

Teoria crítica e teoria liberal da justiça¹

Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella²

ABSTRACT

In this paper I sketch the argument that critical theories of society can be improved by interchange with recent liberal theories of justice as to explicit and discuss the best normative conception of social justice as to absorb sceptical arguments against subjectivism/relativism. This second aspect will be more investigated here.

Key Words: relativism, Subjectivism, Theorie of Justice.

RESUMO

Neste trabalho esboço o argumento de que teorias críticas da sociedade podem se beneficiar do intercâmbio com teorias liberais recentes da justiça, tanto para explicitar e discutir a melhor concepção normativa de justiça social, quanto para integrar argumentos céticos em relação ao subjetivismo/relativismo. É este segundo ponto que será mais explorado aqui.

Palavras-Chave: Relativismo, Subjetivismo, Teoria da Justiça.

Uma dificuldade enfrentada por quem estuda as teorias da justiça recentes é o fato de representarem uma volta à ética normativa

¹ Este texto, que é uma versão um pouco modificada de algumas idéias do capítulo 1 de minha tese de doutorado (cf. Bonella 2000), foi apresentado no Colóquio Nacional "Dialética Negativa, Estética, Educação", realizado de 27 a 31 de março de 2000 em Piracicaba-SP.

² Professor de Ética do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E.mail: abonella@ufu.br

e a uma defesa de padrões morais substantivos para instituições e práticas sociais. O paradigma destas teorias choca-se tanto com um tipo de ceticismo no que diz respeito à ética normativa, quanto com um tipo de desconfiança no que diz respeito à moralidade substantiva de cunho liberal, ou seja, à moralidade do respeito universal pelos direitos humanos básicos. Ética normativa e moralidade liberal são vistas em muitos círculos intelectuais e políticos como um engano que precisa ser superado com teorias críticas da sociedade e com boa dose de ceticismo moral. As principais teorias atuais da justiça, especialmente a teoria de Rawls, são teorias substantivas da moralidade política: elas apontam para o contexto normativo de fundo acerca da legitimidade da ação do Estado. Como tal, este paradigma poderia ajudar os teóricos críticos da sociedade a explicitar aquilo que suas abordagens contra a dominação social pressupõe, uma noção de justiça social.³

É difícil negar que preocupações normativas fazem parte dos fatos cotidianos. Discutimos rotineiramente sobre o certo e o errado, sobre instituições que seriam boas ou más, nos posicionamos a favor ou contra quando falamos sobre ecologia, direitos humanos, igualdade social e sexual. Uma política ou uma lei podem ser apreciadas de várias maneiras: como leis tolas ou inteligentes, econômicas ou custosas, como exageradamente repressivas ou frouxas. Uma apreciação especialmente importante consiste em julgar se as leis são justas ou injustas, corretas ou não⁴. E este tipo de julgamento deve ser chamado de moral ou ético.⁵

Isto parece arbitrário. Pode ser uma grande ilusão acreditar que algumas condutas são corretas e outras erradas, como acreditamos que algumas sentenças são falsas e outras verdadeiras. Ao defendermos uma conduta como moralmente correta e oferecermos razões em seu favor podemos estar apenas defendendo nossa cultura

³ Cf. Baynes 1992.

⁴ cf. Feinberg, 1973: 156; Lyons, 1990: 15.

⁵ Não creio que as distinções entre ética e moral sejam proveitosas e que é melhor assumirmos que nossas críticas a favor ou contra certa ação ou instituição são um julgamento moral sobre elas.

e nossa preferência individual diante de outras possibilidades culturais e individuais, que estariam sempre tão justificadas quanto a nossa. E se assim o for, quando adotamos certos princípios gerais que organizam estas condutas corretas ou generalizam certos juízos particulares acerca do que pensamos correto, como no caso de princípios de justiça ou mesmo dos direitos humanos, podemos estar apenas transferindo nossa cultura e nossa tradição particulares para um suposto plano teórico universal. Muito da nossa cultura moderna intelectual e política absorveu o ponto de vista do subjetivismo e do relativismo moral: argumentos morais seriam intrinsecamente relativos e subjetivos, ou seja, seriam relativos à cultura que lhes dá expressão e/ou seriam mera expressão de preferências particulares.

Como alternativa a este compromisso, podemos assumir que precisamos, para julgar práticas e instituições, apenas de uma teoria crítica da sociedade. O paradigma das teorias críticas, segundo Tugendhat, incorpora como um ponto central a idéia de crítica dos juízos morais a partir da análise de seus fundamentos sócio-econômicos, ou seja, pelo esclarecimento ideológico destes juízos questionados na direção de suas condições materiais mais amplas. Esta mistura de uma análise empírica com o objetivo normativo de colocar em cheque a sociedade remontaria em grande parte a Marx, para quem todas as opiniões acerca do correto e incorreto seriam parte de uma superestrutura condicionada pela esfera econômica e não poderiam ser pensadas com nenhuma autonomia e objetividade própria.

Para Tugendhat, “disto resultou (...) uma dupla consciência: de um lado, pensava-se proceder de uma forma puramente empírica, de outro, tinha-se determinadas representações de justiça, sobre as quais, entretanto, não mais se refletiu. A extensa ascense normativa no interior do marxismo conduziu a que se pensasse poder rejeitar como meras ideologias burguesas importantes temas normativos, como o da democracia e o dos direitos humanos.”⁶ Parece mesmo um fato que nos círculos intelectuais e políticos marxistas há uma ampla aceitação de alguns tipos de relativismo social, que entende a

⁶ 1999: 18.

moralidade como relativa à cultura e à sociedade que a produz, negando com isto a possibilidade de juízos morais universais, que seriam sempre uma forma disfarçada de etnocentrismo e de dominação de grupos dominantes.⁷ Para este paradigma, a aceitação da ética normativa é vista como um engano racionalizador (ideológico) que prejudica nossa capacidade de ver como de fato funciona a sociedade. Ao pensarmos em ética normativa e em julgamentos morais acabaríamos fazendo o jogo do sistema social dominante, que precisaria ser posto em cheque completamente. Assim, o retorno à ética não seria um auxílio para os que querem mudar a sociedade, mas uma dificuldade a mais.

Porém, em tantas questões práticas, nossa mesma cultura moderna continua nos desafiando sobre o que deveríamos fazer em certas circunstâncias, sobre se certas ações e instituições são certas ou erradas, sobre como nossas instituições deveriam ser organizadas. O dilema atual parece consistir, segundo Tugendhat⁸, que continuamos a proferir juízos morais impessoais (e a ser confrontados com questões essencialmente éticas, como direitos humanos, democracia, minorias marginalizadas, engenharia genética, etc.), ao mesmo tempo em que desconsideramos a validade objetiva destes juízos. Mas a idéia da moralidade como algo subjetivo ou relativo pode nos confundir neste ponto, ser um álibi para evitar o conflito e o debate, e escamotear relações de dominação dos grupos sociais mais fortes e poderosos – justamente o que os teóricos críticos querem evitar. Além disto, é plausível pensarmos que não há crítica da sociedade que não possua uma representação implícita de justiça. Daí a crítica de Tugendhat à proposta de substituímos a ética por uma teoria crítica da sociedade no estilo dos frankfurtianos.

Mas afinal, há uma representação da ética e da moralidade que pode ser adequada para o enfrentamento do dilema moderno apontado, uma que compreenda a moralidade de um modo não subjetivista e não relativista simples, mas que não caia em um objetivismo dogmático? White destaca que a preocupação com

⁷ cf. Wood 1994.

⁸ 1999: 16-20.

reivindicações de justiça tornaram-se centrais graças aos trabalhos em torno de uma teoria liberal de justiça como as de Rawls e de Dworkin. Tais trabalhos geraram um retorno ao debate normativo. A filosofia anglo-saxã, nesta segunda metade do século especialmente, desenvolveu um amplo debate acerca da sociedade justa e bem-ordenada. A explicitação e o debate de concepções de justiça social constitui-se num instrumento importante para a crítica dos mecanismos sociais de dominação dos grupos menos favorecidos da sociedade. Assim, uma alternativa positiva e construtiva vislumbrada abarcaria os dois tipos de teoria, as teorias críticas da sociedade e as teorias da justiça, complementarem-se.⁹ Utilizando a estilização de Kymlicka, a ética e a filosofia política normativas esboçadas nas teorias atuais da justiça implicam que: a) nossas *crenças morais* podem ser certas ou erradas; b) essas crenças podem ser *defendidas ou atacadas com base em razões*; e c) tais crenças e razões podem ser *organizadas em princípios morais sistemáticos e teorias da justiça*. Esta maneira de entender a ética choca-se com aquelas formas de ceticismo moral citadas acima, o niilismo, o subjetivismo e o relativismo.¹⁰

As idéias relativistas e subjetivistas (e niilistas, que são uma espécie mais radical de subjetivismo) têm ampla aceitação em certos círculos porque são associadas à recusa de dogmatismos práticos e teóricos. Contra dogmatismos práticos, como os de índole sexual e religiosa, tais idéias são associadas à prática da tolerância, incluindo a aceitação do pluralismo e a defesa da autonomia individual e social. Contra dogmatismos teóricos, são, em geral, associadas a uma filosofia cética ou crítica, com sua desconfiança da objetividade. Um dos argumentos principais consiste em objetar àqueles que acreditam na validade objetiva de algum enunciado teórico ou prático o fato de que sempre enunciamos a partir de uma certa perspectiva, que é relativa e condicionada, além de ser marcada por tendenciosidade social e cultural.¹¹ Enunciados morais, por exemplo, não poderiam ser

⁹ White focaliza o trabalho de Habermas como um exemplo possível deste intercâmbio.

¹⁰ Cf. Kymlicka 1990: pp. 5-8.

¹¹ Cf. Cupani 1990: 25-54.

verdadeiros ou objetivos ou universais por que sempre falamos de dentro de uma tradição e de um contexto específicos.¹² Veremos adiante que esta objeção não procede, pois confunde um esclarecimento empírico das crenças que possuímos, com o esclarecimento normativo do conteúdo destas crenças. Ambos são conciliáveis e a conclusão de que *nunca* nossas hipóteses são válidas porque estão ligadas a um contexto não é boa epistemologicamente.¹³

Em alguns sentidos mais triviais, parece que as pessoas defendem tais idéias céticas porque estão interessadas em defender a liberdade de opinião dos que discordam, o direito de cada pessoa ter sua própria perspectiva e de não ser oprimida pelas visões morais de outras pessoas. E neste sentido há um sutil mas importante engano nesta associação: tais argumentos nada mais são do que um julgamento moral substantivo acerca da tolerância, que tem implícito uma moralidade do respeito universal pelas pessoas. Além disto, cognitivistas¹⁴ podem ser tão tolerantes quanto os céticos citados, pois podem incluir entre o que pensam ser conteúdos morais objetivos, o respeito pela liberdade dos outros e a tolerância recíproca. Este último ponto nos alerta para a dúvida de que a recusa do universalismo, que em muitas áreas é uma saudável atitude anti-etnocêntrica, talvez seja inadequada naquela área da moralidade que está centralmente relacionada à justiça.¹⁵

Ao contrário do cognitivismo presente no paradigma das teorias

¹² Cf. Vita 1999: 146-147.

¹³ cf. Lyons 1990: 22-25, 39.

¹⁴ Estou utilizando "cognitivismo" no sentido mais geral e fraco de uma posição epistemológica que confia na capacidade racional e no argumento filosófico, e que também aceita a *possibilidade* de que nossas hipóteses podem ser falsas ou verdadeiras, objetivas ou subjetivas, particulares ou universais. Com estes dois ingredientes, o cognitivista quer testar e investigar o máximo possível. Mesmo o ceticismo pode ser elaborado com tais elementos. Sobre uma forma epistemológica de ceticismo construtivista, cf. Dutra 1993.

¹⁵ cf. White 1995: 31. Por outro lado, se a moralidade política liberal é a que está implícita, em última instância, nas preocupações dos céticos, então uma desconfiança das filosofias realistas e intuicionistas também deve ser esperada como um componente desta moralidade, o que explica as várias restrições à objetividade na moral, como por exemplo, as que encontramos em Rawls.

da justiça, o niilismo ético nega a implicação a), colocada acima, que nossas crenças morais acerca do justo e injusto possam ser certas ou erradas, verdadeiras ou falsas, adequadas ou inadequadas. Enquanto tais, ou seja, meras crenças, elas seriam arbitrárias e nenhum modo pode ser encontrado para as averiguarmos na “realidade”. Segundo Lyons, tal niilismo é uma forma de desconfiança radical na justificabilidade de enunciados morais: para um niilista nossas atitudes morais são sempre fruto de “aculturação” e, logo, não podem possuir nenhuma validade objetiva. Qualquer padrão de objetividade também seria ele próprio marcado por “aculturação”, não existindo nenhuma verdade ou falsidade, correção ou incorreção.¹⁶

Há vários problemas nesta posição. Em certo sentido ela parece implicar numa auto-contradição, pois a atitude niilista e seu raciocínio básico também não possuem nenhuma validade objetiva, sendo tão injustificadas quanto posições divergentes. Além disto, teoricamente, ela implica num tipo de dogmatismo às avessas, ou seja, na negação dogmática da possibilidade da verdade e validade independentes. Não parece razoável sustentar que nada possa ser objetivamente válido nunca. Se não queremos negar a possibilidade de encontrarmos enunciados verdadeiros, não podemos adotar o niilismo radical. Ele também parece incorrer numa má compreensão do que é o conhecimento objetivo e do que é a avaliação crítica dos enunciados morais.¹⁷

Mas o problema mais importante é que tal posição nos impede

¹⁶ Cf. Lyons, op. cit., p. 21.

¹⁷ cf. Lyons, op. cit., p. 22-25. O niilismo não distingue os tipos variados de crenças - naturais, estéticas, científicas, éticas - que possuímos; implica na contradição de sustentar que seu raciocínio básico não tem validade objetiva; não distingue a aceitação de crenças e a validade do conteúdo das crenças; não compreende que mesmo o raciocínio científico contém os aspectos que são criticados no julgamento moral, como conhecimento não-observável, hipóteses universais, entidades teóricas; pressupõe uma concepção verificacionista implausível, que implica numa visão tradicional de objetividade científica e que desconsidera a natureza lógica de enunciados matemáticos e prescritivos; adota uma concepção de ética, aquela que entende como falácia o embasamento da moral na natureza, que é apenas uma concepção entre outras disponíveis; e, substantivamente, não pode reclamar direitos e atacar o dogmatismo, nem compreender bem a crítica social presente no interior de cada grupo.

de reclamar direitos e de recusar moralmente a violência e a injustiça, pois parece que um niilista conseqüente deve aceitar que nada conta seriamente em termos de moralidade, ou seja, que nada é certo ou errado, justo ou injusto. Assim, o estupro, ou a tortura, ou o genocídio não são nem certos ou errados. Podemos discutir se esta opinião, talvez em alguma versão mais refinada, não tenha talvez alguma plausibilidade. Podemos também ter cautela sobre se o endosso desta opinião, caso ela seja defendida realmente na vida prática, merece ser tratado como um caso de patologia e ajuda psiquiátrica¹⁸ (como eu penso que deva), mas parece certo que teóricos críticos preocupados com a transformação da sociedade não têm muito a ganhar com esta perspectiva.

Já o subjetivismo aceita a implicação a), mas discorda da b), defendendo a tese de que as crenças morais são apenas estabelecimentos subjetivos de preferências pessoais. Ele difere do niilismo, já que sua tese central é a de que julgamentos morais são expressão dos sentimentos e desejos pessoais, não sendo matéria para a racionalidade, e sim para o sentimento. Disto não resulta que nada é certo ou errado, daí a aceitação de a). Nós não deixamos de ter tais sentimentos morais só porque tomamos consciência de que são sentimentos: isto é uma interpretação filosófica que deixaria intacta nossa opinião moral sobre um certo assunto, opinião com a qual poderíamos julgar moralmente. Mas a negação de b) implica em alguns problemas que nos fazem ver o subjetivismo como uma teoria ruim. O subjetivismo implica numa eliminação apressada do debate racional em favor da aceitação de que, quando digo que "x é moralmente errado" (por exemplo, que a discriminação sexual é errada), isto significa somente "eu desaprovo x" (a discriminação sexual é errada para mim, mas pode não sê-lo para o que discrimina). Isto exclui a noção de falibilidade, pois estaríamos sempre certos, mesmo endossando opiniões contraditórias. Isto parece desorientar-nos na busca de soluções para os conflitos, pois eles já não existem mais. O subjetivismo também não leva a sério a separação entre a crença em

¹⁸ cf. Rachels 1994: 434.

¹⁹ Cf. idem, ibidem, pp. 435-436.

algo e o próprio “algo”.¹⁹

O relativismo aceita as implicações a) e b), ou seja, nossas crenças morais não são completamente arbitrárias nem são mera expressão de sentimentos subjetivos. Mas ele rejeita c), ou seja, o tipo de teoria da justiça que dará arcabouço para tais crenças. Para o relativismo, ao invés de teorias cognitivistas e universalistas, interessadas na crítica racional e na justiça universal, as teorias mais adequadas são aquelas interessadas na interpretação sócio-cultural e na justiça contextual. O tipo de razão a ser oferecida em favor de certas práticas e o tipo de princípio a ser sistematizado não dependem da racionalidade mas sim das tradições históricas, instituições políticas e costumes de cada comunidade.²⁰ Como um tipo de resposta comum aos conflitos e desacordos morais mais profundos, o relativismo moral toma a forma da negação de que qualquer código moral tenha validade fora das fronteiras culturais que são historicamente contingentes. Outra forma geralmente adotada de relativismo moral defende que não podemos fazer julgamentos morais sobre outras pessoas que aceitam valores culturais muito diferentes dos nossos.²¹

A tese de que a moralidade é relativa a dada cultura e a tese de que julgamentos morais correm o risco de etnocentrismo são trivialmente verdadeiras, tanto quanto as teses de que a moralidade, mesmo ligada a certa cultura, pode ser uma forma de crítica dos preconceitos e convenções sociais, e de que a recusa de apreciações morais (por causa do medo do etnocentrismo) incorre no risco de abandonarmos as vítimas e os prejudicados de todos os tipos dentro das culturas e grupos sociais que queremos defender. Se a tese relativista implica em que as convenções culturais dentro de cada sociedade são sempre válidas e devem orientar o julgamento moral dos seus membros, então ela é muito problemática e fraca.

Ela desconsidera o desenvolvimento e amadurecimento dentro de cada sociedade, muitas vezes em função da crítica moral dos preconceitos. Ela deixa em situação desconfortável o inconformista e

²⁰ Cf. Kymlicka, op. cit., p. 8; Vita, op. cit., pp. 145-6.

²¹ Cf. Wong 1994: 442-444; 447-448.

²² Cf. Lyons, op. cit., pp. 25-33.

o revolucionário que questionam tais convenções.²² Se o que é "moralmente errado" resume-se ao que é aceito pelo grupo como tal, ao "nós não fazemos isto por aqui", as pessoas que, dentro de um determinado grupo, sugerem que certo comportamento comum e aceito é errado, estariam cometendo um erro lógico. Elas não poderiam argumentar deste modo, pois estariam dizendo "nós não fazemos isto por aqui, se bem que fazemos isto por aqui".²³ A tese, em sua versão mais forte, aquela que diz que os costumes tornam tudo correto, confunde o fato de que os costumes influenciam fortemente o que as pessoas aceitam como correto, com a tese de que isto torna tal crença correta. Ora, os costumes se modificam e são reformados, muitas vezes pela crítica independente.²⁴

Um problema geralmente ignorado pelos relativistas é o da falta da homogeneidade cultural correntemente alegada nos "outros", que seriam diferentes. É comum a tese de que aqueles julgamentos aceitos como corretos em uma sociedade podem ser considerados errados em outra por causa das culturas diferentes. Ora, desconsidera-se rapidamente que há pouca unanimidade e homogeneidade dentro de cada sociedade, que quando o há, em geral, é por causa da opressão política, e que mesmo que houvesse um significado cultural dominante para a moralidade social de um grupo, este significado não possui nenhum credencial moral imediato. Citando Vita²⁵, é evidente "o risco

²³ "Quando uma mulher muçulmana no Egito diz 'a discriminação sexual é errada', ela não quer dizer que 'não fazemos isto por aqui'. Muito pelo contrário, ela está dizendo isso precisamente porque tal coisa se faz e sempre se faz por lá, e está firmemente enraizada em todos os mitos, símbolos e tradições de sua história e sociedade. Ela poderia igualmente dizer que 'a discriminação é errada, a despeito de se aprová-la por aqui'. Se Rorty estivesse certo sobre o que a linguagem moral *significa*, então essa mulher estaria se contradizendo. Ela estaria dizendo 'nós não fazemos isto por aqui, se bem que fazemos isto por aqui'. Mas é claro que sabemos o que ela quer dizer e que ela não está se contradizendo. Portanto, é simplesmente falso que, quando dizemos 'X é errado', *queremos dizer* 'não fazemos isto por aqui'". (Kymlicka, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 66; citado em Vita 1999: 153-154).

²⁴ cf. Wong, op. cit., pp. 443.

²⁵ Op. cit., p. 149. Cf. porém todo o argumento nas páginas 147-150, para uma crítica ao relativismo moral.

que há nesse caminho: os significados sociais dominantes podem não ser outra coisa senão os padrões dos grupos mais poderosos da sociedade. *Qualquer cultura e sociedade que conhecemos contém disparidades consideráveis de classe, raça, gênero, ou étnicas que influenciam que significados, e de quem, deverão prevalecer nas práticas e instituições sociais.*"

Já a recusa do etnocentrismo nada mais é que uma forma de defesa dos direitos humanos básicos não relativos, como o direito de não ser escravizado e o direito ao devido processo legal. Expoentes da antropologia relativista foram defensores dos direitos humanos e do direito de autodeterminação dos povos. Não há nada de moralmente relativo nestas defesas. Os costumes podem ser criticados racionalmente pelo confronto entre seus ideais e sua realização, pelo confronto com ideais alternativos, e com a expansão do círculo dos participantes a quem o grupo concede respeito moral. Críticos e reformistas dentro de cada tradição moral, em geral, desafiam esta limitação do círculo de pessoas às quais se dá consideração e respeito. A condenação da intolerância e da agressão implica necessariamente que, às vezes, precisamos julgar moralmente a perspectiva dos outros. Ou seja, implica numa certa versão liberal da justiça como respeito a direitos básicos, pluralismo, garantias constitucionais, reciprocidade social e econômica.

Se pensamos que as normas e as práticas sociais podem ser criticadas e justificadas de uma maneira que não expressa apenas as preferências subjetivas ou os interesses particulares de quem julga, então, a defesa da objetividade ou validade dos enunciados morais aparece como uma forma de argumento substantivo possível. Uma boa maneira de interpretarmos a demanda por avaliações morais é a compreensão de que o que queremos em tais situações é uma orientação objetiva, ou racional, para tomarmos decisões que estariam justificadas de um modo especial, ou seja, imparcialmente. As teorias liberais da justiça recentes não são formas simplificadas de retomada dos padrões morais liberais clássicos. Elas buscam explicitar princípios e concepções de justiça que possam ser adequadas para nossa crítica das instituições na direção da garantia da emancipação humana, como nas teorias críticas da sociedade. Há uma variedade de interpretações

e sugestões institucionais sobre como realizar os direitos humanos básicos e a justiça distributiva e que se apresentam como um rico instrumento de trabalho para o teórico da sociedade que, ainda que condenando a insuficiência dos ideais liberais e democráticos e suas manifestações tradicionais, esteja sem ambigüidade comprometido com a busca de uma compreensão e realização mais abrangentes destes ideais progressistas.

BIBLIOGRAFIA

BAYNES, Kenneth 1992. *The Normative Grounds of Social Criticism*. New York, Sate University of New York Press.

BONELLA, Alcino E. 2000. *Justiça como Imparcialidade e Contratualismo*. Campinas, Unicamp. (Tese de Doutorado)

CUPANI, Alberto 1990. "Objetividade Científica: Noção e Questionamentos". *Manuscrito*, XIII, 1, pp. 25-54.

DUTRA, Luiz Henrique de A 1993, "Ceticismo e Filosofia Construtiva". *Manuscrito* XVI (1) 1993, pp. 37-62.

FEINBERG, Joel 1974. *Filosofia Social*. Rio de Janeiro, Zahar.

KYMLICKA, Will 1990. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Claredom Press.

LYONS, David 1990. *As regras morais e a ética*. Campinas, Papirus.

RACHELS, James S. 1994. "Subjectivism", In: Singer, P. (ed.)1994. *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell.

SINGER, Peter (ed.) 1994. *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell.

TUGENDHAT, Ernest 1999. *Lições sobre ética*. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes.

VITA, Álvaro de 1999. "Dois tipos de ceticismo moral". *Novos estudos – Cebrap*, São Paulo, n. 55: 143-156.

WHITE, K. S. 1995. "Racionalidade, Teoria Social e Filosofia Política". In: *Razão, Justiça e Modernidade*. São Paulo, Ícone.

WONG, David 1994. "Relativism", In: Singer, P. (ed.) 1994 *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell.

WOOD, Allen 1994. "Marx against morality", In: Singer P. (ed.) 1994 *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell.