulheres na sociedade, porventura um dos temas no qual o período histórico ou a situação cultural em que se encontram os interlocutores mais condicionou (e condiciona) as doutrinas propostas.

vi) *Os valores podem ser relativos em algumas matérias, consoante os objectivos desejáveis.* De certa forma, trata-se de uma formulação sintética, que agrega todos os pontos previamente expostos: diferentes indivíduos e comunidades têm leituras diferentes de conceitos, valores e argumentos, estabelecendo por isso também prioridades distintas quanto às suas reflexões e opções sociais, morais e religiosas. Nestes termos, é pura e simplesmente impossível pretender que de tal multiplicidade resulte um acordo quanto ao que é essencialmente “correcto” ou “bom”, pois essa avaliação decorre do que cada sujeito ou grupo ambiciona para a sua vida.

Para Rawls, o conceito de pessoa escapa, portanto, desde logo, a uma uniformidade reflexiva que torne razoável aceitar a ideia de que certas convicções morais possam ser incondicionalmente válidas para todos os indivíduos. Na esteira da tradição kantiana, Rawls descreve o homem como sujeito portador de racionalidade, autonomia e dignidade fundamentais, que em momento algum lhes pode ser retirada por motivos políticos ou sociais (ou, dito de outro forma, cuja expressão objectiva pode ser condicionada pelas autoridades, mas nunca *essencialmente* alterada, pois radica na natureza dos sujeitos). Porém, logo acrescenta que essa mesma faculdade especulativa traduz-se necessariamente numa mundividência particular, que embora possa ser parcialmente partilhada com outros indivíduos (em matérias tão alargadas como a cultura, a moral, etc.), terá inevitavelmente contornos próprios, marcas de uma singularidade reflexiva, ou de uma experiência de vida (ou da mistura de ambas), que se traduz numa peculiar e *única* visão do mundo.

Mesmo admitindo que certas pessoas possam acordar numa série de temas extraordinariamente alargada, não só será fundamentalmente diferente o modo como as olham (porque as recebem e compreendem através da lente específica do seu olhar), como haverá sempre – ainda que falemos apenas de questões de pormenor – determinados aspectos doutrinários (morais, sociais, culturais, etc.) que serão perspectivados de forma *distinta* por cada indivíduo. Em suma, cada sujeito tem uma mundividência singular, inamissível e intransferível, o que impossibilita a formulação de acordos universais em torno de visões do mundo particulares.

### **Da discórdia à deliberação: o “consenso de sobreposição”.**

O conceito de “pluralismo razoável” é utilizado por Rawls para contrariar assim uma tendência secular na história da filosofia política, segundo a qual é possível e desejável que o debate público ultrapasse as discórdias individuais, formulando argumentos e princípios universalmente reconhecidos como válidos, os quais deveriam servir de linhas de orientação morais e sociais. Para Rawls, pelos motivos anteriormente expostos, a adopção de tais linhas – que ele designa por “doutrinas abrangentes” [*comprehensivedoctrines*] – só seria possível através de um totalitarismo ideológico que entra em contradição com a própria natureza humana.

Significa isto, então, que nada mais resta senão admitir a impossibilidade de formular juízos ou princípios que todos os indivíduos reconheçam como válidos? Que, do ponto de vista político, as sociedades nada podem fazer senão gerir a manifestação pública de permanentes discordâncias em confronto? Embora boa parte da nossa vivência comum seja, na verdade, uma manifestação histórica deste combate irreconciliável, Rawls considera que admiti-lo sem outra alternativa seria uma capitulação perante os desafios que assolam as sociedades contemporâneas e uma cedência inaceitável a uma espécie de atomismo social, condenando a vida comum a um gradual e inevitável desenrolar de dissensões improdutivas, que deixaria cada sujeito isolado às suas próprias convicções e a humanidade como um todo entregue a um destino desesperançado. Ainda que os obstáculos sejam de grande monta, *tem de ser possível* especular sobre a hipótese de, admitindo a diversidade radical da natureza humana, construir acordos razoáveis entre os indivíduos, pelo menos na sua vida social e política.

Tal hipótese assenta numa teoria que Rawls baptizou de “justiça como equidade”. Esta rejeita que uma sociedade racional só possa ser construída sob uma homogeneidade

doutrinária, que lhe sirva de guia, a qual, como vimos, é incompatível com o “pluralismo razoável”. Todavia, a aceitação da existência de diversas crenças, ideologias e valores morais distintos não implica necessariamente que seja impossível um acordo *acerca de uma mesma concepção de justiça*. Esta não pode ser obtida a partir de uma compressão das convicções anteriores numa só doutrina, mas pode ser alcançada *mesmo apesar dessas convicções*, sem com elas entrar em conflito nem diminuir a sua variegada expressão. A diversidade de opiniões dos homens é imposta pela natureza humana, mas não impede uma ideia de justiça comum porque esta é de natureza artificial – pertence ao contrato social e à forma como os indivíduos estabelecem entre si uma concórdia face a princípios políticos básicos que não interferem (nem exigem) a integração das referidas convicções particulares:

[...] dado o facto do pluralismo razoável, uma sociedade bem-ordenada na qual todos os seus membros aceitem a mesma doutrina compreensiva é impossível. Mas cidadãos democráticos que tenham diferentes doutrinas compreensivas podem concordar em concepções políticas da justiça. O liberalismo político sustenta que tal fornece uma suficiente e também a mais razoável base de unidade social disponível para nós como cidadãos de uma sociedade democrática.<sup>6</sup>(RAWLS, 2001, p. 9)

Por outras palavras, segundo Rawls, é possível ter concepções diversas acerca de um conjunto de ideias gerais (culturais, religiosas, etc.) e não obstante concordar relativamente a uma concepção de justiça mútua. O seu projecto filosófico advoga a construção de uma ordem política assente na máxima da “justiça como equidade” – um mínimo denominador comum que possa ser aceite por todos, sem negar os limites do real (o “pluralismo razoável”), mas que sirva de princípio orientador para toda a ordem política (institucional, decisória, legislativa, etc.). Poderia assim obter-se uma conciliação dos princípios morais da dignidade individual e de um imperativo comunitário produtivo – uma sociedade “justa”, equilibrada, que não viole essa dignidade e que seja alimentada por um consenso mútuo, não em relação a todas as crenças ou visões morais, mas no que respeita a princípios básicos com os quais todos possam concordar.

Rawls deseja como tal encontrar um ponto de equilíbrio entre os ideais democráticos (defesa da liberdade e igualdade) sem contrariar a diversidade natural do homem (na formulação das suas crenças e opiniões). O “pluralismo razoável” – resultado da diversidade

---

<sup>6</sup> “[...] given the fact of reasonable pluralism, a well-ordered society in which all its members accept the same comprehensive doctrine is impossible. But democratic citizens holding different comprehensive doctrines may agree on political conceptions of justice. Political liberalism holds that this provides a sufficient as well as the most reasonable basis of social unity available to us as citizens of a democratic society.”

constitutiva do humano – não permite formular um credo unitário, homogêneo e tranquilizador. Mas a filosofia política pode e deve promover a reconciliação dessa diversidade se gerar um princípio de acordo transversal que todos possam reconhecer como benéfico, sem beliscar o direito de cada um a formular as suas opiniões em domínios específicos (morais, religiosos, etc.). A diversidade torna-se assim “suportável”, porque enquadrada numa sociedade capaz de criar princípios gerais de acordo mútuo. A reconciliação seria possível, não por via de um “convencimento do outro acerca da validade das minhas pretensões” (que só traria frustração e colidiria com o “pluralismo razoável”), mas por meio de um acordo acerca de princípios gerais que a razão individual aceita como bens comuns.

Sublinhe-se como este projecto de Rawls, embora requeira considerações metafísicas, não se resume a um exercício puramente especulativo, a uma espécie de mera “consideração utópica”. Trata-se, outrossim, de pensar as condições de uma sociedade democrática justa, compatíveis com as circunstâncias objectivas do mundo (a finitude dos homens, a desigualdade biológica, o “pluralismo razoável”, etc.). Deste modo, encontramos em Rawls uma filosofia teórica normativa (uma filosofia do *dever-ser*) que nunca perde o horizonte do real, nem a contingência do mundo, mas que por outro lado se recusa a dispensar o poder transformador das ideias e a contínua necessidade de adequar o concreto ao ideal.

O conceito-chave desta visão conciliadora é o “consenso de sobreposição” [*overlapping consensus*], que Rawls descreve do seguinte modo:

[...] numa sociedade bem-ordenada, a concepção política é afirmada pelo que chamamos de consenso de sobreposição razoável. Quer isto dizer que a concepção política está alicerçada em doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora opostas, que ganham um corpo significativo de adeptos e perduram ao longo do tempo de uma geração para a outra. Isto é, creio, a mais razoável base de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática.<sup>7</sup> (RAWLS, 2011, p. 32)

Rawls não exige – nem o poderia fazer, dada a diversidade da natureza humana – que os homens abdicuem das suas particulares visões do mundo. Estas fazem parte da sua singularidade e devem ser manifestadas publicamente se os indivíduos assim o desejarem. Todavia, a sua multiplicidade, e até o próprio facto de elas produzirem mundividências

---

<sup>7</sup> “[...] in a well-ordered society the political conception is affirmed by what we refer to as a reasonable overlapping consensus. By this we mean that the political conception is supported by the reasonable though opposing religious, philosophical, and moral doctrines that gain a significant body of adherents and endure over time from one generation to the next. This is, I believe, the most reasonable basis of political and social unity available to citizens of a democratic society.”

distintas, não implica que esses mesmos indivíduos não possam encontrar entre si pontos comuns de acordo quanto aos princípios fundamentais da justiça que orientem a sua vivência social. Estes princípios não poderão resultar da imposição de uma mundividência específica (maioritária ou culturalmente predominante), pois encontrariam imediatamente objecção junto daqueles que não a partilhassem. No entanto, eles podem emergir de uma consideração dos pontos de contacto das referidas mundividências ou, mais exactamente, de princípios que, sem negar a pertinência ou valor daquelas, podem não obstante ser aceites por todos os indivíduos.

Daí Rawls utilizar o termo “sobreposição”, pois os princípios da justiça não exigem a rejeição das mundividências particulares (que se mantêm, de alguma forma, a “base” da experiência individual), mas tão-só a sua aceitação numa espécie de segundo patamar da consciência e da convivência social. O termo “sobreposição” não significa que ele esmaga essas visões do mundo singulares; pretende somente relevar que o acordo possível acerca dos princípios da justiça provém de uma justaposição dessas visões do mundo particulares num substrato consensual universal (o mínimo denominador comum que todos podem aceitar sem abdicarem da sua mundividência pessoal).

Por outras palavras, o que está em causa é advogar a possibilidade de defensores de doutrinas normativas diferentes poderem concordar com princípios gerais de justiça, eximindo-se de uma confrontação metafísica sobre matérias essencialmente discordantes (do foro religioso, moral, ideológico, etc.), sendo o “consenso de sobreposição” possível desde que as doutrinas normativas decorram *num plano de razoabilidade*, ou seja, não subvertam os princípios da discussão racional livre nem violem as regras fundamentais da justiça (a equidade, a dignidade, igualdade e liberdade de cada um). Sublinhe-se que não se trata de designar apenas um certo tipo de *modusvivendi* (um acordo pragmático de convivência), mas da possibilidade de estabelecimento de um acordo racional positivamente aceite por todos os membros da sociedade como válido, a um nível “primordial”, sem que tal negue a diversidade de um conjunto muito diverso de juízos e crenças particulares.

Neste sentido, o “consenso de sobreposição” oferece uma alternativa às tradicionais preferências do bem sobre o justo (ou, pelo menos, às tentativas de encontrar valores morais universais que sirvam de orientação social e política), porque aquele conceito permite o ajustamento explícito e livre dos princípios de justiça às inúmeras doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes sem implicar a escolha dilemática entre os valores morais pessoais e os valores morais da teoria da justiça. E permite-o, não apenas porque o

ajustamento é feito na perspectiva de cada doutrina, mas também porque os valores da teoria da justiça são políticos e não morais – i.e., não têm pretensões de servir de orientação para a vida ética de cada indivíduo, mas tão-só oferecer a hipótese de guias orientadores universais para a convivência social dos homens.

Tal tarefa – embora minimalista – não se afigura fácil, porém. Os “fardos do juízo”, a existência de um alargadíssimo número de mundividências particulares, o facto de certas doutrinas consignarem formas morais radicais, condicionamentos históricos, entre outros problemas, constituem obstáculos substantivos a um tal exercício público de procura de consensos. Ainda assim, ou talvez por isso mesmo, Rawls considera que a tentativa de encontrar tais pontes de entendimento razoáveis é, possivelmente, o máximo a que se pode aspirar, dada a diversidade e complexidade da natureza humana:

[...] a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade é, com efeito, possível de acordo com a nossa natureza e as exigências de instituições políticas exequíveis. Esta tarefa pertence à filosofia política como reconciliação; pois perceber que as condições de um mundo social admitem ao menos essa possibilidade afecta já a nossa própria visão do mundo e a nossa atitude em relação a ele. Deste modo, ele não mais precisa de parecer desesperadamente hostil, um mundo no qual a vontade de dominar e de crueldades opressivas, instigadas pelo preconceito e a insanidade, tenham inevitavelmente de prevalecer. Tudo isto pode não tornar mais fácil a nossa perda, caso vivamos numa sociedade corrupta. Mas podemos reflectir sobre o facto de que o mundo não é em si mesmo inóspito à justiça política e ao seu bem. O nosso mundo social poderia ter sido diferente e há esperança para aqueles que viverem num outro tempo e lugar.<sup>8</sup> (RAWLS, 2001, pp. 37-38)

A obtenção de um tal consenso esbarra com uma história mundial de dissensões, e a própria natureza humana parece radicalmente pouco dada a processos reconciliatórios. Ainda assim, a simples hipótese de um acordo por via de um “consenso de sobreposição”, tarefa maior da filosofia política (e da sociedade aberta que marca a experiência ocidental contemporânea), é contudo válida e não deve ser abandonada sob nenhum pretexto pragmático.

---

<sup>8</sup> “[...] the well-ordered society of justice as fairness is indeed possible according to our nature and those requirements. This endeavor belongs to political philosophy as reconciliation; for seeing that the conditions of a social world at least allow for that possibility affects our view of the world itself and our attitude toward it. No longer need it seem hopelessly hostile, a world in which the will to dominate and oppressive cruelties, abetted by prejudice and folly, must inevitably prevail. None of this may ease our loss, situated as we may be in a corrupt society. But we may reflect that the world is not in itself inhospitable to political justice and its good. Our social world might have been different and there is hope for those at another time and place.”

Em primeiro lugar, porque olhar para as condições do mundo social e procurar encontrar formas de corrigir as suas injustiças e o *desacordo* substancial que o habita é já uma operação de transformação do mesmo e da nossa perspectiva do que ele possa ser. A dominação, a crueldade, a injustiça, a discórdia e a hostilidade não são inevitáveis. O mundo não tem nenhuma incompatibilidade normativa para com a ideia de justiça; resta criar condições para preservá-la, assumindo um rumo diferente das práticas históricas e que considere a possibilidade de, mantendo as visões do mundo particulares discordantes, construir formas razoáveis de consenso entre os homens. Por outro lado – e neste aspecto Rawls segue de perto a filosofia kantiana – mesmo que as contingências do real sublinhem a dificuldade de tal tarefa, o ser humano é *compelido* pela razão a procurar esse *entendimento possível*, convidando-o desse modo a reconciliar-se com a complexidade que o habitua individualmente, e que se reflecte na *diversidade discordante* do mundo colectivo em que vive.

### **Como agir colectivamente de forma razoável? A ideia de “razão pública”.**

Segundo Rawls, os princípios de justiça podem ser inferidos através de um intrincado processo especulativo, que o filósofo designa de “posição original” [*original position*], cuja complexidade não cabetodavia aqui descrever. O objectivo do nosso artigo não é tanto enunciar quais seriam os “princípios de justiça” ideais, mas sim assinalar a possibilidade de sociedades complexas, como a nossa, terem ao seu dispor ferramentas conceptuais para obterem processos de deliberação colectivos. Processos esses que não requerem que abduquemos das nossas convicções pessoais – no fundo, que não exigem que deixemos de *discordar* sobre um conjunto alargado de matérias – para, apesar de tudo, *chegarmos a acordo* sobre princípios básicos da nossa vivência comum.

Importa, contudo, e em jeito de conclusão do nosso artigo, sublinhar dois aspectos cruciais de tal demanda (porventura a mais importante aventura do espírito humano), que permitam transformá-la em algo mais do que um simples processo reflexivo abstracto – ou seja, que permitam fazer uma transição da discórdia para a deliberação, e da deliberação para a acção, assim operando uma síntese fundamental.

Primeiramente, urge sublinhar que a obtenção de princípios de justiça comuns resulta de um processo deliberativo alargado, tendencialmente universal. Com efeito, o consenso de sobreposição não dispensa o debate público e a confrontação de ideias. Pelo contrário, reclama-as. Um acordo sobre os princípios da justiça requer uma discussão pública, assente

na identificação de postulados básicos (conceitos gerais) e as regras que conduzem a tais princípios e como podem ser realizados (i.e., concretizados). Estas regras são, fundamentalmente, a do senso comum e a da lógica científica. Embora em diversos momentos tal discussão possa ser conduzida por uma elite intelectual, ela não pode de modo algum ficar restrita a essa elite, devendo ser alargada à comunidade no seu todo. As regras de debate sobre o conceito público de justiça não devem estar confinadas aos “especialistas”. Estes têm um papel de clarificação fundamental (como “providenciadores de informação”), mas não devem apropriar-se da discussão ou impedir que a mesma se estenda ao grande público. Essa discussão deve assim orientar-se pela ideia de “razão pública” [*publicreason*]:

Confrontados com o facto do pluralismo razoável, e admitindo-se que, em matéria de elementos constitucionais essenciais, as instituições básicas e políticas públicas devem ser justificadas a todos os cidadãos [...], concedemos às partes crenças gerais e formas de raciocínio que se podem encontrar no senso comum, e os métodos e conclusões da ciência, quando livres de controvérsia. [...]Ao falar de razão pública, o conhecimento e os modos de argumentação [...] que fundamentam a escolha que as partes fazem de princípios de justiça têm de ser acessíveis à razão comum dos cidadãos. Caso contrário, a concepção política não proporciona uma base de legitimidade política.<sup>9</sup> (RAWLS, 2001, pp. 89-90)

O conceito de *razão pública* expressa a hipótese de um debate alargado e verdadeiramente democrático, um processo dialógico no qual todos os cidadãos, valendo-se, ora do seu senso comum, ora do esclarecimento de doutrinas complexas providenciados pelas elites científicas, avançam com a sua perspectiva relativamente aos valores políticos e sociais que desejam ver preservados. O consenso de sobreposição provém deste debate na esfera pública, no sentido em que se trata de uma questão global e dialógica, não podendo resultar da imposição de uma elite intelectual ou de um poder governativo *per se*.

A ideia de “razão pública” configura portanto uma apologia inquestionável do conceito de cidadania: a capacidade de cada sujeito tomar parte no debate público, participando da formulação, desenvolvimento e concretização de princípios sociais e políticos colectivos. Note-se que Rawls não está apenas a considerar os indivíduos como sujeitos integrados num tecido comum que os influencia mutuamente (no que seria uma visão

---

<sup>9</sup> “Faced with the fact of reasonable pluralism, and granted that, on matters of constitutional essentials, basic institutions and public policies should be justifiable to all citizens [...], we allow the parties the general beliefs and forms of reasoning found in common sense, and the methods and conclusions of science, when not controversial. [...] If we are to speak of public reason, the knowledge and ways of reasoning [...] that ground the parties' selection of the principles of justice must be accessible to citizens' common reason. Otherwise, the political conception does not provide a basis of political legitimacy.”.



fundamentalmente passiva da ideia de cidadania), mas a reclamar um papel activo dos mesmos na edificação de uma concepção pública de justiça:

Os cidadãos têm de ser capazes de apresentar uns aos outros razões publicamente aceitáveis para as suas concepções políticas nos casos que envolvem questões políticas fundamentais. [...] Se as pessoas livres e iguais desejam cooperar politicamente numa base de respeito mútuo, sempre que esses assuntos estão em questão, devemos justificar o uso do nosso poder político coercivo e corporativo à luz da razão pública. [...] Em suma, a razão pública é a forma de argumentação apropriada para cidadãos iguais que, como corpo colectivo, impõe regras uns aos outros apoiadas por sanções do poder estatal.<sup>10</sup> (RAWLS, 2001, pp. 90-92)

Em última instância, a autoridade exercida pelo poder político só é legítima na medida em que seguir princípios que todos os indivíduos estejam disponíveis para reconhecer como válidos – ou seja, que estejam investidos de uma fundamental *razoabilidade*. A liberdade de expressão e de pensamento surgem, neste contexto, como requisitos basilares de um tecido social dialógico, capaz de construir a vida comum sob princípios dinâmicos. Aceitando a discórdia constitutiva da natureza humana, Rawls dá-nos contudo uma visão possível de um mundo político no qual os cidadãos se envolvem activamente na discussão do seu futuro colectivo.

Este processo deliberativo tem como objectivo último inscrever os princípios de justiça, forjados por um acordo comum quanto aos princípios fundamentais de uma vivência em sociedade, em instituições e práticas concretas da vida pública. Apenas assim se pode operar, claramente, uma passagem da discórdia à deliberação, e da deliberação à acção colectiva. Como tal – e este era o segundo aspecto a que anteriormente aludimos – a discussão pública deve almejar encontrar formas de cristalização em instrumentos legais e sociais, que concretizem *facticamente* os acordos estabelecidos formalmente entre os homens. Estes instrumentos são designados por Rawls de “estrutura básica” [*basicstructure*]:

[...] a estrutura básica da sociedade é o modo como as principais instituições políticas e sociais de uma sociedade interagem, formando um sistema de cooperação social, e a forma como distribuem direitos e deveres básicos, e como regulam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social ao

---

<sup>10</sup> “Citizens must be able, then, to present to one another publicly acceptable reasons for their political views in cases raising fundamental political questions. [...] If free and equal persons are to cooperate politically on a basis of mutual respect, we must justify our use of our corporate and coercive political power, where those essential matters are at stake, in the light of public reason. [...] In sum, public reason is the form of reasoning appropriate to equal citizens who as a corporate body impose rules on one another backed by sanctions of state power.”.

longo do tempo [...]. A estrutura básica é o enquadramento social de fundo [*background social framework*] no qual as actividades das associações e dos indivíduos têm lugar.<sup>11</sup> (RAWLS, 2001, p. 10)

Os acordos estabelecidos entre os indivíduos dirigem-se primordialmente à “estrutura básica” da sociedade, i.e., às instituições e organizações sociais de cooperação, e às entidades que regulam directa ou indirectamente o trânsito político. Podemos aqui incluir instituições formais, como a Constituição, os corpos legais, os tribunais, o governo e outros órgãos de soberania, mas também um conjunto de princípios essenciais da experiência pública (os direitos humanos, o respeito pela separação de poderes, a estrutura económica). Em todo o caso, o que está em causa é traduzir os princípios gerados pelo processo dialógico numa espécie de alicerces ou, pelo menos, de linhas de enquadramento geral da experiência sócio-política.

A reflexão de Rawls sobre as características da “estrutura básica” tem dois objectivos. Por um lado, visa oferecer uma possibilidade do processo deliberativo (os acordos sobre os princípios da justiça) conhecer uma inscrição objectiva em instrumentos concretos. Mas, por outro, ao sublinhar a índole apenas “fundamental” dessa estrutura pretende deixar em aberto os aspectos específicos da vivência de uma comunidade. Como vimos, a “estrutura básica” refere-se apenas ao contexto primordial da experiência social e política, não desejando (nem podendo desejar, face à complexidade das sociedades e à diversidade dos homens) tornar-se prescritiva relativamente aos contornos particulares da vida pública. Ela enuncia um eixo normativo das instituições que enquadram os relacionamentos sócio-políticos, mas não prescreve conteúdos morais, comportamentos, dogmas, ideologias, etc. Neste sentido, ela recusa enunciar a primazia de uma “doutrina abrangente” sobre as demais, devendo apenas expressar os princípios resultantes do “consenso de sobreposição”. Além disso, assume também propositadamente um tom geral e não específico, deixando a concretização minuciosa da vida comum para o ajustamento particular de cada sociedade peculiar.

Compreende-se a cautela de Rawls neste domínio. Num mundo marcado pela discórdia e dificuldade de obter consensos, apelar à constituição de um modelo sócio-político assente em princípios universais capazes de dar uma resposta específica a toda uma panóplia de eventos, ambições, propósitos e acções humanas, como se toda a complexidade do real

---

<sup>11</sup> “[...] the basic structure of society is the way in which the main political and social institutions of society fit together into one system of social cooperation, and the way they assign basic rights and duties and regulate the division of advantages that arises from social cooperation over time. [...] The basic structure is the background social framework within which the activities of associations and individuals take place. A just basic structure secures what we may call background justice.”.

pudesse ser abarcada em formulações normativas concretas e taxativas, seria ceder a um pensamento utópico e condenar a doutrina da “justiça como equidade” a um fútil exercício meramente especulativo.

Ora, no entender de Rawls, a tarefa de estabelecer acordos razoáveis entre os homens é demasiado importante para se limitar aos insondáveis domínios de um sonho abstracto. Ela aspira aos limites do possível, estendendo-os tão longe quanto a exequibilidade das circunstâncias o permitir – é, neste sentido, um projecto “realisticamente utópico”<sup>12</sup>. Como tal, não pode ambicionar estabelecer regras que contenham especificamente todo um plano de acção público, mas apenas enunciar princípios teóricos genéricos que enquadrem globalmente a vida em comunidade. Caberá a esta, posteriormente, trilhar o seu próprio caminho colectivo, respeitando as ambições e as mundividências particulares de cada um, reconciliando, assim, num só movimento dinâmico, a discórdia, a deliberação e a acção comum dos homens.

---

<sup>12</sup> Cf. John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*. Belknap Press, 2001, p. 13, §5.1

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE FRANCISCO, Andrés. "A Republican Interpretation of the late Rawls", *Journal of Political Philosophy*, 14(3), 2006, pp. 270-288.
- FREEMAN, Samuel (ed.). *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James, *The Federalist. O Federalista* [1787-88]. Trad. port. Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan. Leviatã*, trad. port. João Paulo Monteiro e M.B. Nizza da Silva, Lisboa: INCM, 1995.
- HUME, David. *Essays, Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 29 vols., 1902 ss.
- KUKATHAS, Chandran & PETTIT, Philip. *Rawls - Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos*. Lisboa: Gradiva, 1995.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *De l'Esprit de Lois* [1748]. Paris : Garnier, 2 vols., 1987-1990.
- RAWLS, John. "Justice as Fairness" (1958), in *John Rawls. Collected Papers* (ed. S. Freeman). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, pp. 47-62.
- \_\_\_\_\_. *A Theory of Justice* (1971). Oxford, Oxford University Press. Trad. port. *Uma teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- \_\_\_\_\_. "The Idea of an Overlapping Consensus" (1987), in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, pp. 421-448.
- \_\_\_\_\_. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" (1989), in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, pp. 473-496.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Justice as Fairness. A Restatement* (ed. Erin Kelly). Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1963.

QUEIROZ, Regina. *Justiça e Estabilidade. A defesa do pluralismo na Filosofia Política de Rawls*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009.

SANTOS, Pedro Viegas. *Consenso e Conflito no pensamento de John Rawls*. Lisboa: Editora Colibri, 2004.