



A FILOSOFIA POLÍTICA DE RONALD DWORKIN: OBJETIVIDADE MORAL, LIBERALISMO POLÍTICO E CRÍTICA COMUNITARISTA AO ATOMISMO LIBERAL

*Political philosophy of Ronald Dworkin: moral objectivity, liberalism and communitarian
critique of liberal atomism*

Luã nogueira jung *

Resumo: O presente artigo tem por objetivo realizar uma exposição introdutória ao liberalismo de Ronald Dworkin. Reconhecido como filósofo do direito, o autor procurou integrar a teoria do direito a uma concepção de moral política liberal. Os dois aspectos, entretanto, são apresentados a partir de uma base epistemológica que nega o ceticismo e aposta na objetividade da interpretação. Expor-se-á, portanto, de maneira introdutória, os argumentos dessa proposta interpretativa e como ela se relaciona com o liberalismo político. Será explorada a repercussão disso nas posições tradicionais do liberalismo, a saber, a atuação moral do Estado, o respeito desse às liberdades individuais, éticas, e, nesse sentido, a neutralidade dos princípios políticos liberais. Por último, será feita uma comparação entre o comunitarismo de Michael Sandel e sua proposta de obrigações de solidariedade e o liberalismo individualista de Dworkin, de maneira a exemplificar diferenças entre o liberalismo e o comunitarismo.

Palavras-chave: Ronald Dworkin, Filosofia política, Liberalismo político.

Abstract: This paper aims to give an initial presentation of Ronald Dworkin's liberalism. Recognized as a philosopher of law, the author sought to integrate the theory of law with a moral liberal political conception. The two aspects, however, are presented from an epistemological basis that denies skepticism and commitment to objectivity of interpretation. Therefore, it will be exposed, in an introductory way, the arguments of this interpretation and how it relates to political liberalism proposal, as well as its impact in the traditional positions of liberalism, for example, the moral agency of the state, respect of individual freedom, ethics, and, in this way, the neutrality of liberal political principles. Finally, there will be a comparison between Michael Sandel's communitarianism and his propose of solidarity obligations and the Dworkin's individualistic liberalism, in order to illustrate differences between liberalism and communitarianism.

Keywords: Ronald Dworkin, Political Philosophy, Liberalism.

* Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. E-mail: lnogueirajung@gmail.com

Introdução

Ronald Dworkin é, certamente, um dos grandes nomes da teoria jurídica e política da segunda metade do século XX. No âmbito do direito, o autor foi responsável por uma reformulação conceitual que teve início a partir de suas críticas ao positivismo jurídico de H.L.A. Hart. Temas como a relação entre direito e moral e o problema da interpretação e aplicação do direito foram analisados extensamente nas obras de Dworkin e algumas de suas teses tornaram-se verdadeiros marcos da filosofia do direito contemporânea. Para defender a vinculação entre o direito e os problemas morais mais controversos do pensamento político, Dworkin desenvolveu uma concepção específica de liberalismo que é baseada no dever igual consideração e respeito do Estado para com seus cidadãos.

O autor analisa os temas do direito, da política, da moral e da ética a partir de uma proposta interpretativa que aposta na objetividade do valor. Isso quer dizer que, para Dworkin, nossas afirmações acerca do que é bom, justo, belo etc. podem, sim, ser concebidas como “objetivamente verdadeiras”. O que confere objetividade aos nossos juízos no campo do valor, no entanto, não pode ser um argumento metafísico acerca do que “está aí”. Nenhuma teoria da natureza pode nos ajudar a solucionar problemas normativos.

O argumento que Dworkin oferece, no lugar de uma teoria metafísica, a favor da objetividade do valor será introduzido a seguir. Depois, abordarei sinteticamente alguns pontos centrais da teoria política e ética do autor que são profundamente influenciados pela teoria da normatividade mencionada. Por último, explorarei uma crítica de Michael Sandel ao liberalismo político, e me esforçarei para mostrar que ela é equivocada, pelo menos se contrastada com a concepção liberal de Dworkin.

1. Objetividade e verdade

Como se referiu acima, a teoria de Ronald Dworkin partiu de discussões tradicionais em teoria do direito e se expandiu para diversos campos filosóficos, alguns deles ainda mais obscuros do que o direito, como, por exemplo, a temática do conhecimento ou da verdade.

Tais discussões não necessariamente jurídicas em que o autor chegou até o final de sua trajetória intelectual, no entanto, podem ser inferidas mesmo em seus primeiros trabalhos. Em suas reflexões sobre a interpretação jurídica em casos particulares, *hard cases*, Dworkin invocou a tese da única resposta correta (*one right answer*). A elaboração dessa ideia através da ligação entre a argumentação jurídica e a moral a

qual chegou o autor, a partir de uma teoria da interpretação, leva-nos diretamente às questões tardiamente discutidas pelo mesmo acerca da objetividade da moral¹.

Tais questões foram explicitadas em seu artigo *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*, de 1996. Nesse texto, Dworkin apresenta uma refutação da corrente noção teórica de que proposições morais representam, em linhas gerais, apenas expressões subjetivas ou crenças sociais validadas intersubjetivamente e que tais proposições não poderiam ser objetivamente verdadeiras ou falsas porque, na realidade, não existiriam fatos morais os quais poderiam ser representados por tais proposições. As diversas posturas teóricas que são alvo da crítica de Dworkin não serão aqui detalhadas, mas o argumento central destas, *grosso modo*, é de que seria possível emitir juízos *sobre* os discursos morais sem necessariamente emitir um juízo que seja em si mesmo moral. Trata-se, de maneira geral, das correntes intelectuais que integram o departamento filosófico denominado de metaética.

O argumento do filósofo é de que toda a negação/afirmação da objetividade de juízos morais traz consigo um juízo moral, não existindo assim um ponto arquimediano. Uma vez que não há um lado de fora da moral, ou, na sábia expressão de Thomas Nagel, uma “visão a partir de lugar nenhum”², o ceticismo externo, como se refere Dworkin, não é logicamente viável:

Any successful – really, any intelligible – argument that evaluative propositions are neither true or false must be internal to the evaluative domain rather than Archimedean about it. So, for example, the thesis that there is no right answer to the question whether abortion is wicked is itself a substantive moral claim, which must be judged and evaluated in the same way as any other substantive moral claim.³

A única forma de ceticismo é o ceticismo interno, quer dizer, o ceticismo que nega juízos morais específicos através de afirmações morais mais genéricas: “*The opinion that morality is empty because there is no God presupposes the substantive view that a supernatural will is a plausible and the only plausible basis for morality*”⁴.

A defesa da verdade moral frente ao ceticismo arquimediano decorre de uma concepção epistemológica global, a qual é explicada de maneira mais detalhada na recente publicação intitulada *Justice for hedgehogs*, qual seja, a independência dos juízos de valor diante de juízos descritivos que versem sobre ontologia, estados psicológicos, linguagem etc. A tese da independência do valor é extraída

¹ Veja-se que, embora se diga aqui objetividade da moral, esta é um exemplo do todo que constitui para Dworkin o campo do valor. O objetivo último de Dworkin, nesse sentido, é expor como a interpretação é o método adequado para tratar das questões de valor e, mais do que isso, de que, apesar de possuir critérios diferentes do que a ciência sobre sua veracidade, a interpretação também possui uma pretensão objetiva.

² NAGEL, T. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

³ DWORKIN, R. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 89.

⁴ DWORKIN, R. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 91.

da interpretação que Dworkin realiza da conhecida “falácia naturalista”, difundida na filosofia ético-analítica e que tem origem em David Hume⁵:

Segundo o entendimento mais comum, o grande filósofo escocês David Hume declarou que nenhuma descoberta empírica sobre a realidade do mundo, ou seja, sobre como o mundo é – nenhuma revelação sobre o curso da história, a natureza última da matéria ou a verdade da natureza humana –, pode fundamentar qualquer conclusão sobre como ele deve ser, a menos que se acrescente uma nova premissa ou pressuposto sobre como ele deve ser. [...] [esse princípio] solapa o ceticismo filosófico, pois a proposição de que não é verdade que o genocídio é errado é em si mesma uma proposição moral; e, sendo sólido o princípio de Hume, essa proposição não pode ser provada por nenhuma descoberta da lógica ou de fatos acerca da estrutura básica do universo. O princípio de Hume, quando bem entendido, não apoia o ceticismo perante a verdade moral, mas sim a independência da moral como departamento autônomo do conhecimento, dotado de seus próprios critérios de investigação e justificação.
6

De maneira geral, o “princípio de Hume”, nos moldes em que Dworkin o emprega, resulta no fato de que os juízos manifestados a respeito de determinado campo do valor levam sempre a conclusões valorativas, ainda que se tenha a pretensão de realizar um julgamento neutro. Nessa perspectiva, pode-se retomar, como exemplo, as críticas realizadas por Dworkin ao positivismo jurídico. Essa postura teórica, como um todo, buscava firmar uma metalinguagem jurídica objetiva, que descrevesse, de forma conceitual, critérios mínimos que expusessem de maneira universal e atemporal o que o direito é, tal como a regra de reconhecimento de Hart⁷. Delegava-se aos juristas, que não estavam do lado de fora, mas inseridos na prática jurídica, no entanto, a discricionariedade, uma vez que os critérios objetivos fornecidos pelos teóricos positivistas não eram suficientes para o enfrentamento dos casos difíceis, o que

⁵ “Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* ou *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, estas precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. P. 509.” (HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 509.)

⁶ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 28/29.

⁷ Nas palavras de Hart, “as normas de um tipo, que pode ser considerado o tipo básico ou primário, exigem que os seres humanos pratiquem ou se abstenham de praticar certos atos, quer queiram, quer não. As normas do outro tipo são, num certo sentido, parasitárias ou secundárias em relação às primeiras, pois estipulam que os seres humanos podem, ao fazer ou dizer certas coisas, introduzir novas normas do tipo principal, extinguir ou modificar normas antigas ou determinar de várias formas sua incidência, ou ainda controlar sua aplicação. As normas do primeiro tipo impõem deveres; as do segundo tipo outorgam poderes, sejam estes públicos ou privados. As do primeiro tipo dizem respeito a atos que envolvem movimento físico ou mudanças físicas; as do segundo dispõem sobre operações que conduzem não apenas a movimentos ou mudanças físicas, mas também à criação ou modificação de deveres ou obrigações” (HART, H. L. A. *O conceito de direito*. São Paulo: WMF Fontes, 2009, p. 105-106).

em Kelsen gera a distinção entre a ciência jurídica e a política judiciária⁸. Mas, como Dworkin expôs em *O império do direito*, quando se trata de interpretação jurídica, não se pode falar em critérios objetivos, tampouco se supor que existe um lado de fora do direito. Mesmo a tese positivista, supostamente neutra, representa uma interpretação dentro do universo jurídico que busca apresentar-se como a *melhor* concepção entre suas concorrentes, como Dworkin demonstrou ao explorar o convencionalismo, ou seja, analisando o positivismo como uma interpretação concorrente ao lado do pragmatismo (realismo jurídico) e do direito como integridade (interpretacionismo), concepção que é defendida pelo autor⁹.

Voltando à moral, faz-se importante notar que o autor não descarta a possibilidade de que haja incerteza quanto a uma proposição moral ser verdadeira ou falsa. É possível estarmos inseguros quanto a saber se o aborto é permitido ou proibido. Isso, entretanto, é diferente de afirmar que a proposição “o aborto é permitido” não pode ser nem verdadeira nem falsa. A incerteza pode ser nossa posição padrão, mas não a indeterminação. Traz-se um exemplo do texto do autor que pode explicar melhor seu argumento.

Considere a seguinte conversa:

A: O aborto é moralmente mau; sempre, e em todas as circunstâncias, temos uma razão categórica – uma razão que não depende do que qualquer pessoa possa querer ou pensar – para impedi-lo e condená-lo.

B: De jeito nenhum. Em certas circunstâncias, o aborto é moralmente obrigatório. As mães solteiras adolescentes pobres têm uma razão categórica para abortar.

C: Vocês dois estão errados. O aborto não é jamais moralmente obrigatório nem moralmente proibido. Não há razões categóricas nem para uma coisa nem para outra. Ele é como o ato de cortar as unhas: sempre permitido e jamais obrigatório.

D: Vocês três estão errados. O aborto não é jamais moralmente proibido, nem moralmente obrigatório, nem moralmente permitido¹⁰.

Para os fins da discussão que aqui se expõe, o importante não são os argumentos que o trio apresenta, mas as conclusões a que eles chegam a partir desses argumentos. Cada um deles declarou uma proposição sobre as razões categóricas

⁸ Se por ‘interpretação’ se entende a fixação por via cognoscitiva do sentido do objeto a interpretar, o resultado de uma interpretação jurídica somente pode ser a fixação da moldura que representa o Direito a interpretar e, conseqüentemente, o conhecimento de várias possibilidades que dentro desta moldura existem. Sendo assim, a interpretação de uma lei não deve necessariamente conduzir a uma única solução como sendo a única correta, mas possivelmente a várias soluções que – na medida em que apenas sejam aferidas pela lei a aplicar – têm igual valor, se bem que apenas uma delas se torne Direito positivo no ato do órgão aplicador do Direito – no ato do tribunal, especialmente. Dizer que uma sentença judicial é fundada na lei, não significa, na verdade, senão que ele se contém dentro da moldura ou quadro que a lei representa – não significa que ela é a norma individual, mas apenas que é *uma* das normas individuais que podem ser produzidas dentro da moldura geral. [...] A questão de saber qual é, de entre as possibilidades que se apresentam nos quadros do Direito a aplicar, a “correta”, não é sequer – segundo o próprio pressuposto de que se parte – uma questão de conhecimento dirigido ao Direito positivo, não é um problema de teoria do Direito, mas um problema de política do Direito. [...] A interpretação científica é pura determinação cognoscitiva do sentido das normas jurídicas. Diferentemente da interpretação feita pelos órgãos jurídicos, ela não é criação jurídica. (KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 391, 393 e 395.).

⁹ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁰ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 64.

que as pessoas têm ou não têm em relação ao aborto. A conclusão dos vários argumentos de D, sejam eles quais forem, é uma proposição do mesmo tipo. Ele pensa que essas razões não existem e, logo, discorda de A e B e concorda com C. Faz uma proposição muito mais geral que a de C, mas essa proposição inclui a de C. D tomou posição sobre uma questão moral: assumiu uma postura moral substantiva, de primeira ordem: [...] Se ele acha que as razões categóricas são impossíveis, está pensando de novo que ninguém tem uma razão categórica para fazer seja o que for. Ainda está tomando uma posição moral.¹¹

Na tentativa de aniquilar o ceticismo externo (metaética), Dworkin busca demonstrar que nossas proposições acerca do valor, incluindo-se as morais, estão sempre no plano da verdade/objetividade. Mesmo os juízos *sobre* a moral se dão *dentro* do horizonte moral: para Dworkin, não se pode justificar uma proposição moral (uma vez que a justificativa se distingue da explicação de por que se crê em tal juízo) sem se basear em outras convicções ou pressupostos morais, “e a ideia de que estaríamos de certo modo presos dentro das esferas do valor, como se escapar delas fosse algo maravilhoso mas impossível, é tão tola quanto dizer que não podemos escapar da esfera da descrição quando descrevemos a química de combustão”¹².

A tese da independência do valor e da objetividade de Dworkin vem ganhando consistência teórica desde os seus primeiros trabalhos, como acima já se referiu. Controvertida por muitos autores, ela ganhou espaço nos principais debates políticos e jurídicos contemporâneos. A teoria do direito brasileira, grande importadora da teoria de Dworkin, entretanto, com algumas exceções, não representa um espaço onde o autor seja levado a sério¹³.

Essa sucinta exposição da epistemologia moral de Dworkin ajuda-nos a entender a justificação principiológica do seu liberalismo político e seu valor fundamental, qual seja, a *igual consideração e respeito* da comunidade política por seus membros.

2. O liberalismo político

‘Liberalism’ means different things to different people. The term is currently used in Europe by the left to castigate the right for blind faith in the value of an unfettered market economy and insufficient attention to the importance of state action in realizing the values of equality and social justice. (Sometimes this usage is marked by the variants ‘neoliberalism or ‘ultraliberalism.’) In the United States, on the other hand, the term is used by the right to castigate the left for unrealistic attachment to the values of social and economic equality and the too ready use of government power to pursue those ends at the cost of individual

¹¹ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 66.

¹² DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 102.

¹³ Um exemplo de uma abordagem brasileira consistente da obra do autor pode ser vista em MACEDO JUNIOR, R. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013.

freedom and initiative. Thus, American Republicans who condemn the Democrats as bleeding-heart liberals are precisely the sort of people who are condemned as heartless liberals by French Socialists.¹⁴

O liberalismo, como explica Thomas Nagel, é um conceito político que se torna cada vez mais controverso. Não obstante possuir correntes políticas rivais a ele, o liberalismo enfrenta problemas internos dada a concorrência de um número considerável de teorias que tentam se definir como portadoras dos verdadeiros fundamentos liberais, não havendo, portanto, um consenso mesmo entre os próprios adeptos da teoria política liberal.

Pode-se afirmar, dentro desse horizonte teórico, que o liberalismo defendido por Dworkin se enquadra no que se costuma chamar de liberalismo igualitário. Quer dizer, o seguimento liberal que, *grosso modo*, dá mais importância à igualdade do que à liberdade enquanto princípios constitutivos que direcionam as ações do Estado.

Em Dworkin, no entanto, a disputa entre os direitos igualdade e liberdade, que em outros casos são tensionados como se opostos entre si fossem, perde espaço. Isso se dá através do esvaziamento teórico do suposto direito geral à liberdade entendida no sentido mecânico, ou, para usar a expressão do autor, “liberdade como licença”¹⁵. Quer dizer, Dworkin nega que haja o direito à “liberdade negativa” a qual se refere Isaiah Berlin quando afirma que ser livre “significa não sofrer interferência de outros. Quanto maior a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade”¹⁶. Afirmando-se a liberdade nesses termos e como um direito político, resta que, em tese, “a liberdade e a igualdade muitas vezes entram em conflito: às vezes, o único meio eficaz de promover a igualdade exige certa limitação da liberdade, e, às vezes, as consequências de promover a liberdade são prejudiciais à igualdade”¹⁷.

Para Dworkin, entretanto, os cidadãos não têm o direito de agir livremente, pelo menos não *prima facie*. Esclareça-se que se emprega o termo direito no sentido forte atribuído por Dworkin, ou seja, “uma reivindicação bem-sucedida a um direito tem a seguinte consequência. Se uma pessoa tem um direito a alguma coisa, então é errado que o governo a prive desse direito, mesmo que seja do interesse geral proceder assim”¹⁸.

Nesse sentido, pode-se observar que a) o Estado limita de infinitas maneiras a possibilidade das pessoas de satisfazerem suas vontades, p. ex. através de regras de trânsito e até mesmo de legislação penal; b) a liberdade, nos termos propostos por Berlin, não pode ser quantificada no sentido de se verificar

¹⁴NAGEL, T. *Rawls and Liberalism*. In: (Org.) FREEMAN, Samuel. The Cambridge companion to John Rawls. Cambridge University Press, 2002.

¹⁵DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

¹⁶BERLIN, I. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 230.

¹⁷DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 281.

¹⁸DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 414.

A filosofia política de Ronald Dworkin: objetividade moral, liberalismo político e crítica comunitarista ao atomismo liberal

quais proibições ou regulações estatais limitam mais ou menos a liberdade individual porque não há um critério positivo para que estabeleça tal medida.

A liberdade não pode entrar em conflito com a igualdade. Dworkin sintetiza assim sua crítica à tese defendida pelos libertários acerca da tensão entre liberdade e igualdade:

há uma falha muito mais importante nessa explicação. Ela supõe que a liberdade é mensurável, de modo que, se duas decisões políticas tolgem a liberdade de um cidadão, podemos dizer sensatamente que uma decisão toma-lhe mais liberdade que outra. [mas será preciso ser] capaz de demonstrar que, por alguma razão, perde-se menos liberdade com a regulamentação do tráfico que com as restrições, por exemplo, à livre expressão, à liberdade de vender por preços que outros estão dispostos a pagar ou a qualquer outra liberdade que ele considera fundamental. É justamente isso que ele não pode demonstrar, porque não temos um conceito de liberdade que seja quantificável da maneira que a demonstração exigiria. [...] Não quero dizer que não podemos entender a ideia de liberdades fundamentais, como a liberdade de expressão. Mas não podemos argumentar a seu favor demonstrando que elas protegem mais a liberdade, considerada como um bem mensurável, ainda que toscamente, do que faz o direito de dirigir como se bem entende; as liberdades fundamentais são importantes porque valorizamos mais algo que elas protegem.¹⁹

As liberdades fundamentais, nesse sentido, protegem o princípio primeiro do liberalismo de Dworkin, qual seja, o princípio de que as pessoas devem ser tratadas com igual consideração e respeito pelo Estado: “O conceito central da minha argumentação será o conceito não de liberdade, mas de igualdade”²⁰.

O princípio da igual consideração e respeito sustenta toda a teoria de Dworkin e, nesse sentido, se apresenta como fundamental nas diversas áreas temáticas exploradas pelo autor. A igual consideração e respeito é determinante para as conclusões de Dworkin sobre o livre mercado e o papel do Estado na efetivação da justiça social a partir de sua interferência na iniciativa privada e na distribuição de bens, ou seja, na igualdade de recursos que o autor defende em oposição à igualdade de bem-estar. Embora a face político-econômica represente uma parte robusta da teoria da igualdade de Dworkin, ela é antes reflexo da moralidade política constitutiva do liberalismo que representa o referido princípio²¹. O que se procura delinear, aqui, é o que representa, fundamentalmente, tratar as pessoas com igual consideração e respeito:

Pode-se responder de duas maneiras fundamentalmente diferentes. A primeira considera que **o governo deve ser neutro sobre o que se poderia chamar de questão do viver bem**. A segunda supõe que o governo não pode ser neutro em tal questão porque não pode tratar os cidadãos como seres humanos iguais sem uma teoria do que os seres humanos devem ser. Argumentei que o liberalismo considera, como sua moralidade política constitutiva, a primeira concepção de igualdade. [...]O liberal, portanto, atraído pela economia de mercado e pela

¹⁹ DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 283.

²⁰ DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 419.

²¹ Por conta da brevidade pretendida nesse artigo, não se poderá entrar em maiores detalhes sobre o papel que a igual consideração e respeito exerce enquanto princípio norteador das políticas públicas.

democracia política por razões claramente igualitárias, descobre que essas instituições produzirão resultados igualitários se ele acrescentar a esse esquema tipos diferentes de direitos individuais. Esses direitos funcionarão como trunfos nas mãos dos indivíduos; capacitarão os indivíduos a resistir a determinadas decisões, mesmo que essas decisões tenham sido alcançadas mediante os mecanismos normais das instituições gerais que não são questionadas. A justificativa final desses direitos é que eles são necessários para proteger o igual interesse e respeito; mas não devem ser compreendidos como representando a igualdade, em oposição a algum outro objetivo ou princípio atendido pela democracia ou pela economia de Mercado.²²

A busca pela igualdade faz com que o Estado assuma a posição moral substantiva de que se deve tratar de maneira neutra as diferentes concepções (éticas) de viver bem. Percebe-se, assim, a distinção entre moral e ética em Dworkin: “Os padrões morais prescrevem como devemos tratar os outros; os padrões éticos, como nós mesmos devemos viver”²³.

O princípio moral da neutralidade ética, que guia o Estado para que esse ofereça igual consideração e respeito aos seus cidadãos, legitima a ação positiva do Estado na promoção de políticas públicas que garantam a autonomia ética assim como limita decisões que discriminem cidadãos no sentido de lhes restringir a participação ativa no destino da comunidade por motivos alheios a sua vontade ou meramente individuais, como nos casos de etnias alvos de discriminação ou capacidades físicas e intelectuais que limitam o sucesso nas práticas de mercado, bem como por concepções minoritárias de bem, como no caso de certas religiões.

A cisão entre ética e moral, marcante na teoria liberal como um todo, no entanto, foi em alguma medida rompida nos trabalhos mais recentes de Dworkin. Os parâmetros políticos que ora limitam, ora propulsionam a intervenção do Estado na vida dos cidadãos passaram a ser compreendidos numa conexão ou continuidade com valores éticos sobre o bem viver: “Dworkin procura encontrar os ‘fundamentos éticos para o liberalismo’, isto é, mostrar que os princípios liberais podem ser vinculados como uma ‘simpática’ teoria da vida boa”²⁴.

3. O bem e o justo

Os textos tardios de Dworkin reconstróem e modificam suas posições teóricas sobre a conexão entre ética e moral a partir de algumas premissas em parte analisadas acima. A independência do valor pressupõe uma integração plena dos valores morais, políticos e éticos. O princípio de Hume faz com que

²² DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 285-296.

²³ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 291.

²⁴ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 77.

as conclusões acerca do valor se deem sempre na esfera do próprio valor, através de juízos normativos, o que, por sua vez, faz com que aquilo que sustenta um argumento moral, por exemplo, seja outro argumento valorativo. Nesse sentido, a proposta de Dworkin é de que a interpretação é sempre holística.

Vem daí, em parte, a integração que o autor defende entre moral e ética: “Procuramos uma concepção do bem viver que possa orientar nossa interpretação dos conceitos morais. Mas queremos, como parte do mesmo projeto, uma concepção da moral que possa orientar nossa interpretação do bem viver”²⁵.

Sintetizando, a justificação ética da moral e a justificação moral da ética derivam do holismo interpretativo assumido por Dworkin. Quando se fala em bem, entretanto, não se refere a conotações psicológicas, hedonistas ou de qualquer maneira empíricas, ao que as pessoas querem de maneira geral, mas ao que elas *devem querer*. Essa visão crítica da ética como o que as pessoas *devem* perseguir, e não simplesmente daquilo que elas contingencialmente querem, não é fruto de uma postura paternalista, mas é decorrência do princípio de Hume, da independência do valor e da objetividade interpretativa:

Os filósofos se perguntam porque as pessoas devem viver moralmente. Se aceitarmos a concepção austera, só poderemos responder: porque a moral o exige. Não se trata de uma resposta evidentemente ilegítima. A teia de justificação sempre é circular em seus limites extremos, e não é um vício de circularidade dizer que a moral justifica a si mesma – que devemos viver moralmente porque é isso que a moral exige. **Mas é triste sermos obrigados a dizer isso.** [...] queremos pensar que a moral está ligada aos objetivos e ambições humanos de um modo menos negativo; que ela não é feita somente de restrições, mas também de valores. Proponho, assim, um entendimento diferente da ideia irresistível de que a moral é categórica. Para justificarmos um princípio moral, não basta demonstrar que a observância desse princípio atenderia aos desejos de uma pessoa, ou de todas, quer no curto prazo, quer no longo. O fato do desejo – até um desejo esclarecido ou de um desejo universal supostamente embutido na própria natureza humana – não pode justificar um dever moral. Assim entendida, nossa noção de que a moral não precisa atender aos nossos interesses é só mais uma aplicação do princípio de Hume. Ela não exclui a união da ética e da moral à maneira de Platão e Aristóteles, ou de acordo com a proposta do nosso projeto, pois esse projeto não entende a ética como um fato psicológico – uma descrição daquilo que as pessoas, por acaso ou mesmo inevitavelmente, querem ou entendam que atenda aos seus próprios interesses -, mas como uma questão ideal.

²⁶

Veja-se que quando Dworkin liga o dever moral à aspiração ética ele não nega o caráter categórico da moral, tampouco a torna refém de contingências culturais, religiosas etc. Quer dizer, a interdependência dos campos valorativos possibilita tal conexão que, uma vez possível, vale a pena ser explorada por ser, *grosso modo*, uma maneira mais agradável de conceber nossos deveres morais. Não obstante, deve-se notar que a ética para Dworkin passa a ter uma conotação deontológica, categórica, à

²⁵ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 295.

²⁶ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 294

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.1	Julho 2016	p.111-130
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

medida em que o bem viver está condicionado à uma posição crítica, de observância aos deveres morais. Ainda que possua um aspecto deontológico, entretanto, a ética liberal assume apenas contornos formais.

A ética de Dworkin diferencia a boa vida e o bem viver. Por boa vida, o autor se refere ao “valor de produto” que as escolhas individuais atingem. Ou seja, a boa vida é definida materialmente, de acordo com o alcance por parte do indivíduo dos bens necessários para a sua satisfação, bem como pelo impacto que suas ações causam na vida de outros indivíduos. Ter riqueza, satisfazer desejos físicos e psicológicos, bem como, por exemplo, dar prazer, impulsionar o progresso científico e salvar vidas, são eventos que contribuem para a conclusão de que alguém teve uma boa vida.

Mas a ética, entendida como o bem viver, não se coordena pelo valor de produto, mas pelo “valor de execução”. A vida ética, nesse sentido, não se refere tanto aos objetivos alcançados ou ao impacto causado no mundo em suas variadas dimensões, mas ao modo pelo qual o indivíduo responde às suas contingências visando tais objetivos: “o que importa não é o valor de produto, mas o valor de execução desses modos de viver”²⁷. O autor faz referência à analogia romântica entre a vida e a arte, atentando para a relação “entre o valor daquilo que é criado e o valor dos atos que o criam”²⁸

No nível mais fundamental, não valorizamos a grande arte porque a obra enquanto produto melhora a nossa vida, mas porque ela incorpora uma boa execução, a vitória sobre um desafio artístico. Para valorizar uma vida humana bem vivida, não devemos atentar à narrativa terminada, como se ela fosse uma obra de ficção, mas ao fato de também essa vida incorporar uma execução: uma vitória sobre o desafio de ter uma vida para viver.²⁹

Quando se tenta integrar a moral e a ética, deve-se encontrar pelo menos alguns aspectos que correspondam a cada campo sem, à primeira vista, depender do outro, de maneira que não se esteja realizando apenas uma incorporação unilateral. Ou seja, Dworkin tenta integrar ambos os campos, e não fazer com que a moral derive da ética ou vice-versa. Para tanto, o autor propõe dois princípios éticos que não sejam dependentes dos deveres para com os outros, “mas que afete esses deveres e seja por eles afetado”³⁰. São os princípios do respeito por si mesmo e da autenticidade.

O princípio do respeito implica que devo reconhecer a importância objetiva do meu bem viver. Dworkin chega a esse princípio reconhecendo que as diferentes convicções individuais acerca de como viver bem, sejam elas religiosas ou hedonistas, por exemplo, apenas fazem confirmar a crença de cada um

²⁷ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 302.

²⁸ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 300.

²⁹ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 300.

³⁰ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 311.

de que se deve dar um sentido para a vida e que, em cada indivíduo, cada escolha representa uma convicção particular sobre o bem viver.

A autenticidade, por sua vez, determina que “por levar-se a sério, você conclui que viver bem significa expressar-se em sua vida, buscar um modo de viver que lhe pareça irresistivelmente correto para você e para suas circunstâncias”³¹. Ou seja, reconhecendo a importância objetiva de nosso bem viver, devemos escolher os objetivos e meios que nos satisfaçam eticamente. Ser autêntico, nesse sentido, significa que, apesar dos obstáculos sociais, culturais etc. ainda assim devemos fazer nossas próprias escolhas que, apesar das influências, resistam à dominação completa.

O respeito e a autenticidade, para Dworkin, são os dois princípios integrantes da dignidade. A dignidade é uma qualidade ética a qual os indivíduos devem buscar aprimorar, reconhecendo a importância de viver bem e o seu dever de buscarem por si mesmos o que o viver bem exige, ao contrário de serem forçados a adotar convicções de outros. Ações externas que ignoram o respeito por si mesmo e a autenticidade, nesse sentido, violam a dignidade humana: “são errados os atos que insultem a dignidade alheia”³². A ética entendida nessa forma abstrata torna-se ao mesmo tempo influente no agir moral. A dignidade, enquanto atributo ético, é o padrão que guia o tratamento para com os outros, influenciando o conteúdo do agir moral. Em contrapartida, viver eticamente incorpora os limites morais, de maneira que o indivíduo que alcançou seus objetivos pessoais através de trapagens ou de crimes, embora tenha tido uma vida boa, não agregou à sua vida um grande valor de execução, não atingiu, pode-se dizer, o bem viver, no sentido ético-crítico proposto pelo filósofo.

O princípio do respeito por si mesmo acarreta consequências no plano moral no sentido de que “a razão que você tem para pensar que o desenrolar de sua vida é objetivamente importante também é uma razão para pensar que o desenrolar da vida de qualquer pessoa é importante: a importância objetiva da sua vida se reflete na importância objetiva de qualquer um”³³. Dworkin chama esse princípio de “princípio de Kant”.

O segundo princípio da dignidade, o princípio da autenticidade, atribui a cada um de nós “a responsabilidade pessoal de agir de modo compatível com o caráter e os projetos que identificamos para nós mesmos”³⁴. Parece provável, portanto, que, à primeira vista, os dois princípios colidam entre si, uma vez que a tarefa de conciliar a importância objetiva de cada vida humana com as pretensões individuais exigidas pela autenticidade se mostra difícil e de improvável execução mútua. Dworkin nega a alternativa

³¹ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 320.

³² DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 312.

³³ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 397.

³⁴ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 398.

A filosofia política de Ronald Dworkin: objetividade moral, liberalismo político e crítica comunitarista ao atomismo liberal

de conciliação entre ambos princípios, algo como sacrifício bilateral, ou uma ponderação que vise pôr em prática dois princípios opostos:

Nossos dois princípios de dignidade, por outro lado, não descrevem diferentes perspectivas que alguém poderia assumir e entre as quais teria de escolher. Descrevem uma perspectiva única que cada pessoa deve assumir para ser responsável do ponto de vista ético. Não podemos exigir uma solução de meio-termo entre os dois princípios: eles são por demais fundamentais e importantes para ser comprometidos. Declaram as condições necessárias para o respeito por si mesmo e para a autenticidade, e essas condições não são negociáveis. Isso significa que nosso programa deve ser outro. Temos de encontrar interpretações atraentes dos dois princípios que pareçam corretas em si mesmas – que pareçam capturar as exigências reais do respeito por si mesmo e da autenticidade – e que não conflitem uma com a outra, mas se reforcem mutuamente. Precisamos tratar nossos princípios como se fossem equações simultâneas a serem resolvidas conjuntamente.³⁵

Dworkin aplica o critério kantiano da universalidade, no sentido de que temos de agir de modo tal que nos permita querer que o princípio da nossa ação seja seguido por todos, quer dizer, é exatamente a capacidade de suas máximas serem leis universais que o assinala como um fim em si mesmo. O norte-americano vai interpretá-lo no seguinte sentido:

para tratar as pessoas com o respeito que dedicamos a nós mesmos, precisamos no mínimo não reclamar para nós um direito que não concedemos aos outros e não supor para eles nenhum dever que não aceitemos para nós. (...) esse requisito não exige, nem por si mesmo nem por suas consequências mais prováveis, que cada um de nós sempre aja como se não tivesse mais zelo pela própria vida do que pela vida de qualquer outra pessoa³⁶

Os princípios éticos da dignidade se integram aos princípios de moralidade política. A ética liberal que associa o bem viver ao valor de execução, e não ao valor de produto, afirma que uma vida bem vivida além de dar uma boa resposta aos desafios contingenciais e ser justa, deve ser escolhida por cada indivíduo, e não imposta. Caso contrário, não existirá responsabilidade pela execução, e mesmo que a pessoa, a partir de proibições e coerções, atinja bons resultados, estes só interessariam para a ética do valor de produto.

Por isso que, conforme o autor, “nos tornamos ao mesmo tempo liberais éticos e políticos”³⁷. O Estado apenas pode negar a liberdade ética por questões de justiça, e não por motivações éticas substantivas, concepções particulares sobre o que faz a vida ser boa. A partir da ética liberal de Dworkin, o Estado não deve interferir nas liberdades de crença porque “os liberais éticos sabem que não podem

³⁵ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 401.

³⁶ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 407.

³⁷ DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 386.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.1	Julho 2016	p.111-130
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

melhorar a vida do próximo por meios coercitivos que a tolerância proíbe, pois sabem que não se pode melhorar a vida de ninguém contra a firme convicção de que não melhorou”³⁸. Da mesma maneira que a justiça integra o valor de execução para avaliarmos se uma vida foi bem vivida, o bem viver crítico, ético, integra o princípio moral de neutralidade ética substantiva do Estado, pois a vida individual não pode se tornar melhor com a obediência forçada presente num Estado paternalista.

4. Comunitarismo

Os autores comunitaristas criticam a suposta neutralidade dos princípios políticos e jurídicos endossados pelos liberais. Rainer Forst sintetiza em duas direções as críticas dos comunitaristas aos liberais a respeito da suposta neutralidade liberal: “primeiro, é afirmado que a teoria liberal se apoia numa visão específica individualista da vida boa, que exclui *a priori* outras alternativas; e segundo, critica-se que essa visão do bem é problemática em função de seu caráter atomista”³⁹. O autor continua; afirma que há um grupo de liberais que recusam ambas as teses e outro grupo que aceita a primeira e somente se opõe a segunda: “Lamore, Ackerman e, com limitações, Rawls pertencem ao primeiro grupo; Dworkin, nas publicações mais recentes, Raz, Macedo, Galston e Kymlica pertencem ao segundo; eles acrescentam um ‘liberalismo ético’ às versões individualistas (baseadas no direito natural), pluralista e procedimentalista do liberalismo, discutidas até aqui”⁴⁰.

No que toca a Ronald Dworkin, a afirmação de Forst sobre a reação do norte-americano às críticas comunitaristas está correta (a afirmação de que Dworkin defende um direito natural é equivocada, e já se discorreu acima o porquê). Dworkin, em seus escritos mais recentes, defende a integração entre uma ética liberal, individualista, e os princípios morais. Na defesa de sua ética formal, que se baseia na perspectiva do desafio (valor de execução), e não na perspectiva do impacto (valor de produto), Dworkin critica inclusive o paternalismo comunitarista:

Alguns filósofos declaram motivos paternalistas: alguns assim chamados comunitaristas ou perfeccionistas querem obrigar as pessoas a votar, por exemplo, com a desculpa de que as pessoas de mentalidade cívica levam uma vida melhor. O modelo do impacto aceita a fundamentação teórica do paternalismo crítico. [...] A perspectiva do desafio, por outro lado, rejeita o pressuposto fundamental do paternalismo crítico: de que é possível melhorar a vida da pessoa obrigando-a a algum ato ou abstinência inútil. Quem aceita o modelo do desafio pode muito bem achar que a devoção religiosa é parte essencial de como os seres humanos devem reagir a seu lugar no universo e,

³⁸ DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 395/396.

³⁹ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 72.

⁴⁰ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 72

portanto, tal devoção faz parte do bem viver. Mas não se pode achar que o culto religioso involuntário – rezar à sombra do açoite – tenha algum valor ético. Talvez se pense que o homossexual ativo arruína a vida por não entender a finalidade do amor sexual. Contudo não pode achar que o homossexual que pratica a abstinência, contra suas convicções e por puro medo, tenha, por conseguinte, superado tal restrição na própria vida. Isto é, no modelo do desafio o desempenho que vale, e não o mero resultado externo, e é preciso ter a motivação certa para a ação certa⁴¹

É verdadeiro também que Dworkin nega que sua concepção de liberalismo, e mesmo o liberalismo como um todo, defenda uma visão atomista dos cidadãos. Para demonstrar isso, primeiro se utilizará como paradigma os argumentos de Michael Sandel sobre o fato de que as pessoas possuem obrigações comunitárias. Depois serão expostos os argumentos de Dworkin que, em alguma medida, vão ao encontro de Sandel, mas que chegam justamente aonde os comunitaristas se tornam alvo de duras críticas dos liberais: o limite dessas obrigações.

Em seu livro “Justiça: o que é fazer a coisa certa”, Michael Sandel⁴² apresenta casos históricos em que os cidadãos de uma comunidade política se mostraram sensibilizados por fatos passados, causados por seus ancestrais, que não lhe diziam diretamente respeito, tais como o pedido de desculpas feito pelo Japão na década de 1990 às mulheres estrangeiras vítimas de abuso por parte de membros do exército japonês durante os anos de 1930 e 1940, ou o caso da Austrália que retratou-se por ter, entre a década de 1910 e início da de 1970, afastado crianças aborígenes arbitrariamente de suas mães no intuito de integrar as crianças à sociedade branca e acelerar o desaparecimento da cultura aborígine. O autor utiliza também como exemplo de responsabilidades comunitárias que transcendem a autonomia individual o caso da discussão sobre se o governo dos Estados Unidos deveria pagar indenizações aos negros descendentes de escravos, a partir de 1989, o que, a pesar de não ter tido êxito, incentivou a onda de pedidos de desculpas pelos estados que foram escravagistas.

Michael Sandel define as obrigações decorrentes de nossa historicidade ou, em outras palavras, da “concepção narrativa do indivíduo” como:

Diferentemente dos deveres naturais, as obrigações de solidariedade são particulares, e não universais; elas envolvem responsabilidades morais que devemos ter não apenas com os seres racionais, mas com aqueles com quem compartilhamos uma determinada história. No entanto, diferentemente das obrigações voluntárias, elas não dependem de um ato de consentimento. Seu valor moral fundamenta-se, ao contrário, no aspecto localizado da reflexão moral, no reconhecimento do fato de que minha história de vida está implicada na história dos demais indivíduos⁴³

⁴¹ DWORKIN, R. *A virtude soberana: a teoria e a prática sobre a igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 375/376.

⁴² SANDEL, M. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

⁴³ SANDEL, M. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 277

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.1	Julho 2016	p.111-130
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

Para Sandel, a teoria liberal sustenta apenas dois tipos de obrigações morais. As obrigações naturais, que são “deveres naturais que temos em relação aos seres humanos como tais” e obrigações voluntárias, “nas quais incorremos por meio do consentimento”. O autor propõe que no individualismo e na defesa da liberdade liberal não há espaço para as obrigações de solidariedade. Não obstante, o autor faz outra afirmação forte, a de que, ainda que o liberalismo aceite obrigações de solidariedade (entre amigos, família, grupos e assim por diante), ele não aceita, e isso seria um erro, o fato de que “as obrigações de solidariedade podem ser mais exigentes do que sugere a concepção liberal – a ponto mesmo de competir com os deveres naturais para com qualquer ser humano”⁴⁴. A constituição histórica, comunitária do indivíduo, Sandel vai opor ao individualismo ou, em outras palavras, ao atomismo liberal.

Cabe analisar agora, em relação a Dworkin, se e como a) sua teoria liberal recepciona obrigações morais originárias de fatores outros que não os naturais ou o consentimento; b) Qual o lugar que tais obrigações morais ocupam em relação às demais; c) a crítica ao atomismo liberal é válida, pelo menos em relação a Dworkin.

Em “O império do direito”, Dworkin constrói uma teoria da interpretação jurídica que tem em sua base a integridade, um princípio político a ser observado pelos agentes públicos enquanto porta-vozes da comunidade política personificada. Esta, por sua vez, é responsável por tratar seus cidadãos com igual consideração e respeito, o que, em outras palavras, equivale a se orientar por um padrão coerente de princípios, ou seja, com integridade.

A integridade entendida como virtude, assim, exige que as autoridades públicas direcionem suas ações em razão de princípios que estruturam as relações sociais ao mesmo tempo em que responsabiliza cada indivíduo, enquanto parte de um todo, pelas injustiças causadas pelas instituições públicas que a cada um representam, transbordando a tradição liberal-individualista de que “as pessoas não devem ser culpadas por atos sobre os quais não tinham controle”⁴⁵, a partir de um conceito fundamental na obra de Dworkin: a fraternidade. O autor utiliza esta expressão como sinônima de comunidade, ou seja, uma estrutura política que trata todos os seus membros com igual consideração e respeito⁴⁶ e que pressupõe obrigações que não são decorrentes de qualquer consentimento tácito ou manifesto, bem como de qualquer idealização de um

⁴⁴ SANDEL, M. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 289.

⁴⁵ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 209.

⁴⁶ A tese segundo a qual tais direitos ‘existem’ conta com uma razão prática incorporada na história e que, de certa forma, a atravessa. A razão prática emerge no ponto de vista moral e se articula numa norma fundamental, a qual exige a mesma consideração e o igual respeito por cada um. [...] Em Dworkin, a norma fundamental goza do *status* – não fundamento – de um ‘direito natural...’, que todos os homens e todas as mulheres possuem, simplesmente porque eles são seres humanos dotados da capacidade de esboçar planos e fazer justiça’. Se prescindirmos das conotações do direito natural, podemos tomar isso também como um esclarecimento do sentido deontológico de direitos fundamentais em geral (HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012, v. I, p. 252-253).

A filosofia política de Ronald Dworkin: objetividade moral, liberalismo político e crítica comunitarista ao atomismo liberal

contrato onde indivíduos, a partir de uma tábula rasa, expressam suas vontades ou sentimentos de justiça, mas do vínculo moral que é “moldado” a partir do pertencimento a determinada tradição:

A melhor defesa da legitimidade política – o direito de uma comunidade política tratar seus membros como tendo obrigações em virtude de decisões coletivas da comunidade – vai ser encontrada não onde os filósofos esperaram encontrá-la – no árido terreno dos contratos, dos deveres de justiça ou das obrigações de jogo limpo, que poderiam ser válidos entre os estranhos -, mas no campo mais fértil da fraternidade, da comunidade e de suas obrigações concomitantes. Como a família, a amizade e outras formas de associação mais íntimas e locais, a associação política contém a obrigação em seu cerne.⁴⁷

Ou seja, as pessoas têm obrigações morais associativas ou comunitárias que não dependem de sua autonomia ou consentimento e nem mesmo de laços emocionais. Elas devem, entretanto, preencher alguns requisitos para que possa haver a reciprocidade fraterna que é exigida pela integridade, tais quais:

- a) As obrigações do grupo devem ser tratadas como *especiais* em relação aos membros daquele grupo, ou seja, “dotadas de um caráter distintivo no âmbito do grupo, e não como deveres gerais que seus membros devem, igualmente, a pessoas que não pertencem a ele”⁴⁸. (V.g. um estrangeiro);
- b) Devem ser *personais*, ou seja, “vão diretamente de um membro a outro, em vez de percorrerem o grupo todo em um sentido coletivo”⁴⁹;
- c) Pressupõem, ao mesmo tempo, uma responsabilidade mais geral para com o grupo: cada indivíduo, mesmo que indiretamente, tem um interesse pelo bem-estar comunitário;
- d) As práticas do grupo devem demonstrar *igual interesse* por todos os membros. Nesse sentido, as associações fraternais são conceitualmente igualitárias, o que não impede a existência de hierarquia como definição de papéis, mas “não são fraternais, porém, nem geram responsabilidades comunitárias, os sistemas de castas para os quais alguns membros são intrinsecamente menos dignos que outros”⁵⁰.

Nesse sentido, afirma Dworkin: “As responsabilidades que uma verdadeira comunidade mobiliza são especiais e individualizadas, e revelam um abrangente interesse mútuo que se ajusta a uma concepção plausível de igual interesse”⁵¹.

⁴⁷ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 249-250.

⁴⁸ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 242.

⁴⁹ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 242.

⁵⁰ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 243.

⁵¹ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 243.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.1	Julho 2016	p.111-130
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

Nenhum dos requisitos, porém, demonstram que laços afetivos sejam necessários para que as obrigações comunitárias vigorem. Portanto, para além da família ou da relação de amizade, as associações podem ser maiores e, ao mesmo tempo, anônimas. Assim, para Dworkin, “como a família, a amizade e outras formas de associação mais íntimas e locais, a associação política contém a obrigação em seu cerne”⁵².

Para que uma comunidade seja considerada fraterna, a partir das quatro condições elencadas acima, não pode ser vista por seus membros como uma simples questão de acidente histórico, onde sua formação é determinada por fatos aleatórios sem qualquer espécie de vínculo de tradição que distinga a relação dos indivíduos de sua comunidade com o resto da humanidade, ou seja, sem que exista algo a ser compartilhado entre seus indivíduos, pois, nesse caso, não haveria nem mesmo a primeira condição, qual seja, o interesse especial por seus membros. Tampouco poderia ser considerada fraternal uma comunidade regida pelo modelo de regras, onde indivíduos egoístas estipulam acordos entre si e se obrigam a cumpri-los apenas na extensão do que foi escrito, hipótese que bem se enquadra no projeto convencionalista. O modelo ideal de comunidade, para Dworkin, é o modelo do princípio, que:

Insiste em que as pessoas são membros de uma comunidade política genuína apenas quando aceitam que seus destinos estão fortemente ligados da seguinte maneira: aceitam que são governadas por princípios comuns, e não apenas por regras criadas por um acordo político. Para tais pessoas, a política tem uma natureza diferente. É uma arena de debates sobre quais princípios a comunidade deve adotar como sistema, que concepção de justiça, equidade e justo processo legal e não a imagem diferente, apropriada a outros modelos, na qual a pessoa tenta fazer suas convicções no mais vasto território e poder ou de regras possível. Os membros de uma sociedade de princípio admitem que seus direitos e deveres não se esgotam nas decisões particulares tomadas por suas instituições políticas, mas dependem, em termos mais gerais, do sistema de princípios que essas decisões pressupõem e endossam.⁵³

A partir da exposição dos fundamentos da legitimidade política em Dworkin, fica claro que o autor apresenta um outro critério que não a natureza e a vontade como constituinte de obrigações morais. Na verdade, o autor afirma que “por traz de qualquer obrigação voluntária jaz uma obrigação involuntária”⁵⁴. As obrigações associativas de Dworkin são um exemplo que vão de encontro às críticas de Sandel ao liberalismo. Ainda assim, poder-se-ia afirmar que para Sandel a admissão de obrigações associativas por um liberal não seria suficiente, tendo em vista que mesmo se admitindo tais vínculos constitutivos, o liberal não consegue reconhecer que tais obrigações reveladas pela tradição podem até mesmo se sobrepor ao princípio neutro de justiça liberal.

⁵² DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 250.

⁵³ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 255.

⁵⁴ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 487.

Nesse sentido, Sandel tem razão. Dworkin não admite que as regras de conduta comunitárias se sobreponham à dignidade humana. Essa é, antes, uma condição de possibilidade para aquelas:

quando compreendemos que as práticas decorrentes dos papéis sociais só impõem obrigações genuínas porque – e na medida em que – permitem que seus membros cumpram de modo mais eficaz as responsabilidades éticas e morais que já têm, compreendemos também que essas práticas não podem impor obrigações quando atuam como obstáculos e não como meios para esse fim. As práticas sociais só criam obrigações genuínas quando respeitam os dois princípios da dignidade: somente quando são compatíveis com a igual apreciação da importância de todas as vidas humanas e quando não autorizam as espécies de dano aos outros que são proibidas por esse primeiro pressuposto. Exigem que certas pessoas sejam tratadas de modo especial, mas não podem autorizar nem o ódio nem o homicídio.⁵⁵

Fica claro que a justiça tem primazia sobre os vínculos associativos gerados pela amizade, comunidade religiosa, família ou história. No entanto, uma vez que tais comunidades desenvolvem códigos de conduta que não colidem com os princípios universais de justiça, como fazem as práticas racistas, mas os endossam a partir de práticas compartilhadas e situadas historicamente, não há limites para formações comunitárias e fraternas. Isso solapa a tese de que o liberalismo político defende o atomismo individual, porquanto, em Dworkin, há espaço para deveres de conduta que têm como vetores regras históricas e socialmente formadas como, por exemplo, o tratamento devido aos amigos, família e, em última instância, à comunidade política.

Considerações finais

Dworkin é um filósofo abrangente que lida concomitantemente com o problema jurídico, político, moral e ético. Alguns de seus textos contemplam também considerações estéticas e de filosofia da religião⁵⁶. Apesar da diversidade de problemas, é importante perceber a tentativa do autor de conceber cada uma destas áreas em coerência com as demais, a partir do fato de que todas pertencem ao universo do valor. A unidade do valor é, assumidamente, o motivo geral da teoria de Dworkin.

O esforço do presente artigo foi o de estabelecer a interconexão entre a sua posição epistemológica e sua concepção política, de maneira a explicar como que, em decorrência disso, o autor sustenta a tese da continuidade entre ética e moral e como essa última, aos olhos do autor, se mantém categórica ainda que se aceite a existência de obrigações que não dependam simplesmente de nossa

⁵⁵ DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014, p. 482.

⁵⁶ Veja-se, por exemplo, DWORKIN, Ronald. *Religion without god*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2013.

A filosofia política de Ronald Dworkin: objetividade moral, liberalismo político e crítica comunitarista ao atomismo liberal

natureza humana ou da livre vontade contratual, mas que internalizam práticas associativas histórica e socialmente situadas, como reclamam os comunitaristas.

Referências

- BERLIN, I. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editor WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *A virtude soberana: a teoria e a prática sobre a igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1088-4963.1996.tb00036.x>
- _____. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Religion without god*. Cambridge, Massachussets and London: Harvard University Press, 2013.
- _____. *Uma questão de princípio*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.
- HART, H. L. A. *O conceito de direito*. São Paulo: WMF Fontes, 2009.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACEDO JUNIOR, R. P. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- NAGEL, T. *Rawls and Liberalism*. In: (Org.) FREEMAN, Samuel. The Cambridge Companion to John. <http://dx.doi.org/10.1017/ccol0521651670.002>
- SANDEL, M. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

Recebido em: 29/04/2015

Aprovado para a publicação em: 09/11/2015

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.1	Julho 2016	p.111-130
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------