

## JOHN RAWLS E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA POLÍTICA<sup>1</sup>

*John Rawls and the history of political philosophy*

Walter Valdevino Oliveira Silva  
UFRRJ

**Resumo:** Meu objetivo neste trabalho é fazer uma breve apresentação da teoria política do filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002) para, em seguida, comentar algumas críticas feitas por autores comunitaristas à sua obra e, então, apontar em que sentido defendo que Rawls é um autor que, ao contrário dessas críticas, leva a história a sério na elaboração de sua teoria.

**Palavras-chave:** John Rawls. Filosofia. Política.

**Abstract:** My objective in this article is to present briefly the political theory developed by the North-American philosopher John Rawls (1921-2002) in order to contextualize some of the critiques presented by communitarian authors against his work, further stressing that nevertheless communitarian critiques, Rawls takes history seriously in the elaboration of his theory.

**Key words:** John Rawls. Philosophy. Politics.

Antes de passar à questão de fundo da articulação entre história e filosofia na obra do filósofo americano John Rawls (1921-2002), creio que uma rápida abordagem sobre alguns aspectos de sua teoria é necessária não somente para aqueles que não conhecem sua obra, mas também para destacar elementos que – espero – tornarão mais claro o ponto que gostaria de abordar.

Com a clareza de estilo escrito que caracteriza toda sua obra, Rawls explica assim seu objetivo em *Uma Teoria da Justiça* (1971), obra que o alçou à categoria de filósofo incontornável para a filosofia política na segunda metade do século XX:

---

<sup>1</sup> Texto apresentado em 20 de novembro de 2014 na *VI Jornada de Pesquisa em Filosofia - a pesquisa filosófica: desafios epistemológicos, éticos e políticos*, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da UFPI.

“Talvez eu possa explicar o meu objetivo principal neste livro da seguinte forma: em grande parte da filosofia moral moderna, a teoria sistemática predominante tem sido alguma forma de utilitarismo. Um dos motivos para isso é que o utilitarismo foi adotado por uma longa linhagem de brilhantes escritores, que construíram um corpo de pensamento verdadeiramente impressionante em seu alcance e refinamento. (...) Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Desse modo, espero que a teoria possa ser desenvolvida de forma a não mais ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam, muitas vezes consideradas fatais. Além disso, essa teoria parece oferecer uma explicação sistemática alternativa da justiça que é superior, ou pelo menos assim considero, ao utilitarismo dominante da tradição. A teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza. Na verdade, devo abdicar de qualquer pretensão de originalidade em relação às visões que apresento. As principais idéias são clássicas e bem conhecidas. Minha intenção foi organizá-las em uma estrutura geral através da utilização de certos recursos simplificadores, de modo que toda a sua força pudesse ser apreciada.”<sup>2</sup>

O propósito de apresentar uma teoria alternativa ao utilitarismo permanece inalterado mesmo depois que Rawls realiza algumas mudanças em sua teoria durante as décadas de 1970 e 1980.

Percebe-se, então, que, ao lançar sua grande obra, Rawls estaria ingressando em um debate estritamente analítico, criticando a abordagem de uma tradição filosófica que, segundo ele mesmo diz, dominou o cenário da filosofia política por, pelo menos, cerca de um século. Essa “impressão” de que Rawls tenha sido um filósofo estritamente analítico - e que durou, pelo menos, até a década de 1990 e, em algumas interpretações, até hoje - tem sua razão de ser, além disso, devido à forma pela qual Rawls elabora seu contrato social “generalizado e elevado a uma ordem mais alta de abstração”. Ao imaginar uma situação ideal de estabelecimento do contrato social e das normas ou princípios que dele derivariam, Rawls busca inspiração em Immanuel Kant (1724-1904):

A ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem

<sup>2</sup> Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. XXI-XXII.

como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.

Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção de bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mas ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. (...)

Na medida do possível, o único fato particular que as partes conhecem é que a sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que possa decorrer disso. Entretanto, considera-se como um dado que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana. Elas entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana.<sup>3</sup>

Para aqueles que têm alguma familiaridade com o estilo de argumentação da tradição analítica, sobretudo em filosofia moral, trata-se de um verdadeiro *experimento do pensamento*.

Mas qual o resultado, então, desse procedimento de abstração? Segundo Rawls, dadas as condições de equidade da posição original, dois princípios de justiça seriam escolhidos:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença).<sup>4</sup>

Independentemente das importantes mudanças realizadas em sua teoria ao longo das décadas de 1970 e 1980, que tornam Rawls o “filósofo do pluralismo”, a estrutura argumentativa básica de seu procedimento contratualista hipotético permanece praticamente a mesma. Esse é o ponto, então, para compreendermos não

<sup>3</sup> Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, pp. 146-148.

<sup>4</sup> Rawls, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60.

só as críticas feitas a Rawls logo após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, mas também para entender de que forma, por exemplo, os chamados filósofos comunitaristas<sup>5</sup> têm um argumento crítico praticamente incontornável sobre o núcleo da teoria rawlsiana e sua concepção de pessoa.

Alasdair MacIntyre, por exemplo, inicia sua incontornável obra *Depois da virtude* fazendo uma espécie de paródia dos experimentos mentais da filosofia analítica. Para tal, oferece um exemplo desse tipo de exercício mental: suponhamos que tenha ocorrido uma catástrofe ambiental no mundo e os dados das ciências naturais tenham se perdido com a destruição de laboratórios, equipamentos, livros e a morte de cientistas. O ensino de ciências teria sido abolido pelo partido que toma o poder após a catástrofe. Muitos anos depois, haveria uma reação contra essa situação, e um grupo de pessoas tentaria retomar o estudo das ciências naturais, mas o que restaria seriam apenas fragmentos das teorias, desconexos entre si. Com esses retalhos científicos, teorias que antes pertenceram a épocas distintas passariam a ser analisadas com o mesmo peso de validade para tentar responder às mesmas questões. Seria um estado de desordem da linguagem das ciências naturais, no qual um acordo tornar-se-ia impossível devido à incompatibilidade das premissas de cada teoria.

Depois de apresentado esse experimento mental, MacIntyre afirma que, por mais absurdo que possa parecer, ele descreve exatamente a mesma situação na qual se encontra nosso panorama moral *real* contemporâneo. Não há acordo moral possível, ao menos nas democracias contemporâneas, por exemplo, sobre questões como aborto, guerra justa e sistema universal de saúde porque usamos teorias historicamente desconexas para dar respostas a questões contemporâneas. Recorremos a teorias cujas premissas são absolutamente incompatíveis porque pertencem a épocas históricas diferentes. O acordo, então, torna-se impossível.

O que está por trás dessa hipótese ilustrada por MacIntyre e de sua comparação com o funcionamento da moralidade contemporânea?

---

<sup>5</sup> Os principais autores comunitaristas são Charles Taylor, com *As fontes do self* (1989), Alasdair MacIntyre, com *Depois da virtude* (1981) e *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (1988) e Michael Sandel, com *Liberalismo e os limites da justiça* (1998).

Nossa capacidade de usar a linguagem moral, de nos deixar conduzir pelos raciocínios morais, de definir nossas interações com o próximo em termos morais é tão fundamental ao modo como nos vemos a nós mesmos, que até imaginar a possibilidade de nossa incapacidade racional nesses aspectos é pedir uma mudança, na nossa visão do que somos e fazemos, que seria difícil de realizar. Mas já sabemos duas coisas sobre a hipótese que são inicialmente importantes para nós, se quisermos realizar tal mudança de perspectiva. Uma delas é que a análise filosófica não nos ajudará. No mundo real, as filosofias predominantes na atualidade, analítica e fenomenológica, serão impotentes para detectar as desordens do pensamento e da prática da moral, da mesma forma que foram impotentes diante do caos das ciências no mundo imaginário. Contudo, a importância desse tipo de filosofia não nos deixa tão desprovidos de recursos, pois um dos pré-requisitos para a compreensão do estado confuso atual do mundo imaginário era entender sua história, uma história que foi preciso escrever em três estágios distintos. O primeiro estágio foi aquele em que as ciências naturais floresceram, o segundo foi aquele em que sofreram a catástrofe, e o terceiro foi aquele em que foram resgatadas, mas em forma danificada e confusa. Repare-se que essa história, por ser uma história de declínio e queda, obedece a um modelo. Não é um relato neutro em termos valorativos. As formas da narrativa, sua divisão em estágios, pressupõe modelos de realização e fracasso, de ordem e desordem. É o que Hegel chamava de história filosófica e aquilo que Collingwood considerou existir em todos os relatos históricos bem-sucedidos. Portanto, se procurarmos recursos para investigar a hipótese que expus acerca da moralidade, por mais esquisita e improvável que possa parecer para o leitor, devemos procurar saber se é possível encontrar no tipo de filosofia e de história proposto por escritores como Hegel e Collingwood – por mais diferentes que sejam um do outro, é claro – recursos que não podemos encontrar na filosofia analítica ou fenomenológica.”<sup>6</sup>

A crítica, então, como já podemos antever, diz respeito a uma certa abordagem, realizada tanto pela filosofia analítica quanto pela teoria liberal,<sup>7</sup> a respeito de quem seria o sujeito, o *self*, das sociedades democráticas. Michael Sandel resume muito bem o problema da teoria liberal:

Esse liberalismo diz, em outras palavras, que o que torna uma sociedade justa não é o seu *telos* ou propósito ou fim, mas precisamente sua recusa em fazer uma escolha prévia entre propósitos e fins. Em sua constituição e em suas leis, a sociedade justa procura promover uma estrutura na qual seus cidadãos podem perseguir seus próprios valores e fins, consistente com uma liberdade semelhante para os outros.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> MacIntyre, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001, pp. 16-17.

<sup>7</sup> A teoria liberal baseada em duas ideias fundamentais: direitos individuais não pode ser sacrificados em nome do bem geral e os princípios de justiça não podem ter como premissa qualquer concepção de bem.

<sup>8</sup> Sandel, Michael J. “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”. In *Political Theory*, Vol. 12, No. 1. (Feb., 1984), p. 82.

Posto isso, chego ao meu objetivo principal: mostrar que Rawls, com sua teoria do liberalismo político, ocupa um lugar mais nuançado na tradição da filosofia política contemporânea e não pode ser lido como simplesmente um herdeiro da tradição analítica na filosofia política, como se estivesse apenas apresentando e debatendo argumentos sem recorrer à história. Isso ocorre – e esse é o meu ponto – porque o que poderíamos chamar de “Rawls historiador” é um aspecto de sua obra que tardou a vir a público.

Estamos tratando, portanto, do que considero ser um equívoco em leituras “descontextualizadas” de Rawls que, como disse, está na própria cronologia da publicação de suas obras. É somente em 2000, dois anos antes de sua morte, que são publicadas suas *Lectures on the History of Moral Philosophy*<sup>9</sup> e, somente em 2007, suas *Lectures on the History of Political Philosophy*.<sup>10</sup>

Como os títulos indicam, as duas obras reúnem, respectivamente, conferências de Rawls sobre a história da filosofia moral e sobre a história da filosofia política. Trata-se da compilação de seus cursos ministrados na Universidade de Harvard ao longo de sua carreira acadêmica na instituição, de 1962 a 1991, abordando as teorias morais de David Hume (1711-1776), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), e as teorias políticas de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), John Stuart Mill (1806-1873), Karl Marx (1818-1883), Henry Sidgwick (1838-1900) e Joseph Butler (1692-1752).

Como se vê pela diversidade de autores, Rawls, ao longo da elaboração de sua própria teoria política, esteve em permanente diálogo com os clássicos ocidentais do pensamento moral e político. O material, ainda pouco utilizado no Brasil, constitui uma das melhores compilações de textos introdutórios sobre os autores abordados.

---

<sup>9</sup> Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000. Em português: Rawls, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>10</sup> Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. Em português: Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Não entrarei, agora, na abordagem da leitura que Rawls faz de cada um desses autores. Meu objetivo, aqui, é enfatizar o modo pelo qual Rawls entende que deva ser feita filosofia política. Suas observações sobre qual seria a função da filosofia política e de que modo devemos abordar a história do pensamento político ajudam a mostrar, por exemplo, que a clássica oposição entre filosofia analítica e filosofia continental não faz o menor sentido quando se trata de pensar questões políticas em termos filosóficos.

A abordagem de Rawls, assim, é o que eu chamaria de “humilde”. Para ele, a filosofia política, quando discute questões fundamentais para sociedades democráticas, evidentemente tem como alvo todos os cidadãos que vivem sob esse regime. A consequência disso, portanto, é que não é possível que o tema seja abordado por “especialistas” e nem de forma não acessível ao público em geral. Seguindo a ideia de respeito ao pluralismo democrático, também não é possível o recurso a verdades fundamentais e, conseqüentemente, à carga de autoridade que isso implicaria. A filosofia política teria como função apenas despertar a reflexão sobre nossas instituições políticas.

Para tanto, a ferramenta da filosofia política são os textos clássicos da área:

A expressão “filosofia política” só pode significar a tradição da filosofia política; e, em uma democracia, tal tradição é sempre obra conjunta dos autores e seus leitores. Esse trabalho é conjunto porque são os autores e leitores conjuntamente que produzem e apreciam as obras de filosofia política com o passar do tempo, cabendo sempre aos leitores decidir se devem incorporar as ideias desse grupo em instituições básicas da sociedade.<sup>11</sup>

A única autoridade presente nessa abordagem, portanto, é a “autoridade da razão humana”, e não a do especialista. Mas nem ela, entretanto, é suficiente:

... A autoridade da razão humana é um tipo muito especial de autoridade. Isso porque o sucesso do apelo de um texto de filosofia política é resultado de um juízo coletivo, feito no decorrer do tempo, no âmbito da cultura geral de uma sociedade, à medida que os cidadãos individualmente, um por um, julgam esse tipo de texto como digno de estudo e reflexão. Nesse caso, não há autoridade no sentido de um órgão público, tribunal ou corpo legislativo autorizado a ter a palavra final ou mesmo emitir juízos com poder

<sup>11</sup> Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 2.

---

probatório. Não cabe a organismos oficiais nem a organismos sancionados por antigos costumes e práticas validar o trabalho da razão.<sup>12</sup>

Fica claro, assim, que Rawls entende que só é possível fazer filosofia política se ela estiver estritamente vinculada ao que ele chama de “política do cotidiano da democracia”. O trabalho da razão, em um sentido platônico, é insuficiente para realizar qualquer avanço na área. A filosofia política só tem sentido se, ao longo do tempo e na prática democrática, tornar-se parte da cultura geral de fundo da sociedade. É através dela que serão discutidas publicamente questões como o papel da pessoa e do cidadão, o peso da liberdade e da igualdade, o conceito de justiça e de distribuição etc. São os valores políticos fundamentais que estruturam as sociedades democráticas, seja através de textos legais como a Constituição, seja através de práticas incorporadas socialmente, que constituem o objetivo de abordagem da filosofia política.

### Conclusão

Para o filósofo norte-americano, parte da tarefa da filosofia política em sociedades democráticas, portanto, será dialogar com textos e autores que, de alguma forma, ajudaram a moldar os valores dessas sociedades. A forma pela qual Rawls aborda esses autores e textos constitui, em si, para além de sua própria teoria, uma excelente contribuição para a interpretação das ideias políticas. No “Prefácio da organizadora” das *Conferências sobre a história da filosofia moral*, Barbara Herman reproduz um longo trecho no qual Rawls comenta em detalhes a maneira pela qual entende ser a tarefa interpretativa da filosofia política:

Ao dar aulas, digamos, sobre Locke, Rousseau, Kant, ou J. S. Mill, sempre procurei fazer especialmente duas coisas. Uma era propor os seus problemas como eles mesmos os viam, dada a sua compreensão de tais problemas em seu próprio tempo. Citei com frequência a observação de Collingwood de que “a história da teoria política não é a história de diferentes respostas a uma mesma questão, mas a história de um problema que se modifica com maior ou menor constância, cuja solução se modifica com ele. [...] A segunda coisa que eu procurava fazer era apresentar o pensamento de cada escritor naquela que eu considerava a sua forma mais

---

<sup>12</sup> Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 3.

forte. Levei a sério a observação de Mill em seu exame de [Alfred] Sidgwick: “Uma doutrina não é julgada até que seja julgada em sua melhor forma.” Eu não dizia, ao menos não intencionalmente, o que pensava que um escritor deveria ter dito, mas antes o que o escritor de fato disse, sustentado pelo que eu via como a interpretação mais razoável do texto. O texto deveria ser conhecido e respeitado, e sua doutrina apresentada em sua melhor forma. Deixar o texto de lado me parecia ofensivo, um tipo de fingimento. Se me afastasse dele – não há nisso nenhum mal – eu tinha de dizê-lo. Dar aula desta maneira, eu acreditava, tornava as opiniões de um escritor mais fortes e convincentes, e objetos mais dignos de estudo.

Sempre pressupus que os escritores que estudávamos eram muito mais espertos que eu. Se não fosse, por que eu desperdiçava meu tempo e o tempo dos alunos estudando-os? Se via um erro em seus argumentos, supunha que estes escritores também o teriam visto e teriam por certo se ocupado dele. Mas onde? Eu procurava por sua saída, não pela minha. Por vezes sua saída era histórica: em sua época a questão não precisava ser levantada, ou não surgiria, e não poderia, pois, ser prolificamente discutida. Ou havia uma parte do texto que eu negligenciara, ou não lera. Partia do princípio de que jamais havia erros manifestos, ao menos não erros que tivessem importância.

Ao fazer isso, seguia o que Kant diz na *Crítica da razão pura* em 1866, a saber, que a filosofia é uma mera ideia de uma ciência possível e em parte alguma existe *in concreto*: “Não podemos apreender filosofia; pois onde está ela, quem a possui e como a podemos reconhecer? Podemos apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão, de acordo com seus princípios universais, em certos ensaios de filosofia realmente existentes, reservando sempre, contudo, o direitos da razão de investigar, confirmar ou rejeitar esses princípios em suas próprias fontes.” Assim, aprendemos filosofia moral e política – ou, em verdade, qualquer parte da filosofia – estudando os modelos, aquelas individualidades insígnies que fizeram estimadas tentativas de filosofar; e, se temos sorte, encontramos um caminho para ir além deles...

O resultado foi que eu relutava em levantar objeções aos modelos; pois isso é demasiado fácil e deixa escapar o que é essencial. Entretanto, era importante apontar as dificuldades que aqueles que posteriormente tomaram parte na mesma tradição procuraram superar, ou indicar visões que aqueles de outras tradições consideravam equivocadas...

(...) Ao lecionar, é essencial tentar transmitir aos alunos, através de nosso discurso e da nossa conduta, um tanto dessa noção e do porquê dela. O que só pode ser feito se considerarmos o pensamento do texto com seriedade, como digno de honra e respeito. Isso pode por vezes ser um tipo de reverência, ainda que nitidamente distinto da adulação ou de uma aceitação acrítica da autoridade do texto ou do autor. Toda filosofia verdadeira busca uma crítica justa e depende da continuidade do juízo público reflexivo.<sup>13</sup>

Um autor, aqui, foi mencionado como modelo a ser seguido tanto por Alasdair MacIntyre quanto por Rawls: o historiador e filósofo inglês Robin George Collingwood (1889-1943), cuja obra clássica, publicada postumamente, é *The Idea of*

<sup>13</sup> Rawls, John. *História da Filosofia Moral*, pp. XVII-XIX.

---

*History* (1946, edição revisada em 1993). Collingwood tornou-se a referência incontornável, em língua inglesa, para a filosofia da história.

Com esse método interpretativo inspirado em Collingwood, Rawls não só esclarece dúvidas sobre a contextualização história de sua própria teoria, sem a qual fica difícil concebê-la, mas também acaba por mostrar como é difícil pensar a reflexão política a partir da modernidade – e, conseqüentemente, a reflexão política contemporânea – sob dois aspectos indissociáveis: a abstração filosófica em relação a princípios, por um lado, e a necessidade incontornável de uma interpretação histórica de autores e obras políticas que moldaram e continuam a moldar nossa concepção acerca dos valores fundamentais das democracias liberais. É essa síntese de racionalidade filosófica abstrata e contextualização histórica que caracteriza, para o bem e para o mal, a forma mais interessante, atualmente, de pensar as sociedades democráticas contemporâneas.

### Referências

COLLINGWOOD, Robin George. **The Idea of History**. Eastford: Martino Fine Books, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Bauru: EDUSC, 2001.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Lectures on the History of Moral Philosophy**. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SANDEL, Michael. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". In **Political Theory**, Vol. 12, No. 1. (Feb., 1984)

\_\_\_\_\_. **Liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. São Paulo: Loyola, 1997.

---

Doutor em Filosofia pela PUCRS  
Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ  
E-mail: waltervaldevino@gmail.com