

**TEOLOGIA MORAL PARA OURIÇOS: A TEORIA
DA JUSTIÇA DE RONALD DWORKIN**
// MORAL THEOLOGY FOR HEDGEHOGS:
RONALD DWORKIN'S THEORY OF JUSTICE

Alexandre Araújo Costa

>> **RESUMO // ABSTRACT**

Após décadas de estudos que enfatizaram a necessidade de uma leitura moral do direito, o filósofo americano Ronald Dworkin publicou, em 2011, o livro *Justice for Hedgehogs*, em que ele apresenta explicitamente sua teoria da justiça. O presente artigo analisa a teoria exposta, evidenciando a estrutura dos seus argumentos, mostrando como Dworkin adota uma metodologia aristotélica (ao elaborar interpretações capazes de dar sentido às práticas sociais efetivas) que o conduz a uma conclusão platônica (ao afirmar a unidade fundamental dos valores). Sustenta-se, ao final, que esse projeto ético não é consistente, eis que a análise das práticas efetivas não conduz ao reconhecimento da unidade do bem, mas apenas ao reconhecimento de que a tradição liberal em que Dworkin se insere tem um discurso universalista que se baseia na existência de uma noção unitária do bem. Assim, a autocompreensão moral da moralidade proposta por Dworkin gera um discurso de matriz mais teológica que filosófica, pois baseia sua validade na negação da possibilidade de uma crítica filosófica que coloque em questão os pressupostos morais assumidos pelo autor. // After decades of studies that emphasized the necessity of a moral reading of the law, the American philosopher Ronald Dworkin published in 2011 the book *Justice for Hedgehogs* in which he explicitly presents his theory of justice. This paper analyzes the theory exposed, showing the structure of Dworkin's arguments, showing how he adopts an Aristotelian methodology (which elaborates interpretations able to attribute meaning to effective social practices) that leads to the Platonic conclusion that affirms a fundamental unit of values. It is held at the end of this ethical project is not consistent because the analysis of effective practices do not to lead to the recognition of the unity of the Good, but only to the recognition that the liberal tradition adopted by Dworkin has a universalist discourse based on the existence of a unitary concept of Good. Thus, the moral understanding of the morality proposed by Dworkin generates a discourse that is more theological than philosophical, because it maintains its validity in denying the possibility of a philosophical critique that questions the moral assumptions of the author.

>> **PALAVRAS-CHAVE // KEYWORDS**

Ética; Ronald Dworkin; Platonismo; Aristotelismo; Ceticismo. // Ethics; Ronald Dworkin; Platonism; Aristotelianism; Skepticism.

>> **SOBRE O AUTOR // ABOUT THE AUTHOR**

Professor do Instituto de Ciência Política da UnB. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Política e Direito. // Associate Professor of the Institute of Political Science of the University of Brasilia (UnB). Leader of the research group in Politics and Law.

I. A UNIDADE DOS VALORES

Em 2011, após décadas de estudos que enfatizaram a necessidade de uma leitura moral do direito¹, o filósofo americano Ronald Dworkin publicou o livro *Justice for Hedgehogs (Justiça para Ouriços)*, em que ele apresenta sua teoria ética de uma forma ambiciosa e sincera. Ambiciosa porque seus principais objetivos contradizem boa parte da produção teórica do último século, defendendo a existência de juízos valorativos objetivamente corretos e sustentando a unidade entre os valores éticos, morais e políticos. Sincera porque esses objetivos são claramente definidos nos primeiros parágrafos e perseguidos ao longo de quase quinhentas páginas de uma argumentação transparente quanto a seus pressupostos e consequências. Apesar de discordar de quase todas as premissas de Dworkin, o que me leva a divergir também das conclusões da obra, considero admirável a clareza com que ele buscou evidenciar seus pressupostos e sustentar suas posições.

O ponto de partida é simples e bem articulado com o empirismo que marca a filosofia moral de matriz britânica desde o início da modernidade: *existe uma prática valorativa social, que cabe a nós interpretar*. Longe das influências racionalistas do kantismo, que buscava definir os critérios transcendentais e imutáveis da moralidade, Dworkin se esforçou para oferecer aos seus contemporâneos uma teoria que explicasse adequadamente a efetiva vivência de pessoas que julgam moralmente as mais variadas situações e consideram que essas análises são verdadeiras porque estão baseadas em parâmetros de justiça objetivamente válidos. Segundo o autor americano, essa é a *visão comum (ordinary view)* que a maioria de nós sustenta de modo mais ou menos irrefletido².

Dworkin adota esta visão comum e busca defendê-la frente a dois grupos de pensadores que a criticam. O primeiro é o daqueles que a acusam de imprecisão, uma vez que as pessoas tendem a confiar demasiadamente em suas intuições morais e a ausência de uma perspectiva crítica as leva a reproduzir uma série de preconceitos. Esses são os pensadores de linhagem socrática, que consideram que o senso comum representa as sombras na parede da caverna e defendem a necessidade de buscar a verdadeira luz mediante um procedimento racional. Dworkin os chama de céticos internos porque eles acreditam na existência de uma moralidade objetiva (tendo, assim, um discurso interno à moralidade), mas duvidam que o senso comum seja capaz de esclarecê-la.

A teoria de Dworkin contrapõe-se a tal racionalismo mediante a reafirmação do princípio humeano de que existe um abismo insuperável entre juízos deonticos e juízos de fato, sendo impossível a demonstração fática da validade deontica de qualquer enunciado. Ele reconhece que não é possível demonstrar racionalmente que determinadas opiniões morais sejam verdadeiras ou falsas. Isso aproxima perigosamente a sua concepção da perspectiva defendida pelo outro grupo de críticos da visão comum: os céticos externos, que acreditam na impossibilidade de julgar valores a partir de critérios objetivos de verdade. Dworkin rejeita expressamente tal ceticismo externo por considerá-lo incompatível

com a prática moral efetiva, dado que até o mais cético dos filósofos se conduz conforme “um conjunto integrado e definido de opiniões dotado de autenticidade visceral”³.

Ele pergunta, então, ao cético: se você tem crenças que vive como autênticas, “que tipo de hesitação e dúvida, então, faria sentido? Por que você não deve simplesmente acreditar no que você acredita? Realmente acreditar nisso?”⁴. Esse trecho do epílogo revela a premissa do argumento dworkiniano: *devemos crer nas nossas crenças*. Esse pressuposto é o inverso da posição socrática que constitui a marca distintiva da filosofia ocidental: *dúvida das suas crenças e confia na sua razão*. Essa postura foi reafirmada explicitamente por René Descartes, que inaugurou o discurso filosófico da modernidade afirmando que apenas uma dúvida hiperbólica poderia nos conduzir à verdade, visto que os seres humanos tomam por verdade aquilo que aprendem pelo costume e pelo exemplo⁵ e, assim, podem acreditar com igual intensidade em afirmações corretas e em preconceitos arraigados.

Enquanto os filósofos passaram dois milênios e meio buscando entender o que a razão pode nos dizer sobre os valores morais, Dworkin inverte essa questão e pergunta o que as nossas crenças morais exigem da nossa razão. A sua resposta a essa indagação é: a moralidade exige que acreditemos na veracidade das nossas convicções morais e que atuemos em conformidade com as nossas crenças visceralmente autênticas. Mesmo que saibamos que os nossos valores morais decorrem da interação entre nossas propensões genéticas, nossa cultura e nossa história pessoal, a moralidade em que estamos imersos exige que tratemos os valores morais como objetivamente válidos⁶. A *convicção autêntica em valores objetivos que devem ser observados* forma a base da virtude moral que Dworkin chama de *responsabilidade*⁷ e que está no centro de sua teoria da justiça, porque é com base nesse critério que ele refuta os céticos. Para Dworkin, colocar em dúvida a existência de critérios morais objetivos é um signo de *irresponsabilidade* porque o ceticismo nos afasta do comportamento que a visão comum considera moralmente exigível.

Essa linha argumentativa conduz Dworkin a uma circularidade, visto que ele busca fundamentar a moralidade na própria moralidade por meio da afirmação de que temos um *dever moral* de acreditar em nossas *convicções morais*. É preciso reconhecer que um dos grandes méritos de *Justice for Hedgehogs* está no fato de que Dworkin evidencia essa circularidade, sustentando claramente que as suas categorias morais “são extraídas do interior da moralidade – são elas próprias julgamentos morais”⁸ e combatendo a tese moderna de que “se formos levar os valores a sério, algo diverso dos próprios valores deve garanti-los”⁹.

Apesar de ser louvável essa transparência, cabe notar que ela termina por promover uma peculiar valorização da fé, visto que Dworkin atribui um valor moral positivo à capacidade que as pessoas têm de considerar que as suas crenças são objetivamente verdadeiras. De fato, ele não utiliza a palavra *fé*, mas afirma a necessidade de levarmos a sério as nossas convicções, visto que “somente podemos investigar acerca da moralidade buscando uma coerência endossada por convicção”¹⁰. Isso não significa

uma canonização imediata das certezas intuitivas, visto que ele reconhece que “nossas convicções são inicialmente informes, compartimentadas, abstratas e, portanto, porosas”¹¹. Por isso mesmo, sustenta que é preciso elaborar uma interpretação crítica que promova “uma rigorosa coerência valorativa entre nossas convicções”¹². Essa estratégia de sistematização, não por acaso, é plenamente compatível com o critério de *integridade* que compõe a hermenêutica jurídica defendida pelo autor¹³.

Esse ideal de coerência não pode ser reduzido à sistematicidade formalista que inspirou as tentativas modernas no sentido de ancorar os valores morais na pura racionalidade. Para Dworkin, a virtude da responsabilidade não exige apenas que o sistema de convicções morais seja coerente, mas exige também que ele seja visceralmente autêntico, pois a moralidade precisa ser compatível com “o que nos parece natural enquanto modo adequado de viver nossas vidas”¹⁴. É nesse ponto que Dworkin se contrapõe mais diretamente à tradição filosófica que utiliza a categoria de *razão* como instrumento teórico capaz de colocar em dúvida as nossas crenças mais viscerais. Em vez de elaborar critérios voltados a identificar e corrigir as distorções e preconceitos que estão presentes nas concepções morais comuns, ele busca estabelecer um sistema coerente *a partir do conjunto* desarticulado e acrítico das concepções morais presentes no senso comum. Em vez de realçar a virtude filosófica da dúvida e de estimular uma revisão crítica dos nossos valores visceralmente autênticos, ele propõe que nos aferremos aos valores autênticos e termina por chamar de *céticos* todos os pensadores que cultivam um questionamento sistemático da *visão comum*. Por isso, identificamos que no livro *Justice for Hedgehogs* Ronald Dworkin não apresenta propriamente uma *filosofia moral*, mas uma *teologia moral*, ou seja, uma dogmática que esclarece as exigências que nos são impostas pela virtude moral pressuposta pelo autor.

Nessa teologia, a virtude fundamental é a *responsabilidade*, que exige de nós uma crença dogmática nos deveres que visceralmente nos movem. Essa construção permite resolver de modo elegante a dificuldade filosófica consistente em justificar o motivo pelo qual as pessoas têm a obrigação de agir conforme os ditames do bem. Essa *vexata quaestio* foi enfrentada por Platão mediante o estabelecimento de uma vinculação necessária entre dever e desejo: ele sustentou que desejamos a felicidade de nossa alma imortal, que será premiada ou punida conforme a moralidade dos nossos atos, e que por isso devemos nos comportar de modo justo.¹⁵ Uma releitura moderna dessa resposta está em Kant, que substituiu na equação platônica o desejo pela racionalidade: os homens pertencem tanto ao mundo sensível quanto ao mundo inteligível, o que torna obrigatório seguir as regras morais ditadas pela razão¹⁶. Essas teses, baseadas na existência de uma alma racional, parecem pouco atraentes para as sensibilidades laicas contemporâneas, que tendem a admitir o diagnóstico de Hume no sentido de que não existe obrigação objetiva, visto que “o senso de justiça e injustiça não deriva da natureza, mas surge de maneira artificial, embora necessária, da educação e das convenções humanas”¹⁷.

Dworkin percebe claramente a dificuldade representada pela cisão humeana entre fatos e valores, e tenta contornar esse problema de uma

forma alternativa: admite que Hume está correto no sentido de não ser possível demonstrar racionalmente a objetividade moral, mas sustenta que a concepção de Hume, “devidamente compreendida, não defende o ceticismo acerca da verdade moral, mas sim a independência da moralidade enquanto âmbito separado de conhecimento, tendo seus próprios padrões de investigação e justificação”¹⁸. Essa defesa da autonomia da moralidade permite que Dworkin desenvolva a ideia de que é moralmente exigível que acreditemos na objetividade dos nossos juízos morais, visto que seria irresponsável desenvolver uma teoria da justiça desvinculada de uma teoria da objetividade moral¹⁹. Portanto, a postura do cético até poderia ser cognitivamente justificável, mas seria moralmente condenável por não levar a sério as exigências de um agir responsável.

Mas por que devemos ser responsáveis moralmente? Para responder a essa questão, Dworkin faz um trânsito do campo que ele define como *moral* (nossas obrigações com os outros) para o âmbito da *ética*, em que se articulam as exigências ligadas à realização de uma vida desejável. Ele retoma a argumentação aristotélica sobre a *eudaimonia* (boa vida), partindo da afirmação tautológica de que todos os homens desejam uma vida desejável, de tal modo que a boa vida possa ser considerada um *bem em si*. E, inspirando-se na argumentação de Aristóteles sobre a excelência moral, sustenta que a *eudaimonia* não é apenas uma existência repleta de prazeres, mas uma vida *digna*.

Segundo Dworkin, “temos de encontrar o valor da vida – o sentido da vida – em viver bem” e “dignidade e autorrespeito – o que quer que signifiquem – são condições indispensáveis para viver bem”²⁰. Essa dignidade é definida dogmaticamente com base em dois princípios interligados: de um lado, um princípio de *autenticidade*, que exige das pessoas que identifiquem os valores que elas consideram válidos de maneira visceral, e de outro um princípio de *autorrespeito* (*self respect*), que exige das pessoas que busquem realizar na prática os seus autênticos valores²¹. “Juntos, esses dois princípios oferecem uma concepção de dignidade humana”, que Dworkin utiliza como critério para definir o conteúdo da moralidade, uma vez que um ato é considerado injusto quando ofende a dignidade de outras pessoas²². Assim, a combinação dos princípios de dignidade resulta justamente na virtude moral da *responsabilidade*: o comprometimento com a realização dos valores em que se crê.

Nesse ponto, a argumentação de Dworkin segue a estrutura que a tem marcado, especialmente no campo da interpretação do direito: analisar as respostas que têm sido oferecidas aos problemas pela prática e construir, a partir delas, uma interpretação que as concretize da melhor forma possível²³. Esta é justamente a metodologia de Aristóteles que, como mostra Martha Nussbaum, procura estabelecer uma teoria que esteja sempre em acordo com os *phainómena*, ou seja, com as opiniões correntes, presentes no que costumamos chamar de senso comum²⁴. Por mais que Aristóteles reconheça que as percepções comuns podem estar radicalmente equivocadas, é somente a partir de uma reflexão sobre tais posições que os filósofos podem elaborar teorias que transcendam as limitações e dilemas presentes no senso comum²⁵. Em vez de repetir mecanicamente os preceitos

tradicionais, o filósofo aristotélico busca identificar os princípios imanentes a uma tradição e, a partir deles, constrói critérios éticos que possibilitem a melhor realização possível dessa própria tradição. Esse comprometimento com a identificação da melhor leitura possível que uma tradição pode oferecer é o que Dworkin define como responsabilidade.

Modelada a responsabilidade no campo da ética, o autor a estende ao âmbito que ele chama de moralidade por meio de um argumento kantiano: nosso respeito próprio engendra um respeito paralelo por todos os outros seres humanos²⁶. Feita essa passagem, ele logo transfere a igual consideração moral para o campo da política, definindo que a legitimidade política precisa assentar-se em um princípio moral de igual consideração e em um princípio ético de respeito à responsabilidade individual. Para Dworkin, “a compreensão básica de que a dignidade requer igual consideração pelo destino de todos e pleno respeito pela responsabilidade pessoal não é relativa. É genuinamente universal”²⁷. Como a política engendra um direito, as normas jurídicas precisam ser interpretadas de modo a fazer com que elas traduzam o senso de justiça “não porque precisamos às vezes vincular o direito à moralidade, mas porque é exatamente isso o que o próprio direito, corretamente entendido, requer”²⁸.

Com isso, Dworkin realiza a unificação das esferas de valor de uma sociedade (ética, moral, política e jurídica), subordinando todas elas à virtude da responsabilidade, que nos atribui o dever objetivo de buscar em nossa convivência (ou seja, na moralidade, na política e no direito) a consolidação de valores de igualdade e de responsabilidade. Por isso, Dworkin considera que a única postura responsável (ou seja, moralmente correta) é aquela das pessoas ligadas à visão comum: “o que as preocupa não é se os juízos morais podem ser verdadeiros, mas quais juízos morais são verdadeiros; não é se podemos ter, mas se efetivamente temos boas razões para pensar o que pensamos”²⁹. Embora Dworkin se vincule a essa perspectiva, ele aceita a crítica dos céticos externos no sentido de que a verdade moral não pode ser compreendida como uma espécie de correspondência a determinados fatos. Todavia, ele afirma simultaneamente que, “na forma como pensamos, não podemos escapar do pressuposto de que o valor existe independente de nossa vontade”, pois isso faz parte da “inescapável fenomenologia do valor na vida das pessoas”³⁰.

Como a perspectiva interpretativista de Dworkin é comprometida com a forma como o senso comum compreende a moralidade, ele se vê na necessidade de desenvolver um conceito de uma verdade propriamente moral, chegando mesmo a falar em uma *epistemologia moral*³¹. Ele poderia ter batizado essa verdade moral com outro nome (como validade ou legitimidade), já que reconhece claramente que ela possui um significado diverso do científico. Porém, como a visão comum chama essa validade objetiva de *verdade*, Dworkin se apropria dessa designação e busca, interpretativamente, compreender o que o senso comum chama de veracidade no campo moral. A sua conclusão é a de que um juízo moral é verdadeiro quando decorre de uma reflexão responsável, entendida esta como uma interpretação que integra, de modo sistemático, os valores morais aplicáveis a uma determinada questão.

Aqui, a perspectiva defendida em *Justice for Hedgehogs* se desvia da arquitetônica desenvolvida por Aristóteles na *Ética a Nicômacos*, que apresenta um catálogo de virtudes que precisam ser aplicadas de maneira prudencial³². A virtude da *phrônesis* é justamente a de saber identificar os *topoi* de maneira correta e fazer juízos moralmente adequados a partir deles. Nesse contexto, a justiça não se transforma em uma qualidade do ato, mas em uma qualidade da pessoa. Já para Dworkin, a responsabilidade não é uma característica da pessoa, mas da ação: uma ação pode ser qualificada como responsável na medida em que observa certos critérios. E a saída que ele propõe é sistemática: uma reflexão é responsável quando ela é capaz de integrar todos os valores *prima facie* conflitantes em uma interpretação que elimine as tensões entre eles por meio da promoção de sua unidade. Essa tese da unidade dos valores é bem sintetizada por Smith: “aquilo que um âmbito valorativo exige de nós deve ser consistente com (na verdade, deve apoiar) aquilo que outros âmbitos valorativos exigem de nós.”³³.

Aristóteles era consciente de que uma tal unidade platônica dos valores não passava de uma ilusão formal³⁴. Dworkin, por sua vez, considera que a busca de unidade é um dever moral, pois “a responsabilidade busca coerência e integração”³⁵. Embora a visão comum não seja suficientemente reflexiva para conter um pressuposto explícito de que os valores morais compõem um sistema unificado, ela considera que cada valor moral é objetivamente correto e que, portanto, todos devem ser corretos ao mesmo tempo. O resultado dessa ideia é a crença definida como “a crença do ouriço de que todos os valores verdadeiros formam uma rede interligada, de modo que cada uma das nossas convicções sobre o que é bom ou correto ou bonito desempenha algum papel em conferir sustentação às outras convicções que temos nesses diversos âmbitos de valor”³⁶.

A concepção de Dworkin converge com a ideia platônica de que o discurso moral só faz sentido caso exista uma noção unificada de bem. Essa posição faz com que ele defina que a interpretação responsável precisa “entretecer os valores”³⁷, de tal forma que o resultado da interpretação seja a anulação dos conflitos valorativos em um sistema holístico. Assim, por mais que os aristotélicos talvez estejam cognitivamente corretos ao afirmar a radical pluralidade de valores sociais e a natureza conflitiva dos valores de justiça, cada um de nós é moralmente obrigado a conduzir-se como se a moralidade fosse um sistema unificado de valores objetivamente vinculantes.

Essa crença na objetividade dos valores impede que a teoria de Dworkin ingresse no campo do relativismo, uma vez que a visão comum não se percebe como uma das teorias morais historicamente construídas, mas como uma perspectiva efetivamente correta. Com isso, ele pode considerar que culturas que não compartilham com a norte-americana (que é o lugar de fala quando ele diz *nós*) a igualdade de gêneros podem ser qualificadas como erradas, uma vez que não há no seu quadro moral de referência valores que justifiquem tal discriminação. “Elas compartilham conosco o conceito de justiça, mas – ao menos podemos sensatamente supor – compreendem esse conceito de

forma profundamente equivocada. Não há relativismo nessa história, apenas erro da parte delas.”³⁸

II. ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES

A concentração de Dworkin em uma virtude moral da responsabilidade pode ser compreendida como uma revolta aristotélica contra a hegemonia do platonismo. Na modernidade, as sensibilidades platônicas tendem ao que Amartya Sen chama de transcendentalismo institucional: a busca de identificar um critério universal de legitimidade e de construir instituições capazes de realizá-lo³⁹. Essa concepção considera que uma reflexão sobre a racionalidade humana é capaz de identificar critérios universais de justiça que, uma vez esclarecidos, podem ser utilizados como critério fundamental de avaliações morais e jurídicas. Isso é o que faz todo o contratualismo, de Hobbes a Rawls, que busca fundamentar valores objetivos a partir de uma situação original imaginária em que as pessoas atuariam de forma perfeitamente racional.

Dworkin segue na contramão dessa tendência, retomando a tese aristotélica de que é preciso compreender o inteligível a partir do sensível. Somente uma análise cuidadosa das próprias práticas sociais é que pode gerar uma compreensão dos valores que subjazem a elas, e é por isso que ele confere tanta importância a uma postura interpretativa: não se trata de uma reflexão racional revelando valores universais, mas de uma compreensão das práticas sociais efetivas, a partir da elaboração de modelos que permitam conferir sentido a essas práticas. Nesse ponto, ele se distancia das metafísicas grega e moderna e assume uma posição radicalmente historicista: a interpretação do sensível é sempre historicamente determinada e, portanto, ela é incapaz de revelar categorias fora da história.

Essa é a postura propriamente hermenêutica, que remonta principalmente a Gadamer⁴⁰, pois Dworkin admite que estamos imersos em uma tradição e, na medida em que nossos conceitos são interpretativos, “nós compartilhamos as práticas sociais e experiências em que esses conceitos figuram”⁴¹. Tal perspectiva reconhece que os valores são elementos de nossas interpretações e que, portanto, desacordos valorativos não são propriamente divergências quanto à ocorrência de fatos, mas quanto à significação que atribuímos a eles. Portanto, esses desacordos não podem ser resolvidos tomando como referência um valor absoluto que sirva como ponto arquimediano, e sim o próprio horizonte hermenêutico compartilhado a partir do qual interpretamos a realidade. Nesse contexto, a consistência de uma interpretação é dada a partir do modo como ela consegue articular todos os elementos relevantes dentro de uma narrativa unificada.

Essa unidade é relevante, mas ela não é tomada como um dado a ser descoberto por meio de uma observação cuidadosa, e sim como uma compreensão a ser elaborada por meio de uma reflexão que siga certos parâmetros que Dworkin chama de *teoria da interpretação*. Nesse ponto,

ele se distancia da hermenêutica gadameriana e se aproxima da hermenêutica clássica, que podemos chamar de *dogmática* por ser voltada a definir cânones capazes de orientar a prática interpretativa. Gadamer desenvolveu uma fenomenologia da interpretação, mostrando como ela opera e formulando categorias para que compreendamos nossa própria atividade interpretativa. Entretanto, recusa veementemente a possibilidade de identificar parâmetros de interpretação exteriores a uma tradição. Ele não negou a existência desses critérios nem a sua importância, mas apenas afirmou que eles faziam parte de uma determinada tradição e, portanto, não podiam integrar uma filosofia geral da interpretação.

No grau de abstração da teoria gadameriana, os cânones hermenêuticos de uma tradição são percebidos como parte integrante dela, e não como parte das categorias interpretativas que conformam a nossa própria capacidade de compreensão. Logo, tais critérios podem ser estudados a partir de uma perspectiva externa, que analisa os modos como esses critérios afloram e como eles se articulam, mas que não se compromete com a validade desses parâmetros. Como bem mostraram os filósofos ligados ao Círculo de Viena, e Kelsen em particular, a validade é uma categoria intra-sistemática: não existe validade normativa universal, pois a própria categoria remete a um determinado sistema histórico que reconhece a validade da norma⁴².

A consciência dessa relatividade dos valores se choca com o uso social que fazemos deles, pois as categorias valorativas são operadas em discursos dogmáticos que pressupõem a obrigatoriedade das normas e valores que os compõem. Por isso mesmo, Kelsen defendeu que podemos compatibilizar nossa consciência teórica da relatividade dos valores com nossa necessidade prática de participar de discursos que pressupõem a validade das normas, tratando como objetivamente válidas as regras que integram uma tradição eficaz⁴³. Mais do que isso, ele percebeu que nossos discursos normativos são normalmente acríticos, pois tendemos a tratar as normas morais e jurídicas como se fossem válidas, sem perceber que essa validade não pode ser demonstrada, mas apenas pressuposta. Para Kelsen, para Hart⁴⁴ e para os positivistas em geral, uma vez que percebemos essa estrutura mítica dos discursos normativos, podemos escolher adotar uma perspectiva externa ou interna.

Uma perspectiva externa ao sistema não significa uma perspectiva neutra e objetiva, mas apenas um enfoque que não pressupõe a validade das normas sobre as quais se fala. Um sociólogo da religião pode fazer afirmações sobre as crenças típicas dos budistas ou sobre a mitologia cristã sem pressupor a veracidade dos relatos religiosos nem a validade dos seus mandamentos. Mas isso não significa que ele fale de um lugar vazio, pois o pesquisador elabora um discurso a partir do sistema da sociologia, que tem as suas categorias próprias e seus cânones interpretativos. Além disso, adotar uma perspectiva interna não implica necessariamente o comprometimento sincero e visceral do pensador com o sistema valorativo que ele opera. Um sociólogo ateu da religião pode debater com um bispo católico sobre o sentido correto de certas disposições religiosas, em uma argumentação que somente faz sentido no interior de um campo discursivo

determinado. Um juiz positivista pode questionar a adequação de uma interpretação normativa a certos cânones hermenêuticos, mesmo reconhecendo que a validade da norma interpretada não pode ser demonstrada.

Numa perspectiva externa, pode-se avaliar a existência de um sistema, explicar a sua estrutura e mostrar o modo como ele opera. Nesse enfoque, não é possível discutir se uma determinada norma é válida em si, mas apenas se ela é reconhecida como válida pelas pessoas que operam o próprio sistema. A validade desse tipo de observação externa da moralidade (seja ela chamada de ética, filosofia moral ou metaética) é questionada por Dworkin, que afirma que a moralidade somente pode ser compreendida a partir de uma perspectiva interna. Essa é uma observação importante porque o debate sobre a validade de uma proposição normativa é sempre uma discussão interna ao sistema, visto que os critérios de validade são internos. Assim, não é possível haver uma discussão externa do sentido moral de um ato, visto que questões de valor somente podem ser respondidas mediante juízos de valor.

Essa distinção entre uma perspectiva externa e uma interna é negada por Dworkin, que afirma a inexistência de uma perspectiva externa à moralidade. Ao negar que existam verdades sobre valores que sejam proposições metaéticas, de segunda ordem, valorativamente neutras⁴⁵, ele defende que todas as discussões metaéticas são necessariamente debates morais. Portanto, seria inescapável assumir que existem valores morais objetivos que perpassam todos os discursos propriamente morais, pois esse é o modo como nós vivenciamos a própria moralidade: “é como pensamos”⁴⁶.

Essa ligação com as nossas práticas e discursos morais efetivos é importante para a teoria porque ela se baseia na interpretação desses fenômenos sociais. Todavia, essa abordagem hermenêutica conduz a uma curiosa aporia: nossos discursos morais não se veem como históricos nem como interpretativos. Com isso, voltamos para o argumento platônico de que ou esses discursos não fazem sentido algum, ou, então, precisam existir os valores objetivos que estão pressupostos nos nossos discursos morais. Frente a esse dilema, Platão sustenta que a existência do bem é uma necessidade lógica, pois a sua inexistência conduziria ao absurdo de negarmos o sentido da moralidade como um todo⁴⁷. Já Dworkin sustenta que a existência dos valores objetivos é uma necessidade moral, pois a obrigação de levar a moral a sério exige de nós a suposição de que “são objetivamente verdadeiros os princípios, morais ou de outra ordem, a partir dos quais agimos ou votamos”⁴⁸.

Esse é o ponto em torno do qual gravitam os argumentos de Dworkin, cuja circularidade ele efetivamente reconhece: os discursos morais que integram as nossas práticas sociais fazem referência a valores objetivos e, portanto, eles nos impõem a obrigação moral de reconhecer a objetividade dos valores. Em suma, a tese dworkiniana é a de que existe uma obrigação moral objetiva de reconhecer a validade objetiva da própria moralidade. Por isso, ele considera que as pessoas que não reconhecem essa verdade moral não são ignorantes (o que seria um julgamento cognitivo), mas irresponsáveis (o que é um julgamento moral).

Felizmente, ele afirma, na primeira página do livro, que essa ideia é uma crença: “ela propõe um modo de viver”⁴⁹. Assim, a obra não pretende fundamentar racionalmente a necessidade de nos engajarmos moralmente, mas apenas explorar as consequências filosóficas de um certo engajamento moral. Essa posição faz com que Dworkin não dialogue com os céticos, mas apenas desqualifique o argumento cético por ele não ser compatível com a crença pressuposta. Ora, desde Platão, a filosofia é um diálogo que precisa incluir o cético, pois os argumentos filosóficos deveriam ter uma validade objetiva e não apenas circunstancial. Os diálogos que se operam sobre uma base valorativa que não admite questionamento são mais propriamente dogmáticos do que filosóficos, o que faz com que a tese defendida em *Justice for Hedgehogs* seja melhor qualificada como teologia do que como filosofia.

III. CONTRA O CETICISMO

Como nos livros de teologia, Dworkin enuncia as suas verdades dogmáticas como dotadas de uma evidência incontestável. No início da introdução, ele descreve, sem justificar, quais são os princípios de um governo legítimo: igual consideração e responsabilidade pessoal⁵⁰. No início do Capítulo II, ele enuncia que “é um fato óbvio e inescapável que existem verdades sobre valores”⁵¹, pois mesmo as pessoas que negam a existência de valores objetivos consideram que estão enunciando uma verdade objetiva sobre os valores. Para explicar essa posição, Dworkin define como visão comum a perspectiva das pessoas que fazem julgamentos morais partindo do pressuposto de que suas análises são objetivamente verdadeiras porque são baseadas em critérios morais objetivamente válidos. Como ele pretende fazer uma teoria interpretativa, que confira sentido à prática moral efetiva, é muito importante essa descrição da visão comum porque o autor considera que “a maioria das pessoas sustenta esse ponto de vista de modo mais ou menos irrefletido”⁵².

O discurso moral é normalmente irreflexivo. Ele não discute as bases da moralidade, mas toma certos princípios como válidos e discute apenas as consequências práticas da aplicação desses critérios. Nas palavras de Dworkin, “de acordo com a visão comum, perguntas gerais sobre o fundamento da moralidade – sobre o que torna verdadeiro um julgamento moral particular – são elas mesmas as questões morais”⁵³. As pessoas envolvidas nesse discurso podem se perguntar acerca da veracidade de proposições morais, tais como “o aborto é um ato moralmente condenável”, e esse enunciado vai ser considerado verdadeiro ou falso a partir de sua correspondência aos valores morais cuja validade é considerada evidente.

O problema é que várias pessoas ou grupos consideram evidentes valores muito diversos. Nesse contexto, o único debate possível é aquele que se desenvolve acerca de quais são as normas moralmente obrigatórias. Partidários de diferentes religiões, por exemplo, podem discutir entre si sobre quais são as verdadeiras exigências da moralidade, e todos estarão

imersos na visão comum. Cada um deles considerará que as suas próprias concepções são objetivamente corretas e que as pessoas que pensam de modo diverso estão simplesmente erradas, por serem incapazes de reconhecer os valores verdadeiramente válidos. É por isso que os Maias sacrificavam crianças no século XV, que os africanos vendiam seus inimigos escravizados aos Europeus no século XVI e que os nazistas mataram homossexuais nos campos de extermínio no século XX.

Dworkin esclarece que essa visão comum tem uma série de críticos, que não apenas propõem visões comuns concorrentes à dominante, mas colocam em questão as visões comuns como um todo. Uma primeira linha de críticos considera que a visão comum não oferece uma justificativa adequada para os valores morais que considera objetivos e que é necessário elaborar um discurso de justificação mais sólido, que não seja baseado apenas na intuição ou na tradição, mas que seja fundado na própria racionalidade. De Platão a Dworkin, essa tem sido a principal função dos filósofos morais: a busca de uma evidência racional de que certos valores são objetivamente válidos. Esta categoria de críticos é chamada por Dworkin de céticos internos (*internal skeptics*), pois consideram que a visão comum tipicamente conduz ao erro de tomar por evidentes os preconceitos da nossa própria cultura, misturando as sombras com a realidade, dentro de uma caverna platônica.

Outra categoria de críticos é a dos *céticos externos*, que duvidam da própria possibilidade de haver juízos morais verdadeiros. Para tais pensadores, não existe nada como uma evidência moral, seja ela intuitiva ou racional. Portanto, eles não supõem que a visão comum conduza a erros de avaliação, mas a um engano fundamental: a suposição de que há valores objetivamente válidos. Essas pessoas têm as suas convicções morais e costumam defendê-las com a mesma intensidade que os defensores das visões comuns, mas elas não consideram que é possível justificar suas convicções subjetivas com base em uma argumentação objetiva⁵⁴.

O cético externo, portanto, é o correspondente moral do agnóstico. Ele pode até possuir uma crença subjetiva em alguma divindade, pode intuir que existe uma força superior que guia a natureza, mas ele é cético quanto à possibilidade de que a razão indique algo sobre o âmbito divino. O agnosticismo não designa propriamente um ceticismo quanto à existência de deuses ou à validade de religiões, mas apenas quanto à capacidade que a razão tem de esclarecer verdades no campo da metafísica. Assim, a visão comum acredita piamente que o seu deus é o verdadeiro deus, enquanto os céticos internos acreditam em um código moral verdadeiro e pensam que seus “argumentos para considerá-lo verdadeiro são adequados”⁵⁵, e os céticos externos negam a possibilidade de haver um mandamento moral objetivamente válido.

Para os céticos externos, Dworkin prepara uma curiosa armadilha: discutir a validade dos mandamentos morais, ainda que seja para negá-los, parece levá-los a ingressar em uma discussão moral, pois “eles recorrem aos mesmos tipos de argumentos e realizam juízos de veracidade exatamente do mesmo modo”⁵⁶. Quando um cético externo afirma que “ninguém tem obrigações morais porque não existem entidades especiais

que poderiam constituir uma obrigação desse tipo”, Dworkin considera que essa é uma afirmação moral, assim como seria astrológica a afirmação de que não existe influência da posição dos astros na vida das pessoas. Por isso mesmo, ele defende no Capítulo III que “qualquer ceticismo moral sensato precisa ser interno à moralidade”⁵⁷.

O argumento é interessante, mas não deixa de ser falacioso por causa disso, pois ele é baseado em uma curiosa redescrição do argumento dos céticos externos. Segundo Dworkin, o cético externo avalia a veracidade de proposições morais específicas (como “o aborto é moral” e “o aborto é imoral”) e afirma que não existem razões adequadas para preferir qualquer uma delas, o que os conduz a sustentar uma indeterminação (impossibilidade de decidir) no campo da moralidade, que por si própria é um argumento moral. Mas ocorre que não é isso o que o cético externo afirma, muito embora seja isso o que o moralista ouve.

Um agnóstico moral diria: não existem mandamentos morais racionalmente válidos, pois a razão é cega a valores. E não existem mandamentos objetivamente válidos porque não existem critérios objetivos de veracidade para além da própria racionalidade humana. De fato, essa não costuma ser uma afirmação sobre a moralidade, mas sobre enunciados normativos em geral, que pode ser elaborada dentro de um contexto em que são irrelevantes as repercussões morais de uma determinada afirmação.

O fato de uma afirmação ter repercussões morais não significa que ela seja uma afirmação moral de primeira ordem, pois ela não integra nenhum discurso de caráter moral. Para compreender esse fato, tracemos uma analogia com a medicina. Imaginemos que um médico discuta com outro acerca das razões que levaram uma determinada pessoa a falecer. Um deles sustenta que uma mulher teve um enfarto e que, em decorrência disso, perdeu o controle do carro que ela dirigia. Outro sustenta que ela perdeu o controle do carro, provavelmente por ter dormido, e que o ataque cardíaco ocorreu em virtude da descarga de adrenalina resultante de ela ter acordado no momento da colisão. Essa é uma dúvida científica pertinente, e não uma questão jurídica.

É claro que a definição da causa do acidente (a fortuidade de um enfarto ou a imprudência de dirigir com demasiado sono) tem impactos nas consequências jurídicas do caso (é preciso indenizar eventuais vítimas?) e na avaliação moral (seria a motorista culpada por ter atropelado alguém?). Mas isso não significa que os posicionamentos dos peritos que analisam o caso constituam enunciados propriamente jurídicos ou morais. As conclusões dos peritos serão interpretadas de forma diversa por variados sistemas jurídicos e morais, acarretando diversas consequências. É claro que o próprio laudo pode ter sido encomendado por razões jurídicas ou morais, mas isso não muda o fato de que as afirmações médicas, físicas e biológicas não se transformarão em jurídicas por causa disso.

As afirmações respondem a diversos sistemas de interpretação, a jogos de linguagem que têm critérios próprios de validade/veracidade, cuja existência pode ter repercussões no campo dos deveres jurídicos e morais

(um laudo médico de morte encefálica pode permitir a retirada de um órgão). Porém, coisa muito diversa é afirmar que por causa disso tais afirmações contêm enunciados jurídicos ou morais de primeira ordem. Esse me parece ser o erro de Dworkin ao analisar a postura do cético externo e penso que esse equívoco decorre de uma caracterização inadequada dos campos jurídico e moral.

Um juiz observa o mundo a partir de uma perspectiva interna ao direito, de tal modo que ele mede a relevância das diversas situações em função de suas repercussões jurídicas. Adotada essa perspectiva interna, é possível identificar uma espécie de domínio do direito, formado por todos os elementos que têm repercussões jurídicas. Esse âmbito pode ser integrado por fatos (como o nascimento), condutas intencionais (como uma agressão) e enunciados (como um contrato), e todos eles se tornam relevantes de um modo interpretativo: o direito lhes confere relevância. Coisa bastante diversa é identificar um discurso jurídico, que discorre especificamente sobre o *sentido jurídico* desses atos.

Definir a moralidade ou o direito como um discurso, adotando um referencial linguístico, implica uma perspectiva bem mais restrita sobre o que é o direito e a moral. Essa é a distinção típica daquelas pessoas que distinguem a ética da meta-ética e que diferenciam um discurso normativo sobre os fatos jurídicos (o direito) de um discurso teórico sobre o discurso normativo (a ciência do direito). Esses cortes somente fazem sentido quando adotamos como referência os discursos, sendo esse recorte típico de observadores externos, interessados em perceber as peculiaridades de uma determinada prática discursiva social.

Optar por um referencial não linguístico, definindo o direito ou a moralidade como um domínio (ou um campo, ou um mundo, ou um âmbito, ou outro conceito similar), conduz a uma perspectiva em que as fronteiras são menos definidas e nas quais os fatos podem pertencer a uma multiplicidade de domínios. Esse referencial é típico dos discursos internos, que observam o mundo a partir da relevância dos fenômenos para as avaliações de um determinado sistema de interpretação. Essa perspectiva tende a misturar as noções de *pertinência* e de *repercussão*, e é essa a confusão de Dworkin.

Quando um cosmólogo afirma que não existe qualquer influência da posição dos astros na definição da personalidade de uma pessoa, essa é uma afirmação que não integra o discurso da astrologia. O cientista não parte das categorias astrológicas, não compartilha os seus dogmas, não compreende o mundo a partir de suas chaves de interpretação. Já se um cosmólogo afirmasse que não existe influência dos astros na alma das pessoas, ele abandonaria o discurso da física: sua afirmação sairia do âmbito da ciência e entraria no esoterismo, na religião ou em outros discursos de cunho místico, em que pode fazer sentido a noção de *alma*. Mas quando um cientista se limita a afirmar que a influência das interações físicas existentes entre os humanos e a constelação de Peixes não pode ter repercussões relevantes sobre a constituição física de uma pessoa, ele opera uma negação *física*, e não *astrológica*, da relação entre certos fatos.

Evidentemente, essa é uma afirmação que pode ter repercussões no interior da astrologia, uma vez que ela implica a negação de certas interpretações astrológicas. Um astrólogo pode se dedicar sinceramente a refutar as afirmações do cientista e a defender a existência das relações que ele negou. Essa possibilidade de uma refutação astrológica da afirmação científica não converte o discurso do cientista em um discurso astrológico, embora seja claramente possível discutir as implicações astrológicas das afirmações de um físico, de um psicólogo ou de um biólogo.

Esse é o erro de Dworkin, decorrente de sua manifesta opção, desde a primeira linha do livro, por uma perspectiva interna da moralidade. Ele considera que são morais todos os enunciados que têm alguma repercussão sobre o seu próprio julgamento moral e, portanto, ele não concebe um lugar externo à própria moralidade. Para Dworkin, como até o mais cético dos cétricos dialoga acerca da validade de posições morais, ainda que seja para negar a validade objetiva de qualquer juízo valorativo, então os cétricos não são verdadeiramente cétricos quanto à moralidade e deveriam admitir a existência de alguma forma de verdade moral. Admitir esse tipo de argumento nos levaria à falácia de chamar de astrólogo o físico que nega a validade científica da astrologia.

Portanto, a afirmação inicial de Dworkin é correta, mas vazia: a partir da visão moral comum, a posição dos cétricos não pode ser moralmente sustentada. Isso é o equivalente a sustentar que, a partir da visão teológica comum, a posição dos agnósticos e dos ateus não pode ser sustentada. Esses são enunciados tautológicos, e a opção de Dworkin por esse tipo de concepção representa uma escolha de fechamento: uma vez que a visão comum considera a si própria como objetivamente correta, Dworkin termina por defender que não é moralmente admissível um questionamento dessa correção. Ele rotula de ceticismo interno toda crítica dirigida aos seus pressupostos valorativos e de ceticismo externo toda crítica dirigida contra a sua crença na verdade moral. Em vez de dialogar com esses “cétricos”, Dworkin termina por afirmar a impossibilidade de um debate produtivo acerca da validade das concepções que ele considera autênticas e dignas de respeito. Com isso, o único campo que resta aberto ao debate moral é aquele travado com os não-cétricos: um discurso interno voltado a definir a maneira mais correta de integrar os valores do senso comum em um sistema coerente.

IV. CONCLUSÃO

Filosoficamente, a teoria moral de Dworkin não se equilibra. Ele promove uma tentativa de harmonizar elementos platônicos e aristotélicos, mas o resultado é uma contradição interna que ele tenta superar de forma inconsistente, por meio da introdução da noção moral de *responsabilidade*. O resultado final é uma concepção platônica, pois ele sustenta a unidade do bem como um requisito necessário para a inteligibilidade racional do mundo. Todavia, o método utilizado é aristotélico: o desenvolvimento de uma perspectiva indutiva, que elabora interpretações capazes

de dar sentido às práticas sociais efetivas. O problema é que a análise das práticas efetivas não conduz à unidade do bem, como sabiam tanto Platão como Aristóteles.

A unidade do bem é uma necessidade lógica para que o mundo tenha um sentido objetivo, e por ser uma necessidade lógica, ela não pode ser elaborada a partir do mundo sensível. Mais do que isso: o mundo sensível é feito de sombras e, portanto, não é razoável esperar que uma análise cuidadosa das práticas institucionais conduza ao conhecimento do bem. Contra essa necessidade, Dworkin argumenta que não se deve analisar o bem a partir da lógica, mas a partir da própria moralidade, o que o conduz a uma circularidade que ele não nega: os critérios objetivos de justiça somente podem ser baseados nos próprios critérios objetivos de justiça.

E se esses critérios não existirem? Dworkin escapa dessa pergunta com o argumento de que ela é contrária à nossa prática moral efetiva. A opção por uma perspectiva interpretativista pretensamente nos vincula a essas práticas morais, exigindo dos filósofos a elaboração de uma teoria que atribua à nossa experiência moral um sentido, em vez de negar as nossas intuições morais básicas. Ocorre que nós nos comportamos como se a justiça objetiva existisse: nossos discursos morais somente fazem sentido dentro de um sistema argumentativo que envolve critérios morais objetivos. Afinal, como afirma Dworkin, “é como pensamos”⁵⁸. Portanto, o papel do filósofo deveria ser o de interpretar essas práticas, elaborando teorias que sejam capazes de reconhecer que elas não são absurdas.

Aristóteles era muito consciente de que essa construção interpretativa da moralidade não conduz a uma ideia unitária de bem, mas a uma multiplicidade de excelências que tomam como critério fundamental o comportamento daquelas pessoas que são reconhecidas como excelentes. Já Dworkin confia que o exercício aristotélico de elaborar uma autocompreensão da própria tradição moral é necessariamente capaz de evidenciar uma noção unitária de bem, dado que apenas uma concepção desse tipo realizaria plenamente a pretensão da nossa própria moralidade de ser objetiva.

Com isso, o que ele propõe é um discurso moral capaz de articular os valores morais dominantes nas sociedades liberais e democráticas deste início de século XXI. Trata-se de um discurso moral (no sentido de um discurso vinculado a certo credo valorativo) e não de um discurso ético (no sentido de um discurso que reflete sobre as estruturas dos discursos morais) e menos ainda de um discurso meta-ético (no sentido de um discurso que reflete sobre as reflexões acerca da ética). Mais do que isso, trata-se de um discurso que nega a própria validade da ética e da meta-ética, ou seja, de uma reflexão filosófica que possa conduzir a um enfraquecimento dos valores morais, consequência que deveria ser evitada por qualquer pensador responsável. Como afirma Dale Smith, Dworkin sustenta “que a moralidade é um campo de investigação diverso da ciência e da metafísica e que qualquer argumento moral, em última instância, deve manter-se em bases morais (e não metafísicas ou científicas)”⁵⁹.

Esse argumento lembra muito uma passagem da Utopia em que More defende a liberdade de culto, mas ao mesmo tempo exclui da vida política

todos aqueles que negam a existência de uma vida após a morte porque “aqueles que negam essa proposição deveriam ser considerados abaixo da condição humana, uma vez que estão degradando a sublimidade de sua própria alma e se reduzindo à condição do animal que possui apenas seu corpo material perecível. Esses indivíduos nem deveriam ser considerados como cidadãos, uma vez que certamente iriam trair e desrespeitar as leis e os costumes da sociedade se não fossem contidos pelo medo”⁶⁰. A crença na inexistência de uma vida após a morte e de valores objetivos não é combatida por ser uma deficiência cognitiva, mas por ser uma deficiência moral.

Esse fechamento do discurso no campo da moralidade tem suas vantagens estratégicas, mas trata-se basicamente de uma negação da possibilidade de um debate sobre deuses fora da arena teológica. A metafísica somente faz sentido dentro da metafísica, e a proposição de Dworkin de que devemos aceitar a validade moral com base na própria validade moral corresponde a uma aposta política na virtude teológica da fé.

>> NOTAS

- ¹ Dworkin, 1996: 2.
- ² Dworkin, 2011: 28.
- ³ Dworkin, 2011: 419. Texto original: “some limited integrated set of opinions that carries visceral authenticity”.
- ⁴ Dworkin, 2011: 419. Texto original: “what kind of hesitation and doubt would then make sense? Why shouldn’t you simply believe what you then believe? Really believe it?”
- ⁵ Descartes, 1985: 40.
- ⁶ Dworkin, 2011: 149.
- ⁷ Dworkin, 2011: 103.
- ⁸ Dworkin, 2011: 10. Texto original: “are drawn from within morality — they are themselves moral judgments”.
- ⁹ Dworkin, 2011: 17. Texto original: “something other than value must underwrite value if we are to take values seriously”.
- ¹⁰ Dworkin, 2011: 120. Texto original: “we can seek through about morality only by pursuing coherence endorsed by conviction.”
- ¹¹ Dworkin, 2011: 108. Texto original: “our convictions are initially unformed, compartmentalized, abstract and therefore porous”.
- ¹² Dworkin, 2011: 108. Texto original: “a thorough coherence of value among our convictions”.
- ¹³ Dworkin, 2003.
- ¹⁴ Dworkin, 2011: 104. Texto original: “what feels natural to us as a suitable way to live our lives”.
- ¹⁵ Platão, 1993: 621d.
- ¹⁶ Kant, 1964: 433.
- ¹⁷ Hume, 2002: 191.
- ¹⁸ Dworkin, 2011: 17. Texto original: “properly understood, supports no skepticism about moral truth but rather the independence of morality as a separate department of knowledge, with its own standards of inquiry and justification”.
- ¹⁹ Dworkin, 2011: 8.
- ²⁰ Dworkin, 2011: 13. Texto original: “we must find the value of living — the meaning of life — in living well” e “dignity and self-respect — whatever these turn out to mean — are indispensable conditions of living well”.
- ²¹ Dworkin, 2011: 203.
- ²² Dworkin, 2011: 204. Texto original: “Together, these two principles offer a conception of human dignity”.
- ²³ Essa posição é defendida originalmente em *Taking Rights Seriously*, de 1977, e retrabalhadas em obras posteriores, como *O Império do Direito*, de 1986, a partir da categoria de integridade.
- ²⁴ Nussbaum, 2009: 210.
- ²⁵ Nussbaum, 2009: 216.
- ²⁶ Dworkin, 2011: 255.
- ²⁷ Dworkin, 2011: 338. Texto original: “the basic understanding that dignity requires equal concern for the fate of all and full respect for personal responsibility is not relative. It is genuinely universal”.
- ²⁸ Dworkin, 2011: 415. Texto original: “not because we must sometimes compromise law with morality, but because that is exactly what the law, properly understood, itself requires”.
- ²⁹ Dworkin, 2011: 100. Texto original: “what worries them is not whether moral claims can be true but which moral claims are true; not whether we can, but whether we do, have good reason to think what we do”.

- ³⁰ Dworkin, 2011: 214. Texto original: “we cannot escape, in how we think, an assumption that value exists independent of our will”, “inescapable phenomenology of value in people’s lives”.
- ³¹ Dworkin, 2011: 100.
- ³² Aristóteles, 1992, livros III e IV.
- ³³ Smith, 2012: 385. Texto original: “what one domain of value requires of us must be consistent with (indeed, support) what other domains of value require of us”.
- ³⁴ Aristóteles, 1992: 1098a.
- ³⁵ Dworkin, 2011: 113. Texto original: “responsibility seeks coherence and integration”.
- ³⁶ Dworkin, 2011: 120. Texto original: “the hedgehog’s faith that all true values form an interlocking network, that each of our convictions about what is good or right or beautiful plays some role in supporting each of our other convictions in each of those domains of value.”
- ³⁷ Dworkin, 2011: 101. Texto original: “knit values together”.
- ³⁸ Dworkin, 2011: 171. Texto original: “They share the concept of justice with us, but — at least so we can sensibly suppose — they misunderstand that concept profoundly. There is no relativism in this story, only error on their part.”
- ³⁹ Sen, 2011: 24.
- ⁴⁰ Gadamer, 1999.
- ⁴¹ Dworkin, 2011: 6. Texto original: “we share social practices and experiences in which these concepts figure”.
- ⁴² Kelsen, 1991: 235.
- ⁴³ Kelsen, 1991: 78.
- ⁴⁴ Hart, 1994.
- ⁴⁵ Dworkin, 2011: 11. Texto original: “nonevaluative, second order, meta-ethical truths about value”.
- ⁴⁶ Dworkin, 2011: 10. Texto original: “it is how we think”.
- ⁴⁷ Platão, 1997: 75c.
- ⁴⁸ Dworkin, 2011: 8. Texto original: “the moral and other principles on which we act or vote are objectively true”.
- ⁴⁹ Dworkin, 2011: 1. Texto original: “it proposes a way to live”.
- ⁵⁰ Dworkin, 2011: 2.
- ⁵¹ Dworkin, 2011: 24. Texto original: “that there are truths about value is an obvious, inescapable fact”.
- ⁵² Dworkin, 2011: 28. Texto original: “most people more or less unthinkingly hold that view”.
- ⁵³ Dworkin, 2011: 28. Texto original: “on the ordinary view, general questions about the basis of morality — about what makes a particular moral judgment true — are themselves moral questions”.
- ⁵⁴ Dworkin, 2011: 36.
- ⁵⁵ Dworkin, 2011: 37. Texto original: “arguments for holding it true are adequate arguments”.
- ⁵⁶ Dworkin, 2011: 24. Texto original: “they draw on the same kinds of arguments, and they claim truth in just the same way”.
- ⁵⁷ Dworkin, 2011: 25. Texto original: “no one ever has a moral obligation because there are no queer entities that could constitute a moral obligation”, any sensible moral skepticism must be internal to morality”.
- ⁵⁸ Dworkin, 2011: 11. Texto original: “it is how we think”.
- ⁵⁹ Smith, 2012: 384. Texto original: “that morality is a separate domain of inquiry from science and metaphysics and that any moral argument must ultimately stand or fall on moral (not metaphysical or scientific) grounds”.
- ⁶⁰ More, 2004: 116.

>> REFERÊNCIAS LIVROS E ARTIGOS

- Aristóteles (1992).** *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB.
- Descartes, René (1985).** *Discurso do método*. Brasília: UnB.
- Dworkin, Ronald**
- (2011). *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Belknap Harvard. (1996).
 - (2003). *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes.
 - (1996). *Freedom's Law: the moral reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.
 - (1978). *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard.
- Gadamer, Hans-Georg (1999).** *Verdade e método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes.
- Hart, Herbert L. A. (1994).** *O conceito de direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Hume, David (2002).** "Tratado da natureza humana". In: Clarence Morris. *Os grandes filósofos do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 182-210.
- Kant, Immanuel (1964).** *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Companhia Editora Nacional.
- Kelsen, Hans (1991).** *Teoria pura do direito*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- More, Thomas (2004).** *Utopia*. Brasília: UnB.
- Nussbaum, Martha (2009).** *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes.
- Platão**
- (1997). *Complete Works*. Indianapolis: Hacket Publishing Company.
 - (1993). *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Sen, Amartya (2011).** *A Ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Smith, Dale (2012).** "Law, Justice and the Unity of Value". *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 32, No. 2, 383–400 doi:10.1093/ojls/gqs006.