

Justiça: o fim do direito

Rafael Lourenço Navarro¹

Resumo: Assume-se a premissa na qual o Direito Moderno de base deontológica se dá como uma Patologia Social, uma atividade que gera disfuncionalidade institucional em uma Democracia, ao invés de cumprir sua promessa de melhoria de vida das pessoas. A razão desta característica do Direito é a anomalia normativa de se tratar questões Éticas como meros dilemas morais. Como cura de tal patologia, é oferecido um conceito de Justiça como forma de vida que promove o bem do outro. Retomando o insígnia platônico que converte *diké* em *dikaioσύνη*, a Justiça é concebida como a efetivação da liberdade social que melhora a vida das pessoas em uma sociedade e não como o produto procedimental de uma decisão com pretensão de imparcialidade. Com isso, o argumento no qual o sujeito como autor e autoridade de um Estado Democrático de Direito é fundamento da atividade jurídica é recolocado em destaque, a fim de que um Direito restituído ao uso comum se torne instrumento de efetividade democrática, negando-lhe suas características de dispositivo de dominação.

Palavras-chave: Democracia. Justiça. Filosofia do direito. Segurança jurídica. Patologia social.

INTRODUÇÃO

A questão a ser enfrentada aqui é o discurso de “direitos” que vincula necessariamente Direito e juridicidade. O tamanho do problema pode ser medido pelo vigor de uma teoria como o funcionalismo sistêmico de N. Luhmann. Em uma teoria social deste tipo a sociedade funciona em sistemas que são autoproduzidos, formalmente determinados e fechados operativamente. Sendo autopoiético, um sistema se estabelece pela eficácia social que decide a respeito de uma oposição binária. De modo sumário, o Direito só é capaz de operar dentro de um discurso que decide entre lícito/ilícito, a Economia entre lucro/prejuízo, a Política entre manutenção do poder/oposição ao poder e assim por diante. Neste modelo, um indivíduo só é capaz de agir operando um sistema de acordo com o discurso binário desse mesmo sistema. A ação individual é determinada, assim, pela execução de um papel social formalmente vinculado a um dado sistema.

Porém, uma análise social com fundamentação formal se reduz à verdade formalista, problemática para a ciência social. A fundamentação formal permite ao sistema apenas uma abertura simbólica inoperante. Todavia, uma análise que reconhece o indivíduo como um agente que converte a abertura simbólica de um sistema em fonte de eficácia social permite reconhecer anomalias normativas e a partir disso a correção das mesmas. Uma anomalia normativa consiste em um quadro social de anomia onde o discurso legitimador de cada instituição não consegue se determinar como fonte de eficácia social. Desta maneira é fundamental, para se curar a patologia social em que se tornou o Direito moderno, lembrar que:

¹ Graduado em filosofia pela PUC Minas Doutorado em direito pela PUC Minas, professor no curso de direito na UNIFEMM. E-mail: kendernavarro@gmail.com

Frequentemente, o Direito teve tão somente a função de uma legalização posterior de melhorias a que já se chegou por meio da luta, mas essa fixação estatal ocasionalmente ou não era possível, ou era desnecessária, e assim os progressos bem logrados refletiram-se apenas em modificações de costumes e práticas. O motor e o meio dos processos históricos da realização dos princípios da liberdade institucionalizada não são o Direito, ao menos não em primeiro lugar, mas as lutas sociais pela adequada compreensão desses princípios e as mudanças de comportamento daí resultantes. Por isso, a orientação das teorias da justiça contemporâneas pelo paradigma do Direito também é um equívoco; é o caso de se considerar muito mais, em igual medida, a sociologia e a historiografia, já que é inerente a essas disciplinas dirigir sua atenção às mudanças do comportamento moral cotidiano (HONNETH, 2015, p.630).

O argumento proposto neste texto é o de que o dinamismo que a historiografia e a sociologia são capazes de analisar retrospectivamente, uma teoria da justiça consistente e filosoficamente fundamentada é capaz de provocar. O que se busca é evitar o tipo de discurso que formaliza a realidade social ao reduzir a sociedade ao Direito se estabelecendo como uma patologia social. “No contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (HONNETH, 2015 p.157). Para tanto, pretende-se retomar a compreensão platônica que converte *dike* em *dikaiosyne*.

A grande diferença entre a *dikaiosynede* Platão e as prévias compreensões gregas de *dike* é a pragmática do conceito platônico (HAVELOCK, 1978, Cap. 18-19). E “para se apreciar a importância da estratégia fenomenalista do pragmatismo, deve-se primeiro considerar o desenvolvimento da ideia fundamental de que locuções de verdade são indicadores-de-força, ao invés de especificadores-de-conteúdo” (BRANDOM, 1994, p.296). *Dikaiosyne* é ação, uma excelência da psique e não somente o *cosmos* traduzido em um *nomos*. Como Sócrates argumenta, na República de Platão: “virtude é a saúde, beleza e bem-estar da psique e vício é a doença, fraqueza e deformidade da mesma” (*Republica* 444e).

Na primeira parte é argumentado que a busca por um método definitivo pelo Direito produz uma situação de anomia e o converte em patologia social. Em seguida o texto sustenta que a finalidade do Direito reside na Justiça e que a imparcialidade jurídica é um elemento que torna o Direito incapaz de alcançar sua finalidade. Na terceira parte é retomada a compreensão clássica de Justiça como *dikaiosyne*, a fim de mostrar uma compreensão adequada da finalidade do Direito democrático.

1 QUAL O PROCESSO DA JUSTIÇA?

Um sistema jurídico que opere sem considerar as razões apresentadas pelos demais sistemas sociais não é capaz de reclamar autoridade. Isto nos leva ao dilema da Justiça, exposto do seguinte modo por MacIntyre:

Não deve surpreender-nos que a resposta à questão ‘quem deve governar?’ seja muito diferente, se pensarmos em termos de bens de eficácia ou em termos de bens de excelência. Pois as pessoas que perseguem um ou outro tipo de bem concebem o sentido e o propósito da política e da pólis de modos muito diferentes. Aqueles que subordinam os bens de excelência aos bens de eficácia, se forem consistentes, compreenderão a política como uma arena na qual cada cidadão busca ao máximo alcançar o que quer, dentro das limitações impostas pelos vários tipos de ordem política, e a resposta à questão ‘quem deve governar?’ será: ‘quem quer que tenha habilidade e interesse em manter ou promover cada tipo de ordem’. O tipo de ordem que alguém promover dependerá, obviamente, dos seus próprios interesses. Deste ponto de vista, a política como estudo teórico tratará primariamente de até que ponto interesses rivais podem ser promovidos e ainda reconciliados e contidos por uma única ordem. Em oposição, para aqueles que elegem fundamentalmente os bens de excelência, a política como um estudo teórico tratará primariamente de como o respeito pela justiça concebida de modo adequado pode ser promovido, de modo a ampliar uma compreensão partilhada, assim como uma adesão aos bens da pólis, e apenas secundariamente tratará dos conflitos de interesses, especialmente à medida que possam ser destrutivos do movimento em direção a tal compreensão e adesão compartilhadas (MCINTYRE, 1991, p.50).

A proposta que parte dos bens de eficácia, ao conferir prioridade aos interesses pessoais ou de um grupo específico, aproxima-se da noção do *idiotes*. Idiota é aquele que se preocupa apenas com os seus próprios assuntos não podendo, ou não desejando, se ocupar dos assuntos da *Polis*. Idiota é, portanto, o oposto de cidadão. As diversas “bancadas” que compõem nosso parlamento representam este tipo idiota de governo que visa satisfazer os interesses de seus eleitores (entendendo por eleitores apenas aqueles que haveriam votado neles). Ignoram que uma lei que não possa ser totalizante resultará em exclusão, logo ao invés de promover a democracia o ordenamento jurídico negaria sua possibilidade. Um legislador possui a responsabilidade de criar leis igualitárias, mesmo que isso vá contra os interesses de seus “eleitores”. Sem responder a esse compromisso, a produção legislativa não possui autoridade.

Esta proposta legislativa idiota fundamenta-se numa concepção de Justiça como a heraclitiana que entende que “justiça é conflito e que tudo vem a ser de acordo com o conflito” (MACINTYRE, 1991, p.23). A justiça então é buscada em “arenas nas quais modos opostos

de crença, de compreensão e ação se contrapõem, entram em discussões, debate e, em casos extremos, guerra, como o notou acertadamente Heráclito” (MACINTYRE, 1991, p.23). A justificativa desta interpretação se dá pelo dissenso inerente ao Estado Democrático, afinal um Estado onde haja uma só voz é corretamente chamado de Ditadura. Entretanto, quanto mais frequentes e radicais forem as práticas legislativas mais diminuir-se-á a força do ordenamento jurídico, “pois a lei não possui poder de compelir obediência além da força do costume e costume apenas se forma ao longo de um grande período de tempo, daí que modificar levemente as leis existentes visando novas leis apenas enfraquece a força da lei” (ARISTÓTELES 1269a 20).

“Uma pré-condição para que os adeptos de tradições diferentes as compreendam como rivais e conflitantes é que eles sejam capazes de compreender um ao outro, relativamente bem” (MACINTYRE, 1991, p.397). Isso significa que o dissenso próprio da democracia e resultante de concepções diferentes de mundo precisa ser reconhecido e tratado como tal se se pretende reconhecer a autoridade dos vários autores em um Estado democrático. Isto implica em rejeitar uma noção difundida no âmbito jurídico de que o Direito constitui a mediação de um conflito de vontades.

Por exemplo, a resposta de um libertário como Nozick e de um comunista como Marx à questão “quem deve ficar com os frutos de seu próprio trabalho” é formulada nos mesmos termos, a saber, cada pessoa tem direito a desfrutar do que produz. A disparidade entre as propostas destes dois autores é radical o bastante para que não seja preciso reproduzi-la novamente aqui. Entretanto, adeptos destas duas teorias frequentemente engajam-se em discussões tratando os discursos um do outro como contendo o mesmo conteúdo ilocucionário (manter o produto do próprio trabalho), com efeitos perlocucionários divergentes (o comunista vê no libertário um dono do capital opressor, enquanto o libertário vê opressão em um Estado comunista). “O significado da comunicação intermediada pelo Direito é equivocado em razão de tais unilateralidades, pois já não se vê que devem ser garantidas apenas as oportunidades de recusa temporária de deveres intersubjetivos de ação, mas não de alternativas de conformação de vida individual” (HONNETH, 2015, p.159-160).

Portanto, se tratado em termos de mera mediação de conflito, o Direito se apresenta apenas como uma ferramenta de dominação social. Esta noção jurídica sustenta a anomia que permeia a análise da sociedade moderna dividida entre opressores, seja o Estado “tirânico” ou o vilanizado dono do capital, que gozam das benesses sociais, e oprimidos, que só se enquadram na sociedade enquanto engrenagens da infraestrutura. “Sendo assim, o sistema institucionalizado da liberdade jurídica representa uma porta de entrada para tais patologias, uma vez que se exige dos participantes um elevado grau de abstração, razão pela qual vão se acumulando regularmente erros de interpretação” (HONNETH, 2015, p.159).

Duas tendências se destacam nas análises da sociedade realizadas nos últimos dois séculos. Uma compreende a esfera social como um conflito entre grupos rivais que se estabiliza por meio de relações de dominação como, por exemplo, o Direito entendido como

mediação de conflito de vontades antagônicas. A outra compreende a sociedade como um conjunto funcional de instituições normativamente constituídas. Autores como Foucault e os da tradição que se reporta a Marx fazem diagnósticos de acordo com a primeira tendência. Já autores como Parsons, Luhmann e Habermas seriam representantes da segunda. Entretanto, se as análises de Foucault forem levadas a sério, as relações de dominação na modernidade não mais se fundamentam no exercício de força física, mas em uma coerção resultante da docilização das massas por meio de discursos alienantes, enfim, por meio de patologias sociais. “Sempre que alguns ou todos os membros da sociedade, em razão de causas sociais, já não estejam em condições de compreender adequadamente o significado destas práticas e normas podemos falar numa ‘patologia social’” (HONNETH, 2015, p.157-158). Portanto, uma anomia ou anomalias normativas são diagnósticos comuns como a fonte dos problemas sociais. “*Anomia* [consiste em] uma forma de privação, de perda da condição de membro das instituições e modos sociais, nos quais as normas estão expressas, incluindo as normas da racionalidade constituída pela tradição” (MACINTYRE, 1991, p.395).

Daí é mister a questão: se a pretensa dominação decorre das anomias e anomalias normativas institucionais, não será mais adequado tratá-la como patologias sociais, ao invés de relações puramente de dominação?² Pois, “os sintomas no quais tais patologias sociais se refletem não se expressam sob a forma de comportamentos individuais extravagantes ou deformações de caráter. Expressam-se muito mais à medida que os membros de determinados grupos desenvolvem tendências a uma rigidez de comportamento, à inflexibilidade de seu comportamento social e à autorreferência” (HONNETH, 2015, p.158). A presença destas características no Direito brasileiro é um perigo que se esconde por detrás de um status de evidência. A tal ponto que para confrontá-las parece ser preciso demonstrar antes que não se é um idiota balbuciando coisas sem sentido.

Uma resposta às anomias jurídicas foi proposta como a imparcialidade valorativa defendida pelo liberalismo político. A ação jurídica *ex opere operato* do vicário estatal seria justa se atendesse às condições de uma Justiça Procedimental Pura. Respeite o procedimento e a Justiça seguirá. Todavia, se o justo for reduzido ao procedimental a “Justiça se torna um tipo de eficiência, a menos que a igualdade tenha preferência” (RAWLS, 1971, p.88).

Assim, as propostas procedimentais e metódicas não alcançariam a Justiça, principalmente na prática judiciária, pois:

A marca característica da justiça procedimental imperfeita é que enquanto há um critério independente para o resultado correto, não há procedimento viável que garanta tal resultado.

Ao contrário, justiça puramente procedimental é alcançada quando não há critério independente para o resultado correto: ao invés há um procedimento correto ou justo de tal modo que o resultado é

2 Sobreestetema, ver o excelente DAHL, Robert. A Critique of the Ruling Elite Model. *The American Political Science Review*, Vol. 52, No. 2 (Jun. 1958), p. 463-469: American Political Science Association

semelhantemente correto ou justo, qualquer que seja, desde que o procedimento tenha sido devidamente seguido (RAWLS, 1971, p.86).

Se a prioridade pertence aos bens de excelência, como se dá com Justiça enquanto medida dos interesses do Estado, então há um critério independente para a solução, mas não há método que leve a ele. Se não houver este critério independente, a busca pela Justiça se corromperá na busca metódica pela maior eficácia na perseguição aos objetivos idiotas de cada grupo ou cidadão. É interessante apresentar aqui o que Dworkin entende como a diferença entre regras primárias e secundárias e como estas diferem de ordens:

As regras primárias são aquelas que concedem direito ou impõem obrigações aos membros da comunidade. As de direito penal que nos impedem de roubar, assassinar ou dirigir em velocidade excessiva são bons exemplos de regras primárias. As regras estabelecidas, declaradas legais, modificadas ou abolidas. As regras que determinam como o Congresso é composto e como ele promulga leis são exemplos de regras secundárias (DWORKIN, 2002, p.31).

[e]ntre outras coisas, uma regra difere de uma ordem por ser normativa, por estabelecer um padrão de comportamento que se impõe aos que a ela estão submetidos, para além da ameaça que pode garantir sua aplicação. Uma regra nunca pode ser obrigatória somente porque um indivíduo dotado de força física quer que seja assim. Ele deve ter autoridade para promulgar essa regra ou não se tratará de uma regra; tal autoridade somente pode derivar de outra regra que já é obrigatória para aqueles aos quais ela se dirige (DWORKIN 2002, p.32).

Decisões tomadas em vista de bens de eficácia se valem de um raciocínio estratégico de relação meio/fins onde o fundamento é constantemente mutável, de acordo com o fim particular proposto por um agente que possua força o bastante para determinar a escolha dos meios para alcançar seus fins. Logo, uma ação legislativa desta natureza se dá como uma ordem e não como regra. Quando um congressista propõe um projeto de lei que beneficie apenas seu eleitorado este projeto propõe uma ordem idiota com pretensão de regra primária. Ela, por não ser universalizável não pode ser tida rigorosamente por lei. A legalidade conferida pela regra secundária não a livra da mácula de não possuir a Justiça a legitimá-la e, assim, desautoriza quem possua a excelência da Justiça a aplicá-la. Legislar desta maneira é conferir força de lei a atos nulos do ponto de vista da Justiça.

MacIntyre esclarece que “as palavras ‘*dike*’ e ‘*themis*’ são substantivos derivados de dois dos mais básicos verbos da língua grega: *dike* vem da raiz de *deiknumi* ‘eu mostro’ ou ‘eu indico’, *themis* vem da raiz de *títhemi*, ‘eu ponho’ ou ‘eu estabeleço’. *Dike* é o que se indica fora; *themis* é o que se estabelece dentro.” (MACINTYRE, 1991, p.25) Assim, a Justiça [*Dike*] é algo, de certo modo, alheio ao Direito. Indicada fora, ela é o objetivo ao qual tende a ação judiciária,

é o Fim ao qual tende o Direito. Não se deve presumir que Justiça [*Dike*] antagoniza o ordenamento, pois é a *Dike* que legitima a *Themis*. “Todo raciocínio prático desponta quando alguém pergunta: ‘que devo fazer?’ Formular esta questão só faz sentido se alguma razão se apresentou ou foi apresentada ao agente para que faça algo diferente daquilo que faria em seguida, no curso normal das coisas” (MACINTYRE, 1991, p.36).

Assim, a *themis* pode ser compreendida como o Direito e sobre ela (que é meio) pode-se deliberar. Mas a *dike* é finalidade e “nenhum homem delibera a respeito da própria finalidade da sua atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuram saber a maneira de alcançá-la” (ARISTÓTELES 1112b15). Assim, o Fim do Direito é alcançado respeitando-se o caso concreto enquanto razão específica e lembrando que “agir a partir de razões específicas é geralmente excepcional e em circunstâncias normais só se torna inteligível nos termos das estruturas da normalidade e contra o pano de fundo formado por elas” (MACINTYRE, 1991, p.36).

Deste modo, mesmo aquele que não reconhece ter uma obrigação ainda deve cumprir seu dever para legitimar seu direito. Afinal, a figura da Justiça segura a balança e também a espada. Cada direito legitima-se por um dever e a obrigação de um dever converte-se de arbitrariedade em regra legítima pela aferição de um direito. A figura do marginal deve, portanto, ser tomada como aquele que, alheio a um direito, descumpra uma regra, mas também, inversamente, como aquele que goza de um direito e, contudo, se alija a um dever. Assim é um marginal muito perigoso o segundo caso, como o atesta a ação de potências econômicas, como grandes mineradoras e *big techs*.

Como opção da validação do discurso de aplicação, Dworkin apresenta um princípio de aplicação judicial do Direito [*adjudicative principle*] que

explica como e por que se deve atribuir ao passado um poder especial próprio no tribunal. Explica por que os juízes devem conceber o corpo do direito que administram como um todo, e não como uma série de decisões distintas que eles são livres para tomar ou emendar uma por uma, com nada além de um interesse estratégico pelo restante (DWORKIN, 1999, p.203).

Esta proposta, porém, possui o perigo de transformar o juiz Hércules em Hermes, conferindo ao magistrado o papel de hermeneuta da “divina vontade do legislador” com a função de interpretar tal vontade no discurso decisório de aplicação da norma jurídica. Esta proposta pode até parecer viável em modelos judiciários como o *Common Law*, mas no Direito brasileiro, cuja base é o chamado *Civil Law*, esta prática leva ao perigo expresso pelo entendimento de que o Direito opera por meio do *comportamento* de atores funcionais, ao invés de atuar pela *ação* de sujeitos sapientes singulares.

O vicário estatal, enquanto parte integrante do devido processo legal, constitui-se como o guardião do sistema jurídico apenas enquanto designado a questionar possíveis anomias

e anomalias normativas nos argumentos das partes de um processo. Aquele que apela ao judiciário pede a legalização de um direito legítimo, ao mesmo tempo que deve legitimar sua requisição legalizada. O pedido do autor de uma ação judicial é sempre um pedido por um direito já positivado e, portanto, legalizado, através da fundamentação de legitimação de tal direito pela declaração do cumprimento de um dever. Todo direito é vinculado a um dever e vice-versa. E assim como não é plausível a alguém alegar desconhecimento da norma para se evadir de um dever, é função e responsabilidade do vicário estatal defender o sistema normativo não permitindo que alguma das partes de um processo não desfrute de um direito porque o desconhece. Assim, o papel de um juiz é garantir que durante o contraditório nenhuma das partes esteja à margem do Direito, seja por se furtar a um dever, seja por não reclamar um direito.

Já na *Ilíada* há tensões entre aquilo que eficiência exige e aquilo que é exigido da Justiça enquanto *dike* (MACINTYRE, 1991, p.38). O *Agon* pode ser compreendido como análogo ao devido processo legal. E tanto na arena antiga quanto nos tribunais modernos há latente diferença entre excelência e vitória, ou posto de outro modo, a vitória (eficiência, progresso, jurisprudência) não é garantia das excelências necessárias à Justiça. Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou refundação do direito e da política. Por isso, a Justiça só pode ser alcançada quando há o reconhecimento que o Direito não é um conjunto de regras para mediar conflitos. Antes, é uma garantia de que cada indivíduo participante de um Estado terá garantidos seus direitos plenamente. E qualquer tentativa de diminuir o direito de um cidadão é já corromper o sistema jurídico como um todo, deslegitimando o legal ao deslegalizar o legítimo.

A Justiça, como virtude racional, dá-se no jogo de oferecer e pedir razões, constitutivo do contraditório processual. A decisão do Magistrado deve respeitar as razões oferecidas pelas partes, mas também as explicitadas pelo próprio juiz enquanto intermediador do debate e garantidor do direito de ambas as partes. As teorias de decisão processual que não cumprem este requisito também não podem pleitear a pretensão de validade. Alguém poderia argumentar que é essencial ao devido processo legal a neutralidade do juiz na decisão para se estabelecer o fim do litígio, mas “algo essencial para nós, a saber, ser livre, nos dá a licença para negar o que é essencial” (DESMOND 1990, p.172). Essa é a demarcação que o juiz para ser justo ele deve ser imparcial, mas não pode ser neutro. E por se fundamentar na liberdade a Justiça não pode ser identificada como o objetivo alcançado por um método. Enfim, “o que quer que o termo ‘justiça’ nomeie, é certo que nomeia uma virtude; e, independentemente do que mais o bom raciocínio prático possa exigir, é certo que requer certas virtudes daqueles que o exibem” (MACINTYRE, 1991, p.35).

O Fim do Direito consiste, então, em distinguir, dentre as demandas jurídicas, as regras das ordens. Um pedido idiota pode se apresentar de duas maneiras distintas. No primeiro caso, o cidadão desmoralizado e impossibilitado por uma ordem de buscar seu projeto de vida boa faz o apelo ao judiciário para que, com a intervenção jurídica, seja corrigida uma

situação injusta. O requerimento pelo fiel da balança a seu favor fundamenta-se numa sabedoria idiota, como a de um bobo da corte, que fala as verdades que o “cidadão de bem” é temeroso demais para dizer. Revoga-se uma ordem, abolindo uma anomalia institucional e confere-se um direito àquele que cumpre o dever. Neste caso a idiossincrasia da ordem é sobrepujada pela força legal da regra legítima. A cura da patologia social jurídica se dá na autoridade conferida ao autor, afinal somos nós os titulares do Direito em uma democracia.

No segundo caso, o pedido idiota fundamenta-se numa segurança jurídica que gera a ilusão de poder se ordenar um direito sem se submeter ao dever prescrito pela regra. A mineradora que aceita pagar uma multa por um crime ambiental por saber que seu lucro será maior que o valor da penalidade é um exemplo enfático desta idiotice. Tem-se aqui a moral elevada apenas no sentido de confiança em suas capacidades, mas sem a preocupação de se opor ao amoral e ao imoral. Busca-se metodicamente uma interpretação da lei que permita corrompê-la em ordem. Aqui a anomia da patologia social se torna fonte de eficácia social.

2 O DIREITO PRODUZ JUSTIÇA E É PRODUTO DELA

Em sociedades complexas, o Direito é um sistema que intitula as pessoas a certos tipos de ações e práticas. “Frequentemente, quando um compromisso é atribuído a um interlocutor, por definição, intitulação é atribuído também a este interlocutor” (BRANDON, 1994, p.177). Ora, um agente é responsável pelo fim estabelecido para sua ação e pelos meios empregados para alcançar estes fins. A ação será ética, ou seja, livre de anomia e atribuída singularmente a um agente normativamente coerente, se o fim for fundamentado por uma justificativa que não seja razoavelmente refutável. O agente será moralmente repreensível se os meios escolhidos não condizem com os fins ou se lhe for demonstrado que outros meios seriam mais adequados ao fim estabelecido. Afinal, escolher um fim para sua ação é escolher também os meios que levam até ele.

Compreender as demandas da justiça não é um exercício mais solitário do que qualquer outra disciplina humana. Quando tentamos conceber como devemos nos comportar, e quais tipos de sociedade devem ser compreendidas como patentemente injustas, temos motivos para ouvir e prestar atenção aos pontos de vista e sugestões dos outros, o que pode nos levar, ou não, a revisar algumas de nossas conclusões (SEN, 2010, p.88).

Desta forma, sempre que o Direito se valer apenas de seus próprios recursos a ação jurídica estará reproduzindo a situação anômala de uma patologia social. A atuação de um operador, de alguém que apenas exerce uma função em um sistema, é incapaz de se estabelecer como uma ação ética, pois não é singularizável em sua repetição desinteressada. E, exatamente por não poder ser ética, tal ação será repreensível. Agir apenas segundo máximas

que possam ser universalizáveis não é um meio capaz de gerar o bem humano. A *boa* ação e a ação *moral* são duas coisas muito diferentes.³

Aceita-se no atual trabalho a concepção de que a sociedade se organiza em um conjunto de instituições e que as pessoas são intituladas a agir em qualquer sistema institucional do qual façam parte. “Intitulação é, a princípio, um status social que uma performance ou compromisso possui dentro de uma comunidade” (BRANDOM, 1994, p.177). Porém, a tese de que as instituições se manifestam enquanto sistemas autopoieticos regulados segundo suas próprias regras operatórias demanda que os indivíduos que operam os sistemas se reportem à autoridade cognitiva das razões dadas e pedidas pelas pessoas afetadas pela eficácia social do sistema. Afinal, “ações são distinguíveis de performances comportamentais geralmente por meio de sua responsabilidade para com o escrutínio e deliberação a respeito das responsabilidades inferencialmente articuladas em que elas incorrem e que elas quitam” (BRANDOM, 1994, p.336). Negar isso implica em assumir que o modelo de organização social moderno só é capaz de se manifestar como patologia social. Se um dado sistema ou instituição for concebido apenas como um conjunto de comportamentos de operadores anônimos, então não há nenhuma possibilidade de crítica coerente. Pois “é em virtude da capacidade de alguém em adotar atitudes deonticas práticas, em assumir ou tratar algo como possuidor de autoridade cognitiva, que alguém pode contar como se movendo no espaço de dar e pedir razões” (BRANDOM, 1994, p.215). Por isso, sistemas como o Direito são regulados por meio da abertura simbólica que requer a um agente institucional se apropriar das razões oriundas de outros sistemas como premissas e finalidade pretendida de sua ação.

Portanto, somente se um sistema for concebido como constituído por *pessoas singulares* poderá ele ter qualquer pretensão de ser uma instituição ética. “Críticas morais se aplicam somente a criaturas racionais, pois apenas estas são capazes do tipo de autogoverno reflexivo em questão. Além disso, se aplicam a elas apenas a respeito de suas atitudes sensíveis a julgamento: isto é, aquelas atitudes que, em uma criatura racional, devem estar sob o controle da razão” (SCANLON, 1998, p.272). E em uma democracia, nenhuma outra área demanda mais o controle da razão do que a prática jurídica. A pretensão de legitimar a força coercitiva que lhe é inerente atribui uma obrigação normativa irrevogável ao Direito. Que o controle da razão seja um controle exercido pela razão, com a demanda de fundamentos intersubjetivamente consistentes e que não sejam razoavelmente rejeitáveis. Afinal conhecimento objetivo necessita de variedade de opiniões. Mas também um controle da razão para que os vicários estatais não se fechem paroquialmente em razões que só eles podem conceber, já que preconceitos são encontrados pelo contraste, não pela análise. A autoridade atribuída pelo Direito é exercida como modo de vida, não como juízo determinante segundo uma lei geral. Logo, quanto mais próximo da ação concreta e mais longe da formalidade, mais real é o Direito. Por isso, o intérprete legítimo do Direito em uma democracia é qualquer pessoa com a responsabilidade decorrente do compromisso de dar e pedir razões.

3 Na Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant deixa esse ponto muito claro.

A qualquer defensor de um fechamento operativo do sistema jurídico pode ser proposta a pergunta: “Pode haver uma compreensão satisfatória de ética em geral e da justiça em particular que confina sua atenção a algumas pessoas e não a outras, presumindo – pelo menos implicitamente – que algumas pessoas são relevantes enquanto outras não são?” (SEM, 2010, p.117) Esta é, a meu ver, a questão fundamental para uma democracia efetiva.

Há quase trinta anos, Jean-Marie le Pen, então o único deputado eleito pela Frente Nacional Francesa, discursou no parlamento em Paris argumentando que a democracia grega, tão exaltada pelos políticos franceses, era uma democracia elitista que incentivava o escravagismo e repudiava qualquer influência por parte de imigrantes e estrangeiros em geral. Analisando este discurso e contrastando os argumentos de le Pen com a historiografia disponível, a historiadora Nicole Lourau⁴ demonstrou não só que os atenienses conceberam uma espécie de protodireito internacional, concedendo direitos aos metecos, mas que todo o debate político em Atenas durante o século V girava em torno da questão de quanto era possível ampliar a democracia. Assim, nos debates políticos da Atenas do tempo de Sócrates, Platão e Aristóteles o fato de que a Justiça demandasse que uma pluralidade de vozes fosse ouvida no debate público era trivial, o ponto central sendo se a democracia deveria abrir o debate muito, ou ainda mais. Portanto, o fechamento do debate a uma imparcialidade “fechada”, como proposto por Rawls em sua posição original, não pode gerar uma justiça efetiva.

As inferências de Rawls sobre a deliberação racional a partir da posição original demandam que os interlocutores decidam sob um “véu de ignorância” para que não saibam quais são os seus interesses no debate.⁵ Ele nomeia uma justiça decorrente do debate na posição original de Justiça Procedimental Pura. Esta proposta aponta a uma organização política representativa nos moldes em que H. Arendt identifica o modelo partidário “continental” na segunda parte de *Origens do Totalitarismo*. A insuficiência e inadequação da posição original em uma sociedade política *fechada*, como sugerida por Rawls, são análogas ao desastre causado pelos movimentos pan-eslavos e pangermânicos em seus discursos suprapartidários. Pois, quando um debate público – e todo discurso jurídico necessariamente se dá como um debate público – exige que os interlocutores ignorem seu interesse e proponham apenas soluções para o bem comum, aquela parcela da sociedade que não é comum aos debatedores é excluída e tratada como não relevante.⁶ Sem o interesse determinado de um sujeito singular, nenhum procedimento pode levar a um fim interessante para a ação jurídica.

3 DIKAIOSYNE, FORMA DE VIDA CONTRA A ANOMALIA NORMATIVA DO DIREITO

A questão da Justiça é proposta por Platão na obra *A República* primeiramente apresentando as concepções tradicionais para refutá-las ou adaptá-las. Ao longo do livro I são

4 Nicole Lourau. *Gregos, Bárbaros e Estrangeiros*. Editora 34

5 “utilitarianism does not interpret the basic structure as a scheme of pure procedural justice. For the utilitarian has, in principle anyway, an independent standard for judging all distribution, namely, whether they procedure the greatest net balance of satisfaction” (RAWLS, 1971, p.89).

6 Ver o capítulo 6: Closed and Open Impartiality em *The Idea of Justice* de Amartya Sen. Para este tópico, especialmente *Inclusionary Incoherence and Focal Group Platicity* (p.145ss)

tentadas várias definições de Justiça. O rico Céfalos afirma que a justiça [*dike*] consiste em ser verdadeiro e pagar suas dívidas. E neste ponto já há um aspecto digno de nota. Sócrates pergunta se *Dikaioσύνη* se resume a isso de modo a implicar que *Dike* e *Dikaioσύνη* devem ter a mesma função inferencial em premissas práticas. Ocorre que *Dike* tradicionalmente era tomada apenas como o resultado de um procedimento. Assim, a terminologia socrática defende que a Justiça deveria ser tratada como um modo de vida, ao invés de um mero produto comportamental.

Polemárcos segue a discussão com várias tentativas de definir a Justiça: 1. “significa dizer coisas verdadeiras e devolver o que se tenha pegado de outrem” mantendo a resposta de Céfalos (331d2); 2. “é aquela técnica que permite dar benefícios aos amigos e prejuízos aos inimigos” (332d5); 3. “[justiça] é útil para os contratos” (333a12); 4. é útil para o caso particular onde “dinheiro será emprestado e deve ser mantido em segurança” (333c7). Em todas estas tentativas, a Justiça ainda é qualificada mirando-se os seus efeitos. Aqui ela é um bem *somente* se for útil. Sócrates, na sequência destas respostas oferece a sua primeira resposta (335d11-336a8), que já aponta para a posição platônica: *significa evitar o mal para qualquer um, incluindo os inimigos*. A definição socrática é a primeira que não se limita à utilidade da Justiça e, por isso, apesar de ser coerente com sua teoria do bem⁷ ela é um paradoxo para a tradição helênica.

Apesar de paradoxal, essa primeira definição socrática mantém “Justiça” como uma regra de comportamento social. Isto não muda quando Trasímaco entra na discussão oferecendo sua definição de “interesse do mais forte”. A referência continua sendo externa ao agente e ao efeito procedimental. A “Justiça” de Trasímaco⁸ se identifica ao Direito estabilizador de relações de dominação enquanto mediador de conflitos. É difícil apresentar alguma diferença entre intérprete legítimo de Kelsen e o “mais forte” cujo interesse determina a justiça de Trasímaco.

Entretanto, o argumento do sofista foi capaz de alterar a referência do discurso sobre a Justiça das definições *de dicto* para a busca do conceito alcançado como um conteúdo *de re*. Isso decorre da oposição entre justiça e injustiça e da pretensa utilidade de se guiar por inferências práticas fundamentadas na injustiça. Contudo, quando Sócrates pergunta a Trasímaco se ele “nomeia uma delas excelência [*arete*] e a outra iniquidade [*kakia*]?” (*República* 348c2 e 353b2) o debate deixa de se referir ao resultado determinado de um procedimento e passa a se referir à oposição entre um modo de vida justo e um injusto.

7 S: Há uma coisa a que chamas bem, e outra mal? G: Há. S: Porventura pensas sobre isso o mesmo que eu? G: O que? S: Que tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que beneficia e preserva é bom. G: É o que penso. S: E então? Afirmas que há para cada coisa bem e mal? Por exemplo, a oftalmia para os olhos, a doença para a totalidade do corpo [...] um mal e uma doença quase congênitos para cada coisa? G: Afirmo sim. [...] S: Por conseguinte, o mal e o vício próprios da natureza de cada coisa é que deitam a perder cada uma; ou, se não for isso que a deita a perder, não há outra coisa que possa destruí-la. De facto, não se teme que o bem jamais cause a perdição de qualquer coisa, nem o que não é bom nem mau. *República* (608d8-609a)

8 *República* 338e1, 341b5 e 8, 342e7, 343b5, 344a7, 345d6, 346e4, 351b1

A posição defendida pelos interlocutores de Sócrates e que precisamos refutar é a de que um indivíduo terá uma vida melhor se for injusto, mas se não for encarado como tal pela sociedade, do que se possuir um modo de vida justo. A utilidade de ser injusto, neste argumento, se dá pela posse de um status normativo de pessoa justa sem ter de atender à responsabilidade da dependência-de-atitude que acompanha tal status. E como justiça e injustiça foram concebidas como práticas sociais, pode-se colocar que a utilidade de se ser injusto é poder gozar dos benefícios sociais sem ter de arcar com os custos e responsabilidades vinculadas à tal autoridade. Argumentar que cada indivíduo deve buscar ao máximo seu próprio benefício pode ser uma formulação defensável de tal princípio (assim pelo menos o apresenta o Utilitarismo de Bentham). Entretanto, Derek Parfit propõe a pergunta “Quando uma teoria moral é autorrefutável?” respondendo que “uma teoria moral será autorrefutável se nos convenceremos de que devemos fazer aquilo que irá resultar em nossos objetivos morais serem alcançados de modo pior do que poderiam ser” (PARFIT, 1979, p.533). Assim, a questão central da obra *A República* e fundamental do presente trabalho, sobre se é melhor ser justo ou injusto, será proposta nos seguintes termos: Qual tipo de prática pode me propiciar um modo de vida no qual eu possa me beneficiar ao máximo da sociedade na qual vivo?

Na proposta do modo de vida útil, mas injusto, de Trasímaco, alguém que possua grande poder financeiro será capaz de arcar com subornos e propinas para evitar fiscalizações e impostos, detendo o status normativo de justo sem respeitar suas responsabilidades. Entretanto, quem quer que viva em uma sociedade onde se sabe que os vigias são corruptos (afinal se é um dos corruptores) não pode possuir qualquer pretensão de que os bens e serviços que compra e contrata e dos quais depende para viver, possam ser os melhores possíveis. Se eu participo de um golpe que vende remédios falsos para uma rede de farmácias, não será razoável assumir que qualquer remédio que eu precise usar não será falso (afinal, outras farmácias podem ter seus próprios esquemas de corrupção se aproveitando da corrupção de que eu me aproveito). Este é um efeito da anomalia que radicaliza a liberdade individual, considerando não ter ela limite algum. Neste caso, qualquer compromisso normativo exigido “do mais forte” não seria de acordo com sua conveniência.

Uma posição oposta pode ser lida na célebre definição da Justiça apresentada na obra *A República* (432b2 – 434a2). Ali, Sócrates conclui que o princípio de que cada pessoa se dedique a suas próprias atividades é razão potente para causar o dinamismo social garantidor da harmonia na República. Com este fundamento se pode contar com que *o que precisa ser feito será feito do melhor modo pelo mais excelente*. Disso resulta que *cada um deve poder se dedicar ao seu modo de vida e não se deve impedir que os outros façam o mesmo*. Estes são elementos fundamentais para que uma sociedade possa promover as capacidades das pessoas que a compõem. E aqui será proveitoso atentar a uma distinção feita por Amartya Sen:

É importante distinguir capacidade – representando liberdade efetivamente desfrutada – tanto de (1) bens primários (e outros recursos), e (2) vidas efetivamente escolhidas (e outros resultados realizados). Para ilustrar a primeira distinção, uma pessoa que possua

alguma necessidade especial pode possuir mais bens primários (na forma de liberdades, renda, riqueza etc.) porém menos capacidade (devido à deficiência). Para tomar outro exemplo, desta vez de estudos sobre pobreza, uma pessoa pode ter mais renda e mais ingestão nutricional do que outra pessoa, mas menor liberdade para viver uma existência bem nutrida por conta de um grau mais elevado de metabolismo básico, maior vulnerabilidade a doenças parasíticas, tamanho corporal muito maior, ou gravidez. Semelhantemente, ao lidar com pobreza nos países mais ricos [e o Brasil se encaixa aqui] devemos tomar nota do fato que muitos daqueles que são pobres em termos de renda e outros bens primários também possuem características – idade, necessidades especiais, propensão a doenças, e assim por diante – que torna mais difícil para eles converter bens primários em capacidades básicas, por exemplo, a habilidade de se locomover por aí, de levar uma vida saudável e tomar parte na vida da comunidade. Nem bens primários ou recursos, definidos de modo mais amplo, podem representar a capacidade que uma pessoa efetivamente desfruta (SEN, 1990, p.116).

Na proposta da vida injusta de Trasímaco, um indivíduo até poderá pleitear maior quantidade de bens básicos (sentido de Rawls), ou recursos (sentido de Dworkin), mas ao custo do gozo pleno de seus direitos sociais e políticos. Pois estes dois tipos de direitos, para além das exigências dos direitos civis, se efetivam através da dependência-de-atitude que só pode ser atendida em um modo-de-vida coerente ao longo do tempo. As capacidades, como apresentado acima, representam a efetivação dos benefícios que a vida social é capaz de produzir. Logo, uma teoria moral que defenda a posição trasimaquiana será pelo menos *indiretamente autorrefutada*. Parfit qualifica este estado de uma teoria moral dizendo que “[uma teoria moral será] *indiretamente autorrefutada* quando for verdade que, se nós tentarmos alcançar os objetivos dados por nossa teoria moral, estes objetivos serão alcançados de um modo pior do que de outro modo” (PARFIT, 1979, p.534).

A teoria sofista da utilidade da vida injusta requer que na sociedade haja pelo menos dois diferentes objetivos morais, o do justo de ter uma vida justa e o do injusto de ter uma vida injusta. Suponhamos que cada um, justo e injusto, possa então: 1) agir de modo a promover seu próprio objetivo moral ou; 2) agir de modo a promover o objetivo moral alheio. Neste caso o injusto poderia agir em favor próprio (1) e ainda receber ajuda do justo (2) e este seria o cenário onde o injusto teria o melhor dos mundos justificando sua tese. Entretanto, uma teoria moral será *diretamente coletivamente autorrefutável* quando for certo que, se todos obedecerem as premissas da teoria moral os objetivos dessa teoria serão alcançados de modo pior do que de outra maneira. Parfit declara que este é o caso sempre que: “(a) nossas teorias morais dão a cada um objetivos morais diferentes; (b) o sucesso do objetivo de cada pessoa depende parcialmente do que outras pessoas fazem e; (c) o que cada pessoa faz não irá afetar a ação destas outras pessoas” (PARFIT, 1979, p.535-536). Portanto, um injusto só pode

se beneficiar se, e somente se, ele não se associar com outros injustos, uma ilusão bastante difícil de se sustentar.

Assim, somente em uma sociedade composta apenas por pessoas justas uma proposta de modo de vida injusto poderia se sustentar. Em uma comunidade onde todos fossem tomados como absolutamente iguais se diferenciar pelo desrespeito das normas poderia gerar uma vantagem por meios escusos. Todavia, em um grande grupo de pessoas, como uma democracia, essa premissa só poderia se sustentar se se pudesse prever plenamente as ações dos demais indivíduos. Além disso, como em uma sociedade a justiça se dá pela *supressão de injustiças*, um grande grupo de pessoas com modo de vida justo suplantaria a tentativa do injusto, fazendo da condição de possibilidade da utilidade da vida injusta a razão que torna impossível tal utilidade. No modelo comunitário de agregação de pessoas, o elemento vinculante se dá pela diminuição das possibilidades por meio da adequação da ação do indivíduo a um padrão moral coletivamente endossado. Já em uma associação de agentes, os sócios aumentarão suas capacidades de acordo com o respeito próprio à normatividade que os vincula.

O que Platão não quer manter é o aspecto puramente procedimental da *dike*. Ele o aceita de bom grado enquanto adequação, mas preferiria uma sociedade onde a necessidade para ajustes requeridos para preservar ou restaurar a adequação não existisse. Ele não está disposto a aceitar o fato de individuação [da ação jurídica tomada isolada do modo de vida das partes], que impeliu mesmo as sociedades orais instintivamente a formular e adotar diretivas de uma natureza corretiva – o Grego *dike* sendo um exemplo destacado – que quando aplicado iria restaurar o padrão do nomos e etos temporariamente perturbado (HAVELOCK, 1978, p.321).

A harmonia entre as diferentes partes da alma e da polis almejada na obra *A República* (443c9) e determinada como objeto da atividade política (*Político*) é produto de uma sociedade de pessoas livres buscando a promoção mais eficaz das capacidades sociais. Ao invés do efeito de uma sociedade enrijecida onde cada pessoa seria obrigada a seguir cegamente as determinações de um monarca. Afinal, o artesão não é menos justo que o Guardião, eles apenas possuem funções diferentes na República. Em uma democracia isso é ainda mais destacado, pois, “a *autoridade* de uma assertiva consiste nela inferencialmente licenciar ou garantir outros compromissos, e isto é uma questão de *herança* de intitulação, uma assertiva expressando um compromisso ao qual não é assumido que o interlocutor esteja intitulado também será assumido como desprovido de autoridade” (BRANDON 1994, p.179). Na teoria platônica, a pessoa justa possui maiores capacidades para buscar a felicidade porque ela possui maior autoridade.

A lembrança de Críton de que “as circunstâncias presentes [o cárcere de Sócrates] demonstram a evidência que a multidão é capaz de realizar não os menores, mas, ia quase dizendo, os maiores males, se um homem é junto dela alvo da calúnia.” (PLATÃO 44d)

ressalta este perigo. Pesquisas de opinião pública que defendem o punitivismo no Direito Penal demonstram como as palavras de Críton são tão válidas hoje quanto eram na Antiga Atenas. Nas linhas 49b e 49c do Críton, Sócrates pergunta ao personagem que dá nome ao Diálogo: “pagar o mal com o mal, como pretende a maioria, será uma atitude justa ou injusta?” A resposta a esta indagação confirma a convicção socrática de que “fazer mal a alguém é o mesmo que ser injusto.”

CONCLUSÃO

A insuficiência das propostas procedimentais para alcançar a Justiça no Judiciário decorre, portanto, da impossibilidade de se determinar um método para alcançar tal Justiça.

O risco da liberdade responde à finitude do ser intermediado no qual a afirmação ética mais difícil dá voz à confiança metafísica: ser é bom. Se o agir humano não puder ser ancorado, em alguma medida, em tal confiança, então tal agir se degenera ulteriormente no Poder sem Justiça de Trasímaco, um defeito ético do ser, ou um conto contado por um idiota. Sem sabedoria idiótica (DESMOND, 1990 p.175).

Assim, a recusa em admitir que as teorias vigentes do Direito são questionáveis apresenta uma desesperada tentativa de abordar o Direito sob paradigmas de controle e segurança (*Gestell*). Quanto mais o perigo da técnica for ignorado pelos juristas, menor será a possibilidade de liberdade e mais fraco será o fundamento da Justiça. E o que sobra do Direito sem a Justiça de onde vem seu nome? Apenas a instrumentalização da força estatal que, desprovida de valores éticos, serve como aparato repressor de um Estado que se pretende Democrático de Direito.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola. 2005.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Edipro. 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- BRANDON, Robert B. *Making it Explicit Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Cambridge: Havard University Press, 1998.
- DERRIDA, Jaques. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- DESMOND, William. *Philosophy and Its Others ways of being and mind*. Albany. SUNY. 1990.
- DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- HAVELOCK, Eric A. *The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. London: HavardUniversity. 1978.
- HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- PARFIT, Derek. Is Common-Sense Morality Self-Defeating? *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 10 (Out. 1979), p.533-545.
- PLATÃO; BURNET, John. *Opera*. Oxford: Oxonii, 1900-1907. 5v.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- PLATÃO. *Great Books of Western World: Plato*. Chicago: Britannica. 1952
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1 (Autumn, 1993), The University of Chicago Press. pp. 36-68.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Nova Yorke: Havard University Press, 1971.
- RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985), pp. 223-251
- RAWLS, John. Fairness to Goodness. *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1975), pp. 536-554
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011
- RAWLS, John. The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No. 4 (Autumn, 1988), pp. 251-276. Wiley
- SCANLON JR, Thomas M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap press, 1998.