

FILOSOFIA MORAL E TEORIA DA JUSTIÇA: APROXIMAÇÃO ENTRE DEONTOLOGISMO PROCEDIMENTAL E TELEOLOGISMO SUBSTANCIAL

MORAL PHILOSOPHY AND THEORY OF JUSTICE:
APPROACH BETWEEN PROCEDURAL DEONTOLOGISM AND SUBSTANTIAL TELEOLOGISM

Sales Pinheiro *
Chiara Costa **

RESUMO

Este trabalho defende, à luz da filosofia moral presente na obra *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, a possibilidade de convergência entre a deontologia procedimental e o teleologismo substancial em duas perspectivas: dentro da própria lógica rawlsiana, na qual haveria uma complementaridade entre o justo e o bem, conforme exposto por Denis Silveira, e na ótica da ética kantiana reivindicada por Rawls, a qual, segundo Gustavo França, possui estrutura teleológica. Demonstra-se a possibilidade de superação do embate subjacente nessa filosofia moral, enfrentado por Rawls, entre o universalismo (liberal) e o particularismo (comunitarista). Como base na pesquisa bibliográfica como metodologia, afirma-se que a busca legítima e autônoma dos indivíduos pelos bens que entendam valiosos coaduna-se com os bens e deveres devidos à comunidade, conforme a racionalidade prática da ética da virtude elucidada por Cruz Prados. Isso pode representar uma contribuição para a concretização da justiça igualitária pretendida por Rawls.

PALAVRAS-CHAVE: deontologismo; teoria da justiça; ética da virtude; metafísica realista.

ABSTRACT

This work on the moral philosophy present in the work *Theory of Justice* by John Rawls, known as procedural deontology, defends the possibility of convergence between substantial teleologism from two perspectives: within Rawlsian logic itself, in which there would be a complementarity between the fair and the well, as exposed by Denis Silveira; and by the Kantian ethics claimed by Rawls which, according to Gustavo França, has a teleological structure. It demonstrates the possibility of overcoming the conflict underlying this moral philosophy that takes place between universalism (liberal) and particularism (communitarian) faced by Rawls. Using bibliographical methodology, it is stated that the legitimate and autonomous search of individuals for the goods they deem valuable is consistent with the goods and duties due to the community, according to the practical rationality of virtue ethics elucidated by Cruz Prados and this can represent a contribution to the realization of the egalitarian justice intended by Rawls.

KEYWORDS: deontologism; theory of justice; virtue ethics; realistic metaphysics.

* Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Centro Universitário do Pará (CESUPA). Doutor em Filosofia pela UERJ. Mestre em Filosofia pela PUC-RIO. E-mail: vvspinheiro@yahoo.com.br.

** Mestranda em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA). Advogada do Banco da Amazônia, em Belém. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Filosofia do Direito. E-mail: chiaradesousacosta@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

De acordo com Denis Silveira (2007), a teoria de justiça de John Rawls situa-se no *intermezzo* entre o deontológico procedimental e o teleológico substancial, o que aproxima a ética rawlsiana da crítica comunitarista. Esse aspecto de divergência da filosofia moral aparentemente insuperável moveu Rawls a recorrer ao deontologismo que ele creditou a Kant justamente para opor-se à ética teleológica, cujo arquétipo do século XX concentrava-se no utilitarismo, caracterizado pela identificação da moral à finalidade de promover o bem-estar da maioria. Um tipo de teleologismo que justificava a desatenção às minorias cujo interesse causasse desconforto ou diminuição de satisfação ao corpo social.

Com efeito, Rawls buscou soluções para equilibrar bens individuais e coordenação social estruturando sua teoria com o fim de proporcionar aos seus membros a busca singular e diversificada dos bens que entendessem valiosos em conformidade com os princípios de justiça equitativos previamente estabelecidos. A perspectiva dicotômica das teorias éticas levou Rawls a interpretar o justo e o bem como independentes, consistindo o deontologismo no dever de prioridade daquele sobre este¹.

Este trabalho, adere às críticas rawlsianas ao utilitarismo, porém, defende, por outro lado, a arregimentação conjunta das categorias ético-filosóficas – teleologismo e deontologismo. Salienta-se que, na estrutura argumentativa de Rawls, é possível reconhecer, tanto nas premissas quanto nas conclusões, a presença de ambas as teorias, enfatizando-se haver um deontologismo menos forte do que foi anunciado ou pretendido por Rawls. Seja porque a defesa de uma teoria puramente procedimental e vazia de conteúdo substancial não é capaz de sustentar a base ética do edifício político-jurídico de uma sociedade ordenada, seja porque o recurso filosófico utilizado – a ética kantiana – não corresponde à descrição rawlsiana de autonomia sem que lhe imponham distorções que desfiguram o original.

Esta investigação acompanha a linha dos pensadores da filosofia moral, para quem a rejeição de uma dessas teorias parece pouco satisfatória, ou mesmo impossível, entendendo eles, portanto, ser apropriado “salvaguardar os princípios morais e, ao mesmo tempo, os fins ou os resultados relacionados à sua aplicação” (ABBAGNANO, 2018, p. 280).

¹ “Na justiça como equidade o conceito de justo antecede o de bem” (RAWLS, 2016, p. 490).

A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica, principiando-se pelas críticas comunitaristas às premissas da tradição liberal descritas por Roberto Gargarella (2008) e pela crítica elaborada por Alfredo Cruz Prados (2006), que traça o caminho da ética dos deveres à ética política, expondo uma ética com base em virtudes. Analisa-se, na sequência, a conclusão de Denis Silveira (2007) de que a ética utilizada por John Rawls, na obra *Uma Teoria de Justiça* especialmente na sua exposição sobre a psicologia moral dos sujeitos envolvidos na posição original e na sua teoria fraca do bem, apresenta-se como uma dialética entre ambas as filosofias, e o bem e o justo seriam, então, conceitos complementares e não contrários. Por fim, recorre-se ao estudo de Gustavo França (2018), para quem a fórmula da humanidade de Kant é o paradigma de aplicação dos seus princípios morais, que, a definir um fim obrigatório para a ação humana de estrutura necessariamente teleológica, mostra uma teoria igualmente substancial e teleológica não obstante os aspectos deontológicos presentes.

1 CRÍTICAS COMUNITARISTAS ÀS PREMISSAS DA TRADIÇÃO LIBERAL

Segundo Roberto Gargarella (2008), as principais críticas do comunitarismo ao liberalismo igualitário retomam, em alguma medida, as posições hegelianas e kantianas², cuja raiz divergente está na dicotomia das éticas adotadas na abordagem da relação do ser humano com sua comunidade. O deontologismo de Kant foca determinados deveres universais que prevaleceriam a qualquer contingência, de modo que a autonomia da ação vincula-se estreitamente a certos imperativos universais desligados de fatores particulares. Hegel, por sua vez, “defendia que a plena realização do ser humano derivava da mais completa integração dos indivíduos em sua comunidade” (GARGARELLA, 2008, p. 137). O indivíduo hegeliano está imerso em um determinado meio, inserido em um contexto inescapável.

Um ponto importante para compreender as divergências teóricas e as consequências práticas das éticas deontológica (como na visão liberal rawlsiana) e teleológica está na crítica comunitarista à concepção de pessoa, que se constitui como tal por nascer inserida em um

² Este é um ponto de partida pertinente, mas Gargarella (2008) ressalta que a teoria comunitarista afigura-se de uma complexidade tal que mesmo a homogeneidade teórica dessa tradição restringe-se à crítica que faz ao liberalismo. Há, internamente, divergências contundentes, especialmente no que diz respeito à concepção de justiça, porém, as várias correntes compartilham entre si o desacordo acerca da ideia de justiça rawlsiana. Este trabalho reflete neste tópico a crítica de dois autores comunitaristas citados por Gargarella (2008): Michael Sandel e Alasdair MacIntyre.

determinado grupo, imersa em “práticas sem as quais deixaríamos de ser quem somos [...]. A identidade de cada um [...] é definida em boa parte a partir do conhecimento de onde a pessoa está situada, quais são suas relações e compromissos” (GARGARELLA, 2008, p. 140).

Sandel (2017, p. 204), não obstante anotar que “a teoria de justiça de Rawls é a proposta mais convincente de uma sociedade equânime já produzida pela filosofia política americana”, aponta para uma visão empobrecida do ser humano presente nessa teoria, criticando a distância estabelecida entre o ser humano e seus próprios fins por situar o “eu” antecedente a eles. Não é verdade que as pessoas escolhem os seus fins vitais distanciados delas, nem que os escolhem a partir de si mesmas (de forma autônoma e individual). As pessoas descobrem seus fins a partir do reconhecimento de quem são, o que implica uma visão alargada de onde estão inseridas.

Da visão deontológica decorre outra crítica a uma característica eminentemente liberal referente à suposta neutralidade do Estado. Um *ethos* liberal é marcado pela falta de incentivo ao compromisso com a cidadania e com os deveres voltados para a vida pública, como a adoção de certas práticas ou tradições comunitárias que contribuem para o bem da comunidade – a criação de espaços e fóruns de debates para fomentar a discussão coletiva e o compartilhamento de informações e de conhecimentos de interesse público, por exemplo. O Estado deveria estar interessado na postura ética de seus cidadãos, pois a indiferença e a neutralidade fomentam a falta de compromisso político e concorrem para a impossibilidade ou o insucesso do autogoverno desejado e de qualquer projeto político comum.

A falta do reconhecimento de profundos vínculos entre os indivíduos e a comunidade afasta-os, desassocia-os, formando um abismo entre a esfera pública e a privada. Ressalte-se que há uma forte preocupação na teoria liberal com a proteção do indivíduo, por meio de certos direitos invioláveis e universais, que são vistos não como bem comum e compartilhado, mas sobrepostos a qualquer comunidade. Essa lógica é equivocada e deixa a sociedade em estado de guerra iminente indefinidamente. A lógica comunitarista salienta, por outro lado, que os direitos próprios devem ser defendidos em consonância com a sociedade e não à custa dela.

Nesse mesmo sentido, Gargarella (2008) anota a oposição de MacIntyre ao atomismo liberal, apontando o caráter arbitrário do debate moral contemporâneo, que ele denomina “emotivista”, indicando como raiz dessa ideologia o Iluminismo. Com efeito, as discussões sobre a moral são maculadas com razões pessoais sem uma razão prática com uma estrutura articulada

e clarividente que demonstre a objetividade dos bens humanos. As discussões morais na sociedade liberal, sob o pretexto de pluralismo, tentam reverter a visão do outro, conformando-a com as próprias preferências.

Assim, a recuperação do papel fundamental da moral na sociedade tem como premissa necessária a readmissão da ideia de finalidade, o que implica a identificação e a exclusão do emotivismo e da filosofia abstrata que tornam o debate irracional, emocional e egocêntrico, impedindo o verdadeiro diálogo.

Sobre a concepção de justiça, os comunitaristas opõem-se à teoria de justiça de John Rawls, enfatizando e criticando a assertiva desse autor de que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais. Sobre isso, Sandel é contundente ao afirmar que a justiça é secundária à comunidade, porque o vínculo comunitário vem primeiro. É a partir do valor da comunidade que a justiça edificará sua estrutura. Sandel afirma que o liberalismo igualitário admite a lógica da prioridade da justiça porque os membros da comunidade desconhecem-se uns aos outros, ou desconhecem seus respectivos fins, sendo inviável, sem esse conhecimento, coordenar ações políticas a partir exclusivamente do bem comum quando ausente a referência de finalidade ou se a perspectiva adotada é puramente idealista, abstrata.

2 A ÉTICA DAS VIRTUDES E O *ETHOS* POLÍTICO

2.1 A teleologia inerente à razão prática e a instrumentalidade da norma.

No capítulo terceiro da obra *Ethos y polis*, Alfredo Cruz Prados (2006) trata sobre a “ética da virtude e a ética política”, antecipando que a perfeição ética é o tema da própria ética, que, por sua vez, ocorrerá dentro de um *ethos*³ político.

Para pensar na ética própria dos membros de uma comunidade política, o caminho aristotélico deve ser tomado com atenção, já que, para o estagirita, a excelência da vida humana refletia-se em ser cidadão, sendo apropriado expandir esse conceito para compreender a ética humana nos seus mais variados aspectos, permanecendo, de todo modo, o desafio de

³ O termo *ethos*, de origem grega, designa neste contexto a ética do corpo social que se perfaz no conjunto de hábitos enraizados que formam o caráter humano, exercendo um papel de espírito animador das práticas, dos princípios e das normas. É um meio de conhecimento não proposicional que se dá por conaturalidade.

compreender como se dá a realização da própria ética política, pois as demais articulam-se necessariamente com esta.

Para isso, o ponto de partida adotado por Cruz Prados (2006) é a perfeição ética em geral, pois o exame da estrutura interna dessa excelência funcionará nos seus variados desdobramentos. Daí Cruz Prados (2006) adotar a ética das virtudes e a sua relação convergente com o dever, visto que as éticas teleológica e deontológica são entendidas como solidárias: “A ética da virtude inclui no seu centro as noções de lei e dever. E a ética deontológica incorpora também o conceito de virtude. Porém, apesar disso, existem diferenças [...] entre o modo de entender a relação entre essas noções” (CRUZ PRADOS, 2006, p. 147, tradução nossa).

A solidariedade envolvida na relação entre a ética do dever e a ética das virtudes não exclui as suas diferenças que se tornam especialmente visíveis quando levadas a cabo singularmente, pois suas consequências têm significativo alcance. A começar pela centralidade da norma na ética deontológica como definidora da vida moral, do que resulta que o bem humano é parametrizado pelo seguimento de tal norma. Essa premissa procedimental adotada no pensamento liberal, como o de Rawls, exclui um ideal de perfeição porque a definição de meta implicaria uma violação da liberdade do sujeito para poder eleger seu plano de vida. Contudo, Cruz Prados (2006) indaga se um “contrato” social fictício, materializado em leis e em constituições, responderia à legitimidade das normas, ou seja, se justificaria o seu conteúdo. Com diferentes versões, uma possível resposta liberal consistiria na afirmação do indivíduo como ser autônomo que pode elaborar (para si mesmo e para os outros) normas justificáveis racionalmente.

Constata-se que essa perspectiva liberal parece ter subjacente uma determinada visão do ser humano que traz consigo, de forma inata, uma excelência moral que o capacita a abster-se de paixões primárias, e que considera como racional a aplicação da “regra de ouro” – fazer e desejar aos outros o mesmo que faria e desejaria a si próprio. Cruz Prados (2006) ressalta que reside nesse sujeito um *ethos* perfeito, um caráter de dever moral fundamental que o habilita a criar normas justificáveis. Disso decorre a conclusão de que a ética deontológica reconhece a necessidade de virtude; trata-se, porém, de uma virtude de valor instrumental, pois, nessa concepção, a ação moral identifica-se como obediência à norma e o caráter virtuoso visa cumprir a norma:

A virtude é o que os [os seres humanos] capacita a cumprir a lei com precisão e pontualidade. Nisso reside a diferença radical. É ilustrativo que o empenho para evitar uma justificação “instrumentalista” – teleológica da lei – conduza a uma valoração instrumentalista da virtude: do que constitui o bem substantivo em uma ética teleológica (CRUZ PRADOS, 2006, p. 149, tradução nossa).

Para a ética da virtude, ao contrário, o foco não é o agir em si, mas o como agir. Logo, o caráter ético não se concentra na ação, mas no agente. É apropriada a ilustração aristotélica segundo a qual não se nomeia justo alguém que agiu pontualmente com justiça, mas aquele que, tendo por hábito essa prática, o faz com satisfação. Nesse sentido, a ética do estagirita não se dirige para o que deve ser feito, mas diz respeito às condições éticas que são próprias do homem: prudência, fortaleza, coragem, temperança, generosidade, amizade, incontinência, vício, brutalidade. Cabe reconhecer quais características humanas devem ser buscadas e tomadas por hábito e quais devem ser evitadas. Justamente por isso, lembra Cruz Prados que, para Aristóteles, a ética diz respeito ao conhecimento das ações humanas e do caráter do agente, ou seja, dos vícios e das virtudes que sobressaem dos bons ou dos maus hábitos.

A ação é o meio pelo qual se perfectibiliza o agente. Atingir vitoriosamente a linha de chegada (como cumprimento da lei) confere o reconhecimento da excelência à ação do corredor. Contudo, em que pese a gratificação do resultado, no campo ético, é o próprio percurso a ideia presente na virtude, é na ordem interior com que o corredor percorre o trajeto que reside o centro da ética. A relação entre a ação externa e os mobilizadores internos da vontade é vista numa junção intrínseca.

Assim, se vida ética se move para a excelência virtuosa, a lei, como recurso da política ordenadora e eminentemente pedagógica, deve mobilizar-se para essa finalidade. A lei exerce uma função propedêutica, instrumental, pois, ainda que o sujeito seja inicialmente movido pelo cumprimento da lei, a plenitude do seu agir está no agir virtuosamente, mesmo que seja por inclinação ou conaturalidade⁴.

⁴ Conhecimento por conaturalidade é o acesso a um determinado conhecimento pelo meio não proposicional, como hábitos, costumes. Para exemplificar, cita-se o uso imposto pela lei do cinto de segurança pelos passageiros e motoristas de veículos automotores particulares; incorporada ao dia a dia dos sujeitos, essa prática passou a ser um hábito facilitador da compreensão de proteção da vida (que é um bem humano substancial).

2.3 A impossibilidade da ética do dever como métrica da ação moral

Segundo Abbagnano (2018), Kant reinterpreta o finalismo negando sua segunda tese⁵ – a que compreende que a explicação dos fenômenos é causal. Desse modo, para Kant, a autonomia racional implica agir sem qualquer inclinação sensitiva, afastando os prazeres ou a meta de realização pessoal da conduta moral porque, para ele, a conduta moral concentra-se no dever. A vontade pessoal é redimensionada para a vontade da lei em sua forma pura. Intenciona Kant opor-se tanto à ausência de critério predefinido do emotivismo quanto à métrica de satisfação pessoal do utilitarismo, buscando fundamentos racionais desprovidos de paixões – entendidas como extrínsecas ao agir humano.

Entretanto, para a ética das virtudes de que trata Cruz Prados (2006), a moralidade na conduta humana não está na ausência de apetites, mas na ordenação deles conforme a razão prática. Retirar da ação a inclinação reta implica retirar a própria virtude. Agir moralmente realiza no agente uma intrínseca docência por conaturalidade, ou seja, o sujeito é constantemente transformado pelas próprias ações que internaliza no seu ser. A finalidade da ação é o próprio agente, que, por esse meio, atualiza ou não suas potencialidades. De outro modo, a ética do dever representa o desvio, ou a desnecessidade de maturidade, como se o agente não se conectasse com o seu próprio interior, que se aprimora com a ação, mas está sempre na imaturidade de agir por algo externo a ele: “A ética do dever vem a ser a ética da permanente imaturidade moral, a ética do incontinente perpétuo” (CRUZ PRADOS, 2006, p. 154, tradução nossa).

Segundo Cruz Prados (2006), a proposta kantiana de agir pela lei seria, em última análise, agir sem motivos; nesse diapasão, uma vez que não há ato desprovido de desejo, fica sem explicação plausível como se moveria a vontade na direção dos imperativos categóricos, abstendo-se de si mesma. Na verdade, pode-se dizer que é irracional uma ação sem motivo, pois sem fins os atos carecem de sentido lógico. “[...] a pergunta: Por que temos de cumprir a lei, nosso dever? tem – e necessita – uma resposta. E a resposta é que a lei dita nosso bem. Isso

⁵ Kant rejeita a tese teleológica de que a explicação de qualquer evento do mundo consiste em aduzir o fim para o qual se dirige esse evento, isto é, o fim para o qual se direciona um evento consiste na sua própria explicação. Assim, “o juízo teleológico é reflexivo, não determinante, ou seja, não apreende um elemento constitutivo das coisas, mas um modo subjetivo de representá-las: subjetivo porque inevitável para o homem” (ABBAGNANO, 2018, p. 534).

significa que a lei ou o dever não são a razão última da ação moral, mas constituem apenas uma razão secundária e derivada” (CRUZ PRADOS, 2006, p. 172, tradução nossa).

Sobre a relação entre os fins últimos e a deliberação quanto aos meios, serve de exemplo a arte médica, na qual se traça a diferença entre alguém que domina bem uma arte (a medicina) e quem atua virtuosamente: o médico bom e virtuoso (que tem perícia nessa arte). O médico não delibera se vai ou não curar porque o desejo de curar é espontâneo. Na verdade, apenas o médico não virtuoso deliberaria em torno dos fins. Essa argumentação visa demonstrar a unidade das virtudes e a unidade entre elas e a prudência. No exemplo do médico, ressalta-se que não é a mera habilidade médica que identifica a virtude, mas a prudência que está em deliberar bem (não sobre os fins, mas sobre os meios para alcançá-los)⁶.

Está na relação circular entre virtude e prudência a excelência prática da virtude autêntica, ou seja, a virtude é condição necessária para a prudência (hábito da boa deliberação), a qual é necessária para que a inclinação ou o apetite da felicidade, da *eudaimonia*, almejada no ato, seja uma autêntica virtude compreendida na sua intenção e na perfeição da ação exterior. “Dizer que a virtude ordena-se para a ação perfeita equivale a dizer que a virtude ordena-se para a felicidade. Somos virtuosos para sermos felizes” (CRUZ PRADOS, 2006, p. 169, tradução nossa).

2.4 O amor-próprio e o caráter social da moral como fundamentos da supremacia da ética política

A ação altruísta – a benevolência para com os concidadãos – não exclui o amor-próprio, mas o pressupõe. A questão delicada para a reflexão moral não reside no fim último (o quê), mas na maneira pela qual ele será perseguido (como). Longe de ser uma característica necessariamente egoísta (não se trata propriamente de amor-próprio, mas de amar-se em desordem), a felicidade é o fim natural último do agir humano que, no virtuoso, contempla necessariamente o amor a si mesmo da melhor forma, e essa forma é a raiz do amor aos outros.

Considerando o convívio comunitário, a medida da qualidade moral do autoamor do agente tem por parâmetro a condição de ser membro de uma comunidade, nisso reside uma condição subjetiva, da qual a objetividade será o bem comum. A realização humana integral

⁶ “[...] la prudencia, como hábito de la buena deliberación, es necesaria para que la inclinación o apetito del bien constituya una auténtica virtud” (CRUZ PRADOS, 2006, p. 164).

contempla os bens humanos para si e para os demais, posto que se trata de bens que o ser humano compartilha pela sua própria humanidade.

Assim, o bem perseguido individualmente será sempre um bem que os demais membros compartilham, pois será um bem próprio por ser comum. A moralidade (virtude) encontra-se no bem que guarda a característica de ser concreto e imediato, sob um aspecto do sujeito, e universal e mediato sob o ponto de vista da comunidade, mas é sempre um bem próprio de ambos e não um ante o outro. Sem a referência a um bem comum, a moral está ausente, porque toda moral configura-se socialmente.

No mesmo sentido, uma lei política é expressão do bem comum e não de um bem individual ou de um grupo determinado, pois está no bem comum a fonte de toda obrigação: os bens ou finalidades dos outros não são a fonte que pode obrigar uma pessoa com relação às outras. “O que pode obrigar-nos não é nem um bem alheio nem um bem próprio particular; é só o bem comum: um bem que é próprio sem ser particular ou exclusivo” (CRUZ PRADOS, 2006, p. 178, tradução nossa). Com efeito, só estamos obrigados por aquilo que podemos vir a desejar virtuosamente. Esse bem comum é a autoridade da qual decorre todo poder legítimo. Por isso, a lei tem de expressar o motivo de atuar segundo essa medida:

A lei, para ser autêntica, não pode expressar só a medida da ação, mas há de expressar também o motivo de atuar segundo essa medida. De nada serve estabelecer a medida do justo se carecemos de um motivo para dar essa medida. E, como o homem atua necessariamente por amor a si mesmo, ou seja, desejando o bem próprio, esse motivo só pode ser o bem comum, não o bem próprio dos outros. Aquele que age materialmente, conforme a medida legal, porém sem desejar o bem comum – sem virtude –, atua por seu bem próprio particular (CRUZ PRADOS, 2006, p. 179, tradução nossa).

Portanto, considerando esses pressupostos, afirma Cruz Prados (2006) que toda moral tem o aspecto social e comunitário como característica intrínseca. É à vida em comunidade que a moral, como medida do agir, diz respeito. As normas morais obrigatórias despontam como exigências práticas de fazer algo em comum, ou seja, são definidas pelo bem comum de que participamos, frisando-se que o fim da ação em comum é a felicidade, essa é a razão para nos termos unido em comunidade.

Dessa maneira, o homem virtuoso emerge como um membro excelente de uma comunidade que aprecia o bem comum como seu e age de forma excelente na atividade que

constitui o bem comum, que é a vida em comunidade. O aspecto social é fundamental, pois adota-se como antropologia ética a natureza humana como relacional, e a moralidade está intimamente condicionada por este dado: é por ser social que o humano é moral.

Considerando que o bem mais excelente é a finalidade da ciência política – porque cuida não do bem pessoal, mas do bem comum, necessitando produzir, como diz Aristóteles, “um certo caráter moral nos cidadãos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 65), ou seja, torná-los capazes de ações virtuosas –, cabe reconhecer a supremacia da ética política.

A política é o *ethos* supremo por duas razões: primeiro porque configura um *ethos* (a *pólis* é um *ethos*) e segundo porque é necessário que integre as ações éticas sob pena de evaporar-se na divisão e na fragmentação de suas partes. Portanto, a comunidade política é um *ethos* e não mera técnica de organização social.

3 ENTRE O MODELO DEONTOLÓGICO/TELEOLÓGICO E PROCEDIMENTAL SUBSTANCIAL: A SOLUÇÃO RAWLSIANA

Denis Silveira (2007) entende que há na teoria de Rawls aspectos teleológicos a indicar uma complementaridade entre o justo e o bem, ajustando a intrínseca relação entre o procedimental e o substancial na justiça como equidade.

Com efeito, a obra *Uma teoria da justiça* (RAWLS, 2016) pode ser vista como uma resposta contrária ao utilitarismo. Contudo, o teleologismo utilitarista enfrentado por Rawls difere da racionalidade prática própria da teoria clássica finalística de matriz aristotélico-tomista, conforme interpretação dos comunitaristas citados e de Cruz Prados, exposta anteriormente. De fato, a aproximação da teoria da justiça como equidade e de outros modelos teleológicos é possível porque o deontologismo rawlsiano é relativo e, como apontado por Silveira (2007, p. 174), pressupõe “elementos teleológicos, como, por exemplo, o consequencialismo”.

Esse consequencialismo apontado por Silveira refere-se à afirmação de Rawls de que, entre as instituições sociais, a justiça é a virtude mais importante e configuradora da estrutura básica da sociedade. Sob essa lógica, a justiça seria então a finalidade a ser alcançada e o parâmetro para as diversas configurações institucionais distribuidoras de recursos, direitos e deveres na sociedade. Assim, alicerçado numa teoria de contratualismo abstrato, o consenso hipotético dar-se-ia entre pessoas livres e racionais que, numa situação original de igualdade,

estariam preocupadas em promover seus interesses no seio de uma sociedade entendida como empreendimento cooperativo – mais uma vez, o finalismo subentendido.

Dois princípios deveriam estar necessariamente presentes na posição original: 1) a igualdade entre as pessoas autônomas e racionais, que implica igual critério de distribuição de direitos e deveres; 2) as desigualdades sociais e econômicas decorrentes das diferentes habilidades e contingências experienciadas pelas pessoas. Esses princípios terão como métrica de justiça o máximo benefício para todos, particularmente para os menos favorecidos nesta sociedade, o que é denominado princípio da diferença.

Ante a pergunta sobre o que levaria as pessoas a recusarem outros princípios de origem utilitária para definir as bases da associação que visam empreender, Silveira (2007, P. 176) enfatiza a anterioridade de uma ética das virtudes de modo que a negação aos princípios utilitários decorre da afirmação do princípio da diferença que é um “pressuposto de uma ética das virtudes, que considera a igualdade dos seres humanos como pessoas éticas”.

De fato, no Capítulo VII de *Uma teoria da justiça*, Rawls (2016) aborda a questão da psicologia moral e do sentimento de justiça como forma de preparação para a estabilidade própria da organização política de uma justiça como equidade. Trata-se da premissa que torna os valores sociais, o bem da comunidade e o bem individual harmônicos entre si enquanto alicerces da teoria da justiça. Para Rawls (2016), nas circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada a justiça e o bem são congruentes.

Somente de acordo com os princípios de justiça, algo pode ser considerado bom moralmente, mas a própria definição de justiça precisa apoiar-se em uma definição prévia de bem, o que será considerado uma “teoria fraca do bem”, e visa garantir as premissas dos bens primários imprescindíveis para se chegar aos princípios da justiça.

Portanto, na posição original, estão presentes uma teoria do bem que justifica a preferência racional das partes pelos bens primários e a própria ideia de racionalidade⁷. Ante essa psicologia moral, os princípios de justiça poderão ser convencioneados; e nela pode ser encontrada a operação finalística da razão prática sem a qual as ações humanas não seriam inteligíveis.

⁷ De acordo com Rawls (2016), os bens primários mais importantes são o autorrespeito e a autoconfiança no próprio valor. Dessas premissas, decorre a conclusão de que, na posição original, as partes devem tentar garantir sua liberdade e seu autorrespeito.

Nesse sentido, para explicar o que seria um plano de vida racional, primeiramente Rawls (2016) discorre sobre os conceitos de bom e ruim, considerando a finalidade do objeto avaliado e a utilidade que se espera dele para determinada pessoa e sob determinadas circunstâncias (por exemplo, um bom relógio é o que marca o tempo com precisão, um bom rio é aquele que oferece boas condições para remar). Uma máxima a ser extraída dessa observação é a racionalidade de procurar os meios mais eficientes para atingir determinado objetivo. Rawls (2016) examina, portanto, nas ações, a operação racional presente na deliberação humana que se dá em torno dos bens perseguidos.

Dessa operação principiológica do agir humano, extrai-se a racionalidade, não se definindo diretamente, a partir dessa conclusão, porém, o que seria bom moralmente: “O conceito de racionalidade em si não serve de fundamento adequado para o conceito de justo” (RAWLS, 2016, p. 499). Para o conceito de bem moral, seria preciso acrescentar os princípios de direito e de justiça, ou seja, para que o bem no sentido de racionalidade seja aplicado ao sentido de valor moral, é necessária uma teoria das virtudes que exsurge do que seja justo esperar que as pessoas desejem umas das outras com base em um ponto de vista (e em um critério de valoração) adequado, do que se conclui que a teoria das virtudes pressupõe o princípio do justo.

Um plano de vida seria racional se ajustado aos princípios da escolha racional. O plano de vida individual é aquele que pode ser eleito entre várias possibilidades que orbitam em torno do eixo da escolha racional, não havendo um plano de vida valorado como melhor do que outros. A crítica ao projeto racional de uma pessoa só pode ser feita demonstrando-se que ele transgredir os princípios da escolha racional ou que essa escolha se deu com base em desconhecimentos de fatores importantes.

Pode-se afirmar que os bens primários (liberdades e oportunidades, renda e riqueza, e sobretudo o autorrespeito) são necessários para a estruturação e a execução dos planos racionais de vida; por isso, são desejáveis e explicados pela teoria fraca do bem⁸ presente na posição original da qual serão deduzidos os princípios do direito e da justiça. O desafio, porém, é desenvolver a teoria fraca para convertê-la na teoria plena por via da posição original, o que se dá

⁸ A teoria fraca do bem abrange a concepção de bem como racionalidade, em conjunto com os fatos gerais sobre os desejos e as capacidades humanas, suas fases características e exigências de nutrição, o princípio aristotélico e as necessidades de interdependência social, pois a vida em sociedade é um empreendimento cooperativo.

em Rawls (2016), parece-nos, de um modo arbitrário ou não facilmente justificado, mas não será objeto deste trabalho.

O que importa salientar até aqui é que, na teoria de Rawls (2016), os princípios de justiça decorrem de uma moral compartilhada por todos os sujeitos; configura-se explícita uma certa universalidade mobilizadora dos princípios de justiça que serão provenientes de consenso e servirão de parâmetro para os planos de vida individuais.

Portanto, como sublinhado por Paul Ricoeur, a teoria deontológica rawlsiana “não é desprovida de perspectivas teleológicas, pois na posição original, embora não se saiba sobre sua concepção de bem, já se sabe que os indivíduos preferem ter mais bens sociais em relação a ter menos” (RICOEUR, 1990, p. 557 apud SILVEIRA, 2007, p. 177). Mais contundentemente, verifica-se que os princípios de Rawls (2016) fundamentam-se não só numa concepção de bem, mas também numa certa compreensão da vida humana na qual é possível estabelecer compromissos e obrigações entre os sujeitos, havendo uma concepção delimitada da antropologia da pessoa e dos bens perseguidos numa operação da razão prática.

Essas premissas inserem determinado conteúdo substancial no esquema formal (deontológico) de Rawls, de modo a concluir pela complementaridade entre o justo e o bem e a congruência harmônica entre direitos individuais e direitos da coletividade⁹¹⁰. Afirma Silveira (2007, p. 187):

Os princípios de justiça são deontológicos (universais), porém, uma forte característica teleológica é identificada [...] operando uma concepção de justiça política que reconcilia a liberdade dos modernos (autonomia privada) com a liberdade dos antigos (autonomia pública), levando em consideração as condições particulares (contingentes) de uma sociedade democrática.

Com efeito, quando se destaca a diferença substancial entre a legitimidade procedimental das instituições políticas e a justiça, que é um valor moral, fica ressaltado que o procedimento do

⁹ A análise de Silveira (2007) aproxima a teoria de Rawls daquilo que foi considerado fragilidade segundo a concepção comunitarista, demonstrando seu aspecto teleológico. Essa análise funciona também como objeção a outras interpretações que associam a justiça como equidade a mais uma versão da teoria utilitária, identificando na escolha dos princípios da justiça presentes na posição original o desejo racional de satisfação individual.

¹⁰ A aparente dicotomia entre éticas deontológicas e teleológicas redundava numa consequência estéril na política, que impossibilita o alcance do conteúdo real e concreto de valores substantivos necessários a um edifício político sustentável. Assim ressalta Kymlicka (2006, p. 3): “quanto mais profundamente sondamos estes debates políticos, mais intratáveis eles se tornam, pois não nos resta nada além de recursos conflitantes a valores fundamentais e, por fim, antagônicos”.

qual emana o ordenamento jurídico (direito como ordenamento jurídico positivo) não pode autofundamentar-se: necessita de um fundamento moral racionalmente condizente com as exigências da dignidade da pessoa humana.

4 ANÁLISE CRÍTICA DA APROPRIAÇÃO DA ÉTICA KANTIANA POR RAWLS

Gustavo França (2018) faz parte do grupo de autores que questiona a interpretação da ética kantiana por Rawls por reduzi-la a um procedimentalismo puro e à construção individual livre (cercada por princípios balizadores) denominado construtivismo ético.

Apresentando uma perspectiva realista da teoria de Kant, França (2018) traz como um primeiro ponto elucidativo de sua investigação os conceitos primaciais do autor alemão de lei natural e de lei positiva. Na teoria kantiana, a lei positiva deve necessariamente ser precedida de uma lei natural a fim de consubstanciá-la de legitimidade, ou seja, pode-se conceber “uma legislação externa que contivessem somente leis positivas, mas nesse caso ainda assim uma lei natural teria que precedê-la, o que estabeleceria a autoridade do legislador (isto é, sua autorização de obrigar outros mediante sua escolha)” (KANT apud FRANÇA, 2018, p. 67).

Assim, um primeiro ponto que põe em xeque a interpretação da teoria kantiana como vazia de conteúdo substancial e eminentemente procedimentalista é a conceituação da lei natural por Kant compreendida como fundamento da lei positiva e não criada pela razão. A razão reconhece a lei natural; portanto, não poderiam ser os princípios de justiça (aceitos e criados pelos indivíduos na posição original) os fundamentos dos bens humanos. São necessários princípios anteriores a essa fundação para nortear a ação construtiva. Portanto, não corresponde à teoria kantiana aceitar que o fundamento último da moralidade e de nossas ações deriva de uma escolha, pois “Um ato de vontade só pode fornecer uma justificação se estiver baseado em razões objetivas anteriores, que, conseqüentemente, não podem ter sido objeto de escolha” (FRANÇA, 2018, p. 79).

É válida a retomada que França faz do *factum* da razão na teoria de Kant, que, para ele, significa a capacidade humana de perceber a lei moral a partir da observação atenta do modo como a razão as prescreve nos indivíduos, da análise objetiva do modo como nossos juízos morais funcionam, sem a objeção das motivações sensíveis. Assim, a liberdade – um elemento

incondicionalmente humano – é um dado da lei moral reconhecida pela razão (não derivado de um consenso). Chama-se *factum* da razão porque não é derivado de dados precedentes.

Ressalte-se que tal *factum* não decorre do empirismo, mas encontra-se no domínio da razão pura, que passa a ser essencialmente legislativa. Importa frisar que “o mundo normativo, o mundo da razão, se compõe primariamente de dados a respeito de como as coisas são, anteriores à atividade da razão e constitutivos de sua própria essência” (FRANÇA, 2018, p. 81). O dever não é decorrência direta do ser.

Verifica-se que a epistemologia e a antropologia kantiana afastam-se de uma interpretação construtivista do tipo rawlsiana, primeiro porque o *factum* descrito acima, embora contenha elementos fenomênicos da realidade em sua descrição, é objetivo, compondo a própria natureza dos seres racionais; segundo, porque a ideia de liberdade em Kant implica a submissão da liberdade aos ditames da razão enquanto lei natural e não abstraída de um consenso.

Não é possível admitir a exclusão de leis morais que fazem parte da própria constituição da natureza humana. Resulta disso que a compreensão dos imperativos categóricos pressupõe o conhecimento da própria humanidade e o reconhecimento de elementos que lhe são inerentes, anteriores a qualquer deliberação.

Quanto à independência do plano sensitivo em relação às determinações da razão, salienta França (2018, p. 83):

Kant não rejeita os modelos éticos baseados no bem porque são excessivamente “independentes” em relação ao homem, mas ao contrário, porque se aproximam demasiadamente da natureza humana [...]. A ética kantiana não se restringe ao fenomênico das coisas humanas, e ao buscar aquilo que se aplica universalmente a todo o ser racional, se caracteriza bem mais distintamente como um racionalista tradicional do que como um construtivista.

A autolegislação de que trata Kant implica a ação moral caracterizada exatamente pela natureza racional correspondente à essência do ser, ou seja, ao que é universal, e não pelas características empíricas ligadas às contingências. Verifica-se que a autonomia não é um princípio individualista, distanciando-se tanto de uma concepção negativa de liberdade (não intervenção do Estado e dos indivíduos) quanto de uma concepção material (obtenção de meios para ter liberdade de escolher planos de vida).

O sentido da autonomia está em submeter-se unicamente à dignidade da lei moral presente na razão, independentemente das variadas circunstâncias que lhe sejam ou não favoráveis. Daí França enfatizar que, “quanto maior a capacidade do indivíduo de constranger-se internamente, maior é o seu grau de liberdade” (FRANÇA, 2018, p. 84).

Importa fazer uma distinção entre máxima e leis: a máxima trata da estrutura racional que fundamenta a ação humana, conferindo-lhe inteligibilidade, consiste na atividade individual, um princípio subjetivo e variável; as leis, por sua vez, estão no plano do universal objetivo.

Feitas essas considerações, compreende-se que os imperativos categóricos funcionam como a possibilidade de acesso das máximas, como princípios subjetivos, a uma lei objetiva, estendida a todos os seres racionais. Assim, a investigação moral é pertinente para perquirir se a diretiva de vida pessoal de um sujeito pode ser adequadamente concebida como uma lei universal.

Há fins, bens, que são objetivamente perseguidos pela razão, atuando a verdade prática (diferentemente da verdade teórica) normativamente sobre os fatos da realidade, ordenando-os conforme seu conteúdo. Essa imposição do conteúdo normativo sobre a realidade empírica não funciona como causa eficiente das normas morais (sendo aquilo que as cria), mas funciona como reconhecimento, ou seja, como causa formal porque a moralidade é parte constitutiva da própria razão humana, essência de sua natureza abstrata geral. Daí concluir-se que, em suma, a autonomia kantiana corresponde a uma autonomia da razão, em que o eu particularizado dirige sua ordenação interna para submeter-se aos comandos racionais, que são a expressão da natureza humana em seu estado mais sublime.

Por fim, cabe ainda nestas breves anotações sobre o tema tocar num ponto crucial: a fórmula da humanidade em Kant. Essa anotação permite asseverar que o imperativo categórico não representa um procedimento vazio de conteúdo para parametrizar máximas particulares, mas fundamenta-se naquilo que convém à natureza humana, naquilo que lhe é objetivamente próprio.

De fato, Kant revela que as formulações do imperativo categórico são equivalentes. Segundo França (2018), Rawls negligenciou aquela cujo conteúdo representa o núcleo interpretativo da ética kantiana, podendo-se afirmar que é a segunda fórmula – expressa na ação que considera sempre a pessoa como fim em si mesma – a chave de leitura dos princípios morais em Kant, os quais, por sua vez, definem um fim obrigatório para a ação humana, cuja estrutura é

essencialmente teleológica, capaz de conferir inteligibilidade à ação, e cuja máxima persegue as finalidades necessárias aos deveres concretos.

A humanidade – a dignidade humana – é, portanto, o fim que se consubstancia no próprio imperativo categórico. Esse fim perseguido pela razão prática como fim último caracteriza-se por ser absoluto e não mensurável. A vontade dirigida pela razão sempre vai buscar a plena realização, o que mais se adapta às potências da natureza humana.

Portanto, em Kant, os critérios formal e substancial estão presentes. Diferentemente da anterior afirmação de Cruz Prados (2016), a felicidade para Kant não é afastada, mas compreendida de forma diversa de Aristóteles (cuja ideia de felicidade está na própria realização da natureza humana de forma plena – a *eudaimonia*). O conceito kantiano de felicidade não é o fundamento da ética, não por ser irrelevante, pois é inclinação natural de todo ser humano, mas porque se relaciona com a satisfação empírica (pleno e duradouro bem-estar) e difere da realização humana integral, que é o sumo bem: a confluência da perfeição moral (virtude) e da felicidade (satisfação dos desejos empíricos).

Conclui França (2018) que o raciocínio prático rawlsiano é, na verdade, antikantiano em pontos basilares de sua teoria. O autor revela a circularidade daquele pensamento que concebe um procedimento apto a alcançar respostas por ele previamente pretendidas; afinal, o acerto das respostas encontradas está no procedimento que as visualizou e que também as legitima. Contrastando com Kant, Rawls acredita que os princípios morais substantivos podem ser aferidos por um procedimento bem delimitado que prevê uma justiça social como derivação de um consenso.

Para elucidar a diferença entre as acepções teóricas, pertinente a condição prevista por Rawls na posição original segundo a qual, uma vez tendo conhecimento de suas condições particulares, os sujeitos não estariam aptos a deliberar, estando subjacente a consideração de Rawls acerca do ser racional como aquele que jamais age contra os próprios interesses.

Então, o raciocínio prático rawlsiano pode ser traduzido na busca de meios eficientes para a satisfação de determinados interesses. Sobre isso, França (2018) recobra a defesa de Kant da justiça da pena de morte. Kant defende a justiça da medida e entende que, de posse da autonomia da razão, até mesmo um condenado seria capaz de concordar com essa regra porque o que vale aqui é o domínio da razão e não o das paixões, dos desejos contingenciais. Disso se segue que

Rawls não rejeitaria a escravidão pelo fato de que um escravo jamais concordaria em sê-lo. “Kant era contra a escravidão, mas porque ela viola a dignidade humana” (FRANÇA, 2018, p. 93). Portanto, a discordância de Kant decorreria da violação da razão universal e não da contrariedade do interesse particular.

Portanto, a razão prática kantiana, concebida em sua forma pura, sustenta-se em postulados bastante especificados acerca da natureza humana e seu desenvolvimento como realização última, sendo capaz de identificar os fins e bens objetivamente necessários para todo ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Exposta a tensão entre as éticas deontológica e teleológica referenciadas na teoria de John Rawls resultante do acento em uma das direções, destacam-se, no pensamento de Cruz Prados e de França, tanto a divergência de interpretação do aspecto substancial da teoria kantiana quanto a convergência na conclusão de que é necessária a conjunção do procedimento deontológico (dever) e do valor substancial teleológico (virtude/humanidade) com a prevalência lógica deste sobre aquele, uma vez que se está diante de instrumento-meio e substância-fim.

Fica evidenciado, na exposição da ética das virtudes de Cruz Prados (2006) e nas aproximações feitas por Silveira (2007), que a limitação de uma teoria de justiça procedimental deve-se à necessidade de uma compreensão prévia do bem ou dos bens que a sociedade compartilha, dos ônus e bônus que deve distribuir e dos direitos e deveres que deve estabelecer.

Silveira não parte da ética na qual Rawls preferiu alicerçar-se, mas da teoria sistematicamente analisada, inferindo da construção rawlsiana que guarda menos procedimentalismo do que enuncia porque, sem um conteúdo substancial, as ações humanas seriam ininteligíveis. Daí a irracionalidade das instituições que partem dessa premissa.

A própria definição de justiça de Rawls apoia-se em uma definição prévia de bem, considerado na “teoria fraca do bem”, cuja finalidade é garantir as premissas acerca dos bens primários imprescindíveis para se chegar aos princípios da justiça. Logo, na posição original, está presente uma noção teleológica para que as escolhas provenientes tenham inteligibilidade e justifiquem a preferência racional das partes pelos bens primários e pela própria ideia de racionalidade. É ante essa psicologia moral que os princípios de justiça poderão ser

convencionados. A gênese deontológica de Rawls pressupõe a análise finalística das ações humanas na operação intelectual da racionalidade prática, e essa ação tem por parâmetro a excelência.

Nota-se, nas críticas dos comunitaristas, a ênfase no indivíduo situado, a preocupação com a realização humana é desconexa da comunidade à qual ele pertence. Para os comunitaristas, o bem comum está além da adaptação dos sujeitos ao parâmetro das preferências individuais. Por outro lado, o liberalismo rawlsiano tem como cerne de preocupação as preferências racionais dos indivíduos e a proteção desses indivíduos contra os interesses da comunidade que possam, de alguma forma, restringir arbitrariamente sua liberdade.

Concluimos que é necessário observar as raízes mais profundas do embate entre o universalismo (liberal) e o particularismo (comunitarismo) de acordo com uma noção substancial do bem comum que não abdica de equacionar os direitos do indivíduo como seres singulares e autônomos e as exigências da vida em comunidade – que são, em última análise, a medida da própria liberdade, a qual, por sua vez, não será bem compreendida sem uma visão complexa dos seres humanos a contemplar tanto seus aspectos essenciais, que os leva a bens universais, quanto seus aspectos contextuais, sabendo-se que seus direitos e deveres estão situados numa determinada comunidade política.

Mostra-se evidente que é necessário que o caráter instrumental esteja a serviço do que é substancial. Por isso, afirmamos que, se a ética da vida quotidiana se move para a excelência virtuosa, a lei, como instrumento da política ordenadora e intrinsecamente pedagógica, mobiliza-se para aquele *telos*.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ARISTÓTELES. **Da alma**. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.

CRUZ PRADOS, Alfredo. **Ethos y polis**: bases para una reconstrucción de la filosofía política. 2. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

FRANÇA, Gustavo da Encarnação Galvão. **As apropriações kantianas de Rawls**: uma análise do construtivismo ético. 2018. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **O banquete, Fédon, Sofista e Político**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 4. ed., rev. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Coleção Justiça e Direito).

SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. 23. Ed. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 169-190, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000100012>. Acesso em: 2 dez. 2020.