

A crítica de MacIntyre à teoria da justiça de Rawls

José João Neves Barbosa Vicente *

Data de submissão: 2 out. 2010

Data de aprovação: 24 out. 2010

Resumo

Este artigo traz para o debate, no âmbito da filosofia política, a discussão entre Liberalismo e Comunitarismo travada, basicamente, durante a década de 80, no contexto da filosofia anglo-saxônica. O empreendimento proposto aqui destaca em especial, a crítica elaborada por MacIntyre em sua obra *Depois da virtude* e dirigida à teoria da justiça de Rawls, como exposta em sua obra *Uma teoria da justiça*.

Palavras-chave: Liberalismo; comunitarismo; comunidade; indivíduo; justiça.

Abstract

This article brings to debate in political philosophy the discussion between Liberalism and Communitarianism occurred primarily during the decade of 80's, in the context of Anglo-saxon Philosophy. The project proposed here emphasizes in particular the critique developed by MacIntyre in his book *After virtue* addressed to Rawls' theory of justice as expounded in his book *A theory of justice*.

Keywords: Liberalism; Communitarianism; community; individual; justice.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), aluno especial do Doutorado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor assistente de Filosofia no Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CFP/UFRB).

No âmbito da filosofia política, os nomes de MacIntyre e Rawls estão associados ao debate entre Comunitarismo e Liberalismo¹ travado, basicamente, durante a década de 80, dentro do contexto da filosofia anglo-saxônica sem deixar, no entanto, de se enraizar também, na grande tradição filosófica européia: os comunitaristas são herdeiros de Aristóteles, Hegel e da tradição republicana da Renascença como, por exemplo, Maquiavel; os liberais são herdeiros de Locke, Hobbes, Stuart Mill e Kant.

Seguindo os estudos de Van Parijs (1997, p. 205-228) e Delacampagne (2001, p. 119-135) é possível recordar, de um modo geral, alguns pontos principais desse debate. Os comunitaristas desconfiam da moral abstrata, têm simpatia pela ética das virtudes e uma concepção política com um amplo espaço para a história das tradições. O indivíduo deve ser considerado membro inserido numa comunidade política de iguais e, para que possa existir um aperfeiçoamento da vida política na democracia, devem existir formas de comportamentos que ajudem a enobrecer a vida comunitária; os liberais partilham a idéia de liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança frente à ameaça de um Estado paternalista. Defendem, dentro da perspectiva hobbesiana, a idéia de que a política está desprovida de significação moral, que o Estado não é mais do que um instrumento destinado a assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos numa determinada sociedade contratualista. Já na linha de Kant, consideram que o Estado tem uma função moral autêntica e que transcende as considerações pragmáticas ou naturalistas. Neste artigo, no entanto, não será analisado a totalidade do debate liberalismo / comunitarismo, mas apenas as críticas de MacIntyre² dirigidas a *Uma teoria da justiça*, de Rawls (2000), expostas em sua obra magna, *Depois da virtude* (2001).

Em 1971, com a publicação da obra *A theory of justice*, “talvez a obra mais influente da filosofia moral e política produzida no século XX” (Smith, 2009, p. 205), Rawls, que denominou a sua própria teoria de “justiça como

¹ Comunitarismo: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Will Kymlicka e Michael Walzer. Liberalismo: John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmare.

² Nascido em Glasgow, na Escócia, Alasdair MacIntyre é considerado uma das maiores autoridades no campo da ética na atualidade. Suas críticas dirigidas à esterilidade da ética moderna e, em particular, à perspectiva individualista liberal, fazem dele um comunitarista ético.

equidade”, tenta dar sentido à noção de justiça buscando uma base universalmente aceita, capaz de assegurar a legitimação dos valores e normas no intuito de possibilitar a fundamentação racional da lei. Com base nos principais pressupostos da sua teoria (1. convicção de que a totalidade dos recursos é menor do que a procura; 2. existência de desacordo sobre as concepções do bem defendidas pelos indivíduos; e 3. reconhecimento de que todos os membros da sociedade são indivíduos racionais e razoáveis, capazes de formular concepções de bem e de desenvolver um “sentido de justiça”), ele retoma a filosofia do contrato social, da fundação da sociedade como produto de um acordo entre seus membros acerca do modo “justo” de viver em comum – contrato que constitui a base “moral” de uma sociedade democrática. A sociedade, a que ninguém tem a obrigação de aderir, é definida como um sistema eqüitativo e voluntário de cooperação entre vários indivíduos.

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como contrato que introduz uma sociedade particular ou estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a idéia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governos que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios de justiça eu chamarei de justiça como equidade. (Rawls, 2000, p. 12)

A teoria do contrato social de Rawls fundamenta-se numa posição hipotética em que os indivíduos atuam sob um “véu de ignorância” (Rawls, 2000, p. 146-152) e são racionalmente animados por seus próprios interesses – é a “posição original”³ (Rawls, 2000, p. 127-200). Eles devem, também, entrar em acordo sobre um sistema de cooperação. No entanto, como desconhecem o lugar que ocuparão nesse sistema, cada um deles considera a possibilidade pior, em outras palavras, o caso em que ocupará uma posição inferior. A partir daí, Rawls explica que cada um desses indivíduos adota uma estratégia em que para o jogador que não tem certeza

³ A teoria da “Posição Original”, como observou Kolm (2000, p. 234-251), serve para justificar a teoria da justiça de Rawls.

de ganhar a melhor jogada consiste em assegurar-se de que o pior resultado será o melhor possível; ele minimiza, deste modo, suas perdas máximas, ou ainda, maximiza suas perdas mínimas – é a famosa “estratégia do máximo” inspirada na teoria dos jogos.

Em virtude da “estratégia do máximo”, na “posição original” nascem os princípios básicos da justiça: liberdade e diferença. De acordo com o primeiro princípio, os indivíduos empenham-se em estabelecer o âmbito de liberdade mais vasto possível, que seja ao mesmo tempo compatível com uma liberdade semelhante para todos. Cada um irá dispor assim da maior liberdade compatível com a liberdade alheia. O segundo princípio, o da diferença, justifica as desigualdades. Rawls dirige aqui severas críticas à teoria utilitarista que ignora as desigualdades, confunde justiça com maximização do bem – estar social e admite, assim, que o sacrifício de um indivíduo pode aumentar o bem – estar de todos.

Na perspectiva da teoria da justiça de Rawls, ninguém é um meio com vistas a servir a sociedade, e as liberdades civis são sempre superiores à economia. Mas as desigualdades não são necessariamente injustiças. Elas podem ser admitidas sob duas condições: as situações capazes de oferecer vantagens devem ser acessíveis a todos; a sociedade deve poder tornar os menos ricos tão ricos quanto seja possível ser, ou seja, chegar a um ponto ótimo na distribuição da renda. Nesse sentido, as únicas desigualdades admitidas por Rawls são aquelas que dão vantagens aos menos favorecidos.

Insatisfeito com a tendência em estabelecer o conceito da “filosofia moral” como um campo isolado de pesquisa e com a esterilidade da “idéia de que o filósofo moral pode estudar os conceitos de moralidade por meio de mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e os que o cercam dizem e fazem” (MacIntyre, 2001, p. 9)⁴, MacIntyre publica em 1981 a sua grande obra *After virtue* onde discute a questão do relativismo das virtudes e a relação da filosofia com a história.

Nessa discussão, ele demonstra e explica a ascensão e a queda das diferentes moralidades e defende a variedade e heterogeneidade das crenças, conceitos e práticas morais. Com uma visão pessimista da condição ética⁵ do homem contemporâneo, MacIntyre termina a sua obra dizendo que,

⁴ A crítica que faz à esterilidade da ética moderna e, em particular, à perspectiva individualista liberal, fazem de MacIntyre um comunitarista ético, profundamente preocupado com a vida boa e com o Bem.

⁵ A ética de MacIntyre é teleológica. Uma ética preocupada com a vida boa e com o Bem. O que não significa dizer que é uma ética distanciada do processo de criação das emoções e dos afetos e da dependência das circunstâncias e dos contextos culturais e sociais.

O que importa nesse estágio é a construção de forma locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade Média que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade Média passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança. Desta vez, porém, os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; já estão nos governando há muito tempo. E é a nossa falta de consciência disso que constitui parte dos nossos problemas. Estamos esperando, não Godot, mas outro – sem dúvida bem diferente – São Bento. (MacIntyre, 2001, p. 441)

Essa visão, no entanto, é minimizada pela proposta que vê no regresso à tradição aristotélica e tomista um instrumento de salvação. Pois, nessa tradição a justificação das virtudes não dependia de uma prévia justificação de regras e princípios. As virtudes eram colocadas sempre em primeiro lugar para que a função e a autoridade das regras fossem compreendidas. Uma proposta que, de acordo com MacIntyre, deve passar, necessariamente, pelo reconhecimento da necessidade de nos ligarmos a uma comunidade, com fortes laços de pertença e uma forte identidade cultural, à semelhança do que os primitivos cristãos fizeram nos primeiros séculos da nossa era.

Profundamente enraizado na filosofia de Aristóteles e de Tomás de Aquino⁶ e com forte vínculo no pensamento antiliberal, como observou Macedo (1995, p. 43; 2003, p. 67), MacIntyre nega, portanto, os valores morais da modernidade e elege como um dos principais objetos da sua crítica, a ética de Rawls que, para ele, mais não é do que um kantismo de conteúdo social e igualitário que não tem outra preocupação senão com aquilo que, na ética, pode ser formulado em termos de direitos e obrigações e que negligencia assim, todo o domínio da “virtude”. Ou seja, para MacIntyre, a teoria da justiça de Rawls possui um subjetivismo ético que opera com a idéia de um Estado neutro com respeito aos valores morais. Um Estado que garante apenas a liberdade de expressão dos indivíduos. Em outras palavras, um Estado que garante apenas a capacidade de decidir livremente e de perseguir racionalmente uma certa concepção de bem.

⁶ À noção aristotélica de erro, MacIntyre mistura o conceito tomista de pecado. Pecado é igual a erro. A verdadeira finalidade do Homem já não pode ser completamente realizada neste mundo, mas apenas no outro. Esta perspectiva percorreu todo o período da História do Ocidente, desde a afirmação do cristianismo até, pelo menos, ao Renascimento. Mas foi só com a vitória do iluminismo e da sua concepção ética individualista, a partir do século XVIII, que entrou em declínio. É essa concepção que a nova ética de MacIntyre pretende recuperar, colocando-a em diálogo quer com a concepção iluminista, na versão individualista kantiana e na versão utilitarista de Adam Smith, quer com a concepção genealógica de Nietzsche.

Para fundamentar a sua crítica à teoria de Rawls⁷, MacIntyre recorre à obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (2001), no Livro V, que trata do tema da justiça, e afirma:

Quando louvou a justiça como primeira virtude da vida política, Aristóteles o fez de maneira a sugerir que a comunidade que carece de acordo prático com relação a um conceito de justiça também deve carecer da base necessária para a comunidade política. Porém, a falta de tal base deve, portanto, ameaçar a nossa própria sociedade. (MacIntyre, 2001, p. 409)

Na nossa cultura individualista, no entanto, esse acordo é impossível. Pois, a “virtude”⁸, como constata MacIntyre, passou a ser entendida como “disposição ou sentimento” que produz no indivíduo obediência a certas normas. Em outras palavras, a justificação das virtudes depende de uma prévia justificação de regras e princípios. A consequência de tudo isso pode ser percebida com maior incidência no campo da justiça, nas controvérsias fundamentais da vida cotidiana (reivindicações com base em direito de propriedade legal contra reivindicações com base na necessidade) impossíveis de serem resolvidas racionalmente. Isso prova “que a tradição das virtudes é incompatível com características fundamentais da ordem econômica moderna e, mais especialmente, com seu individualismo, sua ganância e sua elevação dos valores do mercado a um lugar social de destaque” (MacIntyre, 2001, p. 426-427).

Essas controvérsias, no entanto, afirma MacIntyre, poderão ser declaradas falsas caso a “filosofia analítica moral recente” apresente princípios racionais atraentes para que as partes com interesse em conflito possam apelar. Uma das declarações mais importante dessa filosofia sobre o assunto em questão, de acordo com MacIntyre, está na obra *Uma teoria de justiça* de Rawls, onde estão descritos os princípios de justiça como sendo

escolhidos por um agente racional “situado por trás de um véu de ignorância”, de modo que ele não saiba que lugar ocupará na sociedade – isto é, qual será sua classe ou seu status, quais talentos e capacidade ele

⁷ A crítica de MacIntyre em *Depois da virtude* é dirigida, simultaneamente, a Rawls e a Nozick, considerados por ele como os dois maiores teóricos da “filosofia analítica moral recente”. No entanto, para este trabalho, apenas a crítica dirigida a Rawls será analisada.

⁸ Para Tomás de Aquino, por exemplo, pensador que influenciou fortemente MacIntyre, a virtude é “a boa qualidade da mente, pela qual vivemos diretamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós sem nós” (Aquino, 1980, I-II 55). Em Tomás de Aquino, as virtudes mantêm uma conexão mais estreita do que em Aristóteles e estão encadeadas de tal modo que, quem possui uma, parece ter muitas – o que faz com que existam virtudes que pertencem ao homem segundo um estado latente – em potência.

possuirá, qual será seu conceito do bem ou seus objetivos na vida, qual será seu temperamento ou que tipo de ordem econômica, política, cultural ou social ele habitará. (MacIntyre, 2001, p. 413)

Esse posicionamento de Rawls o conduz, necessariamente, a um conceito geral: “Todos os bens sociais fundamentais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases do respeito a si mesmo – devem ser distribuídos igualmente, a não ser que a distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens seja para benefício dos menos favorecidos” (Rawls *apud* MacIntyre, 2001, p. 414).

Deixando de lado as questões relacionadas à estrutura interna dos argumentos, MacIntyre ataca a ausência de uma menção ao demérito na teoria de Rawls. Ou seja, para ele, o autor de *Uma teoria da justiça* falha ao não conceder uma posição central ao demérito nas declarações acerca de justiça ou injustiça. Rawls não conseguiu perceber, por exemplo, que quando alguém reclama em causa própria não significa apenas exigir o direito de posse do que ganhou como fruto do trabalho, mas o que ele merece em virtude de sua vida de trabalho árduo; e que também, quando se reclama em benefício dos pobres e desprivilegiados, significa que a pobreza e a privação não são merecidas e, portanto, injustificadas.

Nesses dois exemplos, que para MacIntyre refletem muito sobre o que foi dito nos debates tributários ocorridos na Califórnia, em Nova Jersey e em outros locais, fica evidente que, na vida real, o que leva as pessoas à convicção de que, de fato, estão reclamando de injustiça, e não de outro tipo de erro ou dano, é a menção ao demérito. Uma questão essencial que, infelizmente, Rawls não concedeu a devida atenção. Ele

admite que as teorias da justiça atribuídas ao bom senso a ligam ao demérito, mas antes argumenta que só sabemos o que qualquer pessoa merece depois de formular as normas da justiça (e, portanto, não podemos basear no demérito o nosso entendimento da justiça), e, em segundo lugar, percebemos que não é o demérito que está em questão afinal, porém apenas expectativas legítimas. Ele também argumenta que seria impraticável tentar aplicar noções de demérito – o fantasma de Hume caminha por suas páginas neste ponto. (MacIntyre, 2001, p. 418)

Para MacIntyre, portanto, os argumentos da tese defendida por Rawls deixam claro que, para ele, a sociedade é constituída de indivíduos com interesses próprios e particulares e, por isso, precisam reunir-se para criar normas de vida em comum. As restrições existentes são apenas aquelas impostas possivelmente por uma “racionalidade prudente”. Isso significa dizer que, para Rawls, o indivíduo está sempre em primeiro lugar em relação

Ano III, número 2, jul.-dez. 2010

à sociedade “e a identificação dos seus interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, e também é independente dessa criação” (MacIntyre, 2001, p. 419).

Mais uma vez aparece a ausência de demérito na teoria de Rawls. Uma idéia que só faz sentido apenas em uma comunidade onde o entendimento em comum tanto do bem para o homem quanto do bem da comunidade funcione como o vínculo principal. E mais, nessa comunidade, os principais interesses dos indivíduos são identificados com relação a esses bens. Definitivamente, constata MacIntyre, não é o caso da teoria de Rawls. Ele

transforma isso em pressuposto explícito de sua tese de que devemos esperar discordar de outras pessoas com relação ao que é a vida virtuosa para o homem e devemos, portanto, excluir da nossa formulação dos princípios de justiça qualquer entendimento que dela possamos ter. Só os bens nos quais todos, seja qual for sua opinião acerca da vida virtuosa, se interessam devem ser levados em conta. (MacIntyre, 2001, p. 419)

O que Rawls expressa com toda profundidade em sua teoria da justiça, afirma MacIntyre (2001, p. 420), é “o ato voluntário de indivíduos pelo menos potencialmente racionais com interesses anteriores que têm de perguntar: ‘Que tipo de contrato social com as outras pessoas me é razoável fazer?’”. Como consequência disso é a exclusão em sua teoria de uma comunidade onde a idéia de demérito pudesse servir de base para juízos acerca da virtude e da injustiça em relação às contribuições para as tarefas comuns na busca dos bens. Um conceito de justiça, para MacIntyre (2001, p. 422), “mais antigo, mais tradicional, mais aristotélico e cristão”.

De um modo geral, MacIntyre ataca os pressupostos básicos da teoria liberal de Rawls. Ou seja, a concepção “absurda” de pessoa como um indivíduo “sem laços”, sem identidade comprometida apenas com a sua escolha livre. Um projeto centrado em um indivíduo racional atomizado que se sobrepõe à sociedade e que, segundo MacIntyre, não contribui em nada com o objetivo de reconstrução da comunidade. A justiça deixou de ser uma “virtude”. “Ela consiste apenas, doravante”, como observou Delacampagne (2001, p. 125) em suas análises sobre os comunitaristas, “no respeito mecânico, pelo Estado e pelos indivíduos, de certas regras formais. É uma justiça desprovida de carne, pela qual é impossível entusiasmar-se”.

Uma ordem social, na perspectiva de MacIntyre, não se pode estabelecer, estruturar e estabilizar baseada num encontro de egoísmos. É necessário um Estado, uma comunidade política com o objetivo de assegurar a cada um, um livre desenvolvimento, promovendo os valores da tradição e encorajando os modos de vida que realizam esses valores. No

entender de MacIntyre, a idéia de Rawls, de um indivíduo racional capaz de escolher livremente o seu destino deve ser reprovada. A única maneira de entender a conduta humana é através de uma referência aos indivíduos nos seus contextos sociais, culturais e históricos.

A crítica de MacIntyre à teoria liberal de Rawls se estende, também, ao Estado e à sua ordem política. Mesmo reconhecendo que existem tarefas que somente serão realizadas por intermédio das instituições governamentais, como, por exemplo, justificar a imposição e o cumprimento das leis, a defesa da liberdade e a questão da injustiça, MacIntyre entende, no entanto, que

é preciso avaliar os méritos próprios de cada um dessas tarefas, de cada uma dessas responsabilidades. A política sistemática moderna, seja liberal, conservadora, radical ou socialista, simplesmente precisa ser rejeitada de um ponto de vista que deve lealdade genuína à tradição das virtudes; pois a própria política moderna expressa em suas formas institucionais uma rejeição sistemática dessa tradição. (MacIntyre, 2001, p. 427)

Seguindo as análises de Van Parijs (1997), pode-se afirmar que a teoria liberal da justiça de Rawls, não pressupõe apenas indivíduos sem “laços”, como mostrou MacIntyre, “mas os segrega”. Talvez a realização da preocupação de permitir a cada um perseguir sua própria concepção pessoal da boa vida nas sociedades liberais seja ainda “imperfeita”, mas isso não impede de observar as “tendências penosas que revelam as implicações profundas das teorias liberais da justiça” (Van Parijs, 1997, p. 224). A grande facilidade de mobilidade individual (geográfica, certamente, mas também social, matrimonial e política) permite que

Os membros dessas sociedades [...] são mais do que nunca deixados a si mesmos, sem laços duradouros com as comunidades nas quais nasceram, portadores de identidades frágeis, de vínculos precários, de compromissos efêmeros. E seria difícil pretender que a preocupação liberal de permitir equitativamente a todos perseguir a realização de sua concepção de boa vida (qualquer que seja a interpretação exata que propúnhamos dessa preocupação) é estranha a essa evolução. Por mais justa que possa ser, semelhante sociedade atomizada, sede de uma concorrência onipresente e de uma cooperação ocasional entre indivíduos perseguindo cada qual seus próprios fins, oferece a imagem de uma sociedade desejável? Esta não deve incluir uma dimensão comunitarista que a justiça liberal, por mais imperfeitamente realizada que seja, já solapou seriamente e que a perseguição do esforço para assegurar a “neutralidade” do Estado corre o risco de terminar por abolir completamente? Se atribuímos a essa dimensão

comunitarista mais do que uma importância marginal, não devemos conseqüentemente rejeitar como profundamente pernicioso o próprio projeto de uma teoria liberal da justiça? (Van Parijs, 1997, p. 224)

Uma sociedade onde os indivíduos perseguem seus próprios fins, não parece ser uma sociedade desejável; assegurar a neutralidade do Estado pode ser o caminho para a sua total abolição. Contra a idéia liberal de Rawls, de um sujeito autônomo, MacIntyre propõe um sujeito integrado, fruto essencialmente de uma construção social, ou seja, todo o indivíduo possui uma pertença ética – política que o liga a outros e o constitui individualmente.

Na democracia, uma discussão importante no campo da ética está diretamente ligada à participação dos membros de cada comunidade na vida pública. A teoria de Rawls defende que uma vez que os cidadãos se vejam a si mesmos como pessoas livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes convicções de bem necessitam dos mesmos bens primários, ou seja, os mesmos direitos básicos, liberdade e oportunidade, bem como dos mesmos meios destinados a todos os fins, como o rendimento, a riqueza e as mesmas bases sociais de auto-estima. Nessa perspectiva, a cidadania é entendida como capacidade de cada pessoa formar, rever e realizar racionalmente a sua definição de bem.

Para MacIntyre, no entanto, é preciso resgatar a concepção republicana cívica da política, onde a noção de bem comum está bem presente. Essa noção deverá ser anterior e independente das vontades e desejos individuais. É preciso propor uma homogeneização e uma poderosa forma de união no lugar da exacerbação das diferenças e da desencarnação. Portanto, a crítica de MacIntyre à teoria de justiça de Rawls pode ser encarada como uma discussão política de propor soluções para uma democracia que parece estar longe dos conceitos éticos.

Referências

AQUINO, T. *Suma teológica*. Porto Alegre: Sulina, 1980.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 2001.

DELACAMPAGNE, C. *A filosofia política hoje: idéias, debates, questões*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

KOLM, S-C. *Teorias modernas da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

MACEDO, U. B. *O liberalismo e justiça social*. São Paulo: IBRASA, 1995.

MACEDO, U. B. *Democracia e direitos humanos: ensaios de filosofia política*. Londrina: UEL, 2003.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

SMITH, P. *Filosofia moral e política*. São Paulo: Madras, 2009.

VAN PARIJS, Ph. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.