
Verdade e justiça: moral e política em Rawls e Dworkin

Truth and justice: morality and politics in Rawls and Dworkin

Pedro Henrique Freire

Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ

RESUMO: O artigo busca questionar a ideia de Rawls de justificação política independente da verdade moral. Inicialmente é apresentada a sua contribuição para o retorno da questão da verdade moral ao debate filosófico. Apresenta-se, em seguida, a evolução de sua perspectiva acerca do papel da moralidade na fundamentação da política. Na terceira parte, é feita uma breve introdução à tese de Dworkin da unidade do valor, a fim de exemplificar uma abordagem igualmente liberal que adota uma concepção de política vinculada a uma teoria moral compreensiva. No final, alguns argumentos são apresentados em favor da abordagem de Dworkin sobre essa questão.

PALAVRAS-CHAVE: JOHN RAWLS; RONALD DWORKIN; VERDADE MORAL; JUSTIFICAÇÃO POLÍTICA; LIBERALISMO.

ABSTRACT: This paper seeks to question Rawls' idea of a political justification independent of moral truth. At first his contribution to the return of the question of moral truth to philosophical debate is presented. Next, is presented the evolution of his account on the role of morality on the grounding of politics. In the third part, Dworkin's thesis of the unity of value is briefly introduced as an example of an equally liberal account which adopts a political conception tied to a comprehensive moral theory. In the end, some arguments are presented in favor of Dworkin's approach to this question.

KEY-WORDS: JOHN RAWLS; RONALD DWORKIN; MORAL TRUTH; POLITICAL JUSTIFICATION; LIBERALISM

INTRODUÇÃO

Em seu livro *Normative Ethics*, Shelly Kagan afirma que apesar de a divisão temática da ética – metaética, ética normativa e ética aplicada – fazer sentido tanto por uma questão didática quanto pelo objeto de estudo, esses três campos fazem parte de um único espectro, não se podendo ver as questões levantadas por cada uma dessas subdisciplinas como completamente independentes das outras. Kagan afirma, além disso, que mesmo a filosofia política pode ser vista como fazendo parte desse *continuum*, mais especificamente como parte da

ética aplicada (KAGAN, 1998, p. 1-3).

Essa visão, ou algo próximo dela, é provavelmente a mais intuitiva que temos sobre essas disciplinas. Normalmente pressupomos que as decisões tomadas por uma sociedade, ou em nome dela, podem ser certas ou erradas, justas ou injustas, melhores ou piores. Esse juízo dependerá da aplicação de princípios mais abstratos que formam uma teoria coerente sobre a coisa certa a se fazer. Por fim, essa própria teoria deverá buscar se fundamentar em considerações ainda mais abstratas, esclarecendo, entre outras coisas, questões como a possibilidade de correção ou objetividade desses juízos e a forma com que podemos vir a conhecê-los. Uma teoria completa de moralidade política¹, pressupomos, deverá percorrer todo esse caminho, ou ao menos poder percorrê-lo, esclarecendo, se necessário, as pressuposições em que se sustenta nos níveis mais abstratos.

Não obstante, atualmente é bastante comum a ideia, devida principalmente a John Rawls², de que a política é independente da ética, possuindo uma forma própria de justificação. Essa ideia foi tida por Rawls não como um aspecto acidental de sua visão, mas como uma característica fundamental do seu liberalismo político.

O presente artigo apresenta brevemente a evolução do pensamento de Rawls até essa concepção. Não será a preocupação deste trabalho avaliar teorias políticas substantivas. O objetivo é, mais abstratamente, tratar do papel da moralidade na justificação da política. Para isso, será conveniente contrastar essa abordagem rawlsiana com outro autor que, dentro da mesma tradição liberal, adote abordagem oposta. Por isso, após a apresentação da questão em Rawls, será apresentada a ideia de unidade do valor, conforme desenvolvida por

¹ Essa é uma denominação normalmente utilizada para teorias que se encaixam no perfil acima delineado, constituídas, conforme Kymlicka, por “um conjunto de argumentos morais sobre a justificação da ação política e de instituições políticas” (a set of moral arguments about the justification of political action and political institutions) (1988, p. 181). Apesar de não ser uma nomenclatura exclusivamente empregada a tal tipo de teoria, neste artigo, sempre que a expressão “moralidade política” for empregada será nesse sentido. Todas as citações diretas no presente artigo foram traduzidas livremente.

² As obras de Rawls aqui referidas serão citadas conforme as seguintes abreviações: TJ - A Theory of Justice (1999 [1971]); IMT - The Independence of Moral Theory (1975); KC - Kantian Constructivism in Moral Theory (1980); BL - The Basic Liberties and Their Priority (1982); PnM - Justice as Fairness: Political not Metaphysical (1985); PRIG - The Priority of Right and Ideas of the Good (1988); PL - Political Liberalism (2005 [1993]); PRR - The Idea of Public Reason Revisited (1997); JaFR - Justice as Fairness: a Restatement (2001).

Ronald Dworkin em sua última obra dedicada à justiça, *Justice for Hedgehogs* (2011). Ao final, serão feitas breves considerações em favor do tipo de abordagem adotado por Dworkin, sem que isso importe em um compromisso com as suas posições substantivas. Antes disso, no entanto, será interessante tratar resumidamente da influência de Rawls acerca da questão da verdade moral.

A contribuição de Rawls na questão da verdade moral

A filosofia moral no século XX foi profundamente influenciada pelo trabalho de G. E. Moore (1922 [1903]), que sustentou que boa parte da ética que o precedia cometia um erro ao identificar o significado de conceitos morais, como ‘bom’, com propriedades naturais (e.g. prazer). Moore defendeu que ‘bom’ é indefinível e se refere a uma propriedade *sui generis* e não natural. A grande influência imediata de Moore, no entanto, foi muito mais relacionada à parte crítica de seu trabalho do que ao seu não-naturalismo.

Ayer concordou com Moore que conceitos éticos não são analisáveis. Porém, em vez de aceitar, como Moore, a existência de propriedades morais não naturais, considerou que tais conceitos são meros pseudo-conceitos, que nada acrescentam ao sentido de uma proposição (1936, p. 110). Sentenças morais, portanto, em vez de expressarem proposições ou crenças, foram vistas por Ayer como expressões das emoções do falante. Assim, não é que não haja verdades morais. A tese de Ayer e dos emotivistas que o seguiram é que sentenças morais sequer são capazes de ser verdadeiras ou falsas. A análise linguística do discurso moral tornou-se a questão central da ética nos anos e décadas seguintes, em que houve uma grande prevalência da vertente não-cognitivista da semântica moral.

A TJ de Rawls costuma ser vista como um ponto de transição a partir do qual questões pertinentes à ética normativa e aplicada voltaram à atenção das principais discussões filosóficas. É claro que seria atribuir demais a Rawls pensar que essa mudança foi um produto da publicação de seu livro. A obra se situa em um momento, entre as décadas de 60 e 80 do século XX, de grandes desenvolvimentos em diversas áreas da filosofia analítica, como na epistemologia, na metafísica e na filosofia da mente, que assim como ocorria com a ética, estavam até então primordialmente centradas em discussões voltadas à linguagem. Isso também não quer dizer, obviamente, que simplesmente

não houvesse discussões sobre questões substantivas na ética e na política por importantes filósofos.

Porém, uma particularidade do trabalho de Rawls é a ênfase na questão da Justiça. É um fato significativo que cursos e manuais de filosofia política da tradição analítica costumam ter uma lacuna após a apresentação de autores clássicos desde o iluminismo até John Stuart Mill e, então, passam a tratar de Rawls e discussões a partir de sua obra. Com efeito, a perspectiva de Rawls acerca da organização da sociedade e distribuição tomou um posto central na filosofia política de caráter liberal. Mas para além disso, diversas outras correntes, mesmo distanciando-se substancialmente do liberalismo em suas propostas, demonstram uma preocupação em criticar e contrapor-se à visão de Rawls. Dessa forma, tanto outras perspectivas liberais, quanto visões libertárias, socialistas, comunitaristas, multiculturalistas, identitárias, ganharam novo fôlego ou foram desenvolvidas a partir de ou contrapondo-se a Rawls³.

³ Diversos autores ilustram como grande parte da filosofia política contemporânea se desenvolveu a partir da crítica a Rawls. A perspectiva libertária de Nozick (1974), por exemplo, busca na defesa de um estado mínimo rejeitar a ideia de que a justiça envolve a distributividade, que era fundamental à teoria de Rawls. Do outro lado do espectro político, G. A. Cohen (2008), que desenvolve sua filosofia política a partir da tradição marxista, rejeita que o princípio da diferença de Rawls, que regula a distribuição dos bens e autoriza a desigualdade em certos parâmetros, possa ser tido como uma característica da justiça. Assim, enquanto Nozick nega que a justiça requeira a distribuição, Cohen nega que a distribuição possa ser no todo justa se promove a desigualdade. A crítica à perspectiva de Rawls foi igualmente importante para um dos principais debates da filosofia política a partir da década de 80, entre liberalismo e comunitarismo. É notoriamente difícil encontrar uma caracterização unificada do comunitarismo. Para nossos propósitos, basta referir a uma das obras fundamentais para inaugurar essa discussão, na qual Sandel (1998 [1982]) questiona a ideia de neutralidade, central ao liberalismo rawlsiano, segundo a qual a sociedade deve ser ordenada sem pressupor qualquer concepção de bem, rejeitando também a concepção do sujeito que subjaz a esse modelo. A partir dessa crítica comunitarista, alguns autores basearam uma defesa do multiculturalismo. Taylor (1994), por exemplo, também baseia sua proposta em uma visão do *self* radicalmente diferente da proposta liberal neo-kantiana. O objeto de sua política deixa de ser, como no liberalismo, o respeito à autonomia e passa para o reconhecimento de identidades socialmente construídas. Essa objeção a uma concepção abstrata de justiça e da pessoa também é fundamental a perspectivas identitárias. Nessa linha, Young (1990) busca uma concepção de justiça cujo enfoque esteja não na distribuição, mas na dominação e opressão de grupos sociais sobre outros. Muitas dessas concepções se baseiam em diferentes formas de relacionar a política com a moral. Evidentemente, não seria possível explorar em detalhes essas visões no presente artigo. Até por isso, busca-se um contraste dentro do próprio liberalismo acerca da questão da vinculação moral da política.

Na ética, uma das maiores contribuições de Rawls foi a formulação clara de uma epistemologia moral coerentista através do método do equilíbrio reflexivo, que se tornou a principal metodologia utilizada na ética normativa. Segundo Scanlon, trata-se do único método defensável para chegar a conclusões justificadas sobre questões morais (2003, p. 149). Provavelmente a afirmação é forte demais, mas, de fato, se enfraquecermos só um pouco a tese, chegando a uma tese que o próprio Rawls defendeu (IMT, p. 8), ela parece inescapável: nenhum método de justificação será defensável se não apelar, em algum momento e em alguma extensão, ao equilíbrio reflexivo⁴. Uma concepção de justificação que não o fizesse não seria aberta sequer à derrotabilidade dos juízos que fazemos e, assim, não teria qualquer esperança de evitar a acusação de dogmatismo.

Nas décadas que se seguiram à publicação da TJ a metaética viu o retorno da defesa de teorias cognitivistas – construtivistas, naturalistas e não-naturalistas – que defendem a possibilidade de afirmar verdades morais⁵. E mesmo teorias contemporâneas que se desenvolveram a partir do não-cognitivismo, buscam demonstrar a possibilidade de se chegar a uma justificação objetiva dos juízos morais (v. HARE, 1981; BLACKBURN, 1999; DIAS, 2016). Podemos nos referir de forma ampla a todas essas concepções como permitindo falar, ainda que em um sentido minimalista, em verdades morais⁶.

Curiosamente, Rawls, que teve um importante papel em revigorar a discussão moral com pretensão de verdade e a filosofia política, foi também a principal figura a afastar a política da moral.

⁴ Para uma defesa de uma visão ultimamente fundacionalista que aplica largamente o método do equilíbrio reflexivo v. (MCMAHAN, 2013). Para um detalhamento de como, mesmo na epistemologia geral, é inevitável uma aproximação entre fundacionalismo e coerentismo sobre a justificação v. (AUDI, 1988).

⁵ Naturalmente, como o cognitivismo é uma teoria semântica, também há concepções cognitivistas, chamadas de teorias do erro, e.g. Mackie (1977), que sustentam que todas as afirmações morais positivas são falsas.

⁶ É importante registrar que Hare e Dias não chegam a falar em verdade moral e até mesmo a rejeitam. O que se pretende destacar aqui é a defesa possibilidade de justificação objetiva (ou intersubjetiva) e com pretensão universal. Se essa questão substantiva for presumida, então não será difícil compreender tais visões a partir de desenvolvimentos recentes do expressivismo que buscam uma semântica cuja lógica funcione de maneira semelhante ao discurso assertórico ou que adotam concepções minimalistas da verdade no discurso prático.

Verdade moral na filosofia política de Rawls

A relação entre a moral e a política foi objeto de constante revisão na filosofia política de John Rawls ao longo de sua vida.

Na TJ, Rawls argumenta por uma teoria de moralidade política que chama de “Justiça como Equidade” (doravante, JcE), que ao menos aparenta se encaixar na caracterização apresentada no início, mesmo que de uma forma limitada. Rawls adverte que a JcE não é uma teoria completa, mas aduz que tal teoria contratual poderia ser estendida para a escolha de um sistema ético inteiro (TJ, p. 15). Mesmo assim, ele pretendia elaborar uma teoria que fosse uma alternativa viável ao utilitarismo, que em sua visão não fornece uma base adequada para direitos e liberdades básicos (TJ, p. xi-xii).

Em sua teoria, elabora dois princípios de justiça: um princípio de garantia de liberdades básicas, tendo prioridade lexical em relação ao segundo, um princípio de igualdade, que exige que as desigualdades proporcionem igual acesso a cargos e posições públicos e gerem os maiores benefícios possíveis aos membros menos privilegiados da sociedade. A teoria é fundamentada através de uma situação inicial hipotética contratualista, a Posição Original, na qual as partes devem escolher os princípios regentes da sociedade, com limitação de informação a fim de que se evite a adoção de princípios que concedam privilégios arbitrários a determinados grupos sociais (véu da ignorância). Rawls argumenta que escolheriam os princípios acima.

Evidentemente, esta é uma caracterização demasiado simples que não pode fazer justiça à complexidade das questões abordadas por Rawls. Mas é suficiente para os presentes propósitos, em que se busca apenas ressaltar o caráter de uma teoria de moralidade política com alto nível de abstração e pretensão universal (v. TJ, p. 114).

A teoria de Rawls chegou a ser interpretada como comprometida com a existência de verdades éticas fundamentais antecedentes a, e independentes de, qualquer consenso social (ALTMAN, 1983, p. 8). Uma interpretação tão forte é questionável. Se sua interpretação fosse apenas até “verdades éticas fundamentais” essa provavelmente seria uma caracterização mais segura. Mas a ideia de que essas verdades são antecedentes e independentes de consenso é difícil de ser compatibilizada com o caráter contratualista da teoria, mesmo que a situação de escolha seja hipotética e idealizada. É difícil conciliar especialmente com a adoção por Rawls de características

importantes da tradição do contrato social como as condições, ou circunstâncias, objetivas e subjetivas de justiça (TJ, p. 109-12). Ademais, o contratualismo fornecia uma alternativa a fundamentações da moral em implausíveis teses analíticas⁷ ou recorrendo a propriedades não-naturais até então (e por alguns até hoje) tidas como misteriosas. Não tendo dito mais sobre a natureza das verdades morais, essa seria uma leitura implausível de Rawls.

Por outro lado, a introdução do véu da ignorância representa a introdução de aspectos morais de imparcialidade no contrato (NUSSBAUM, 2006, p. 12). Rawls não é claro acerca do *status* moral do véu. Ele afirma que

sem [restrições de informações particulares] não conseguiríamos desenvolver nenhuma teoria de justiça. Teríamos de nos contentar com uma fórmula vaga que afirma que justiça é o que seria acordado, sem sermos capazes de dizer muito, se algo, sobre a substância do acordo ele próprio. (TJ, p. 121)⁸

Nessa passagem parece reconhecer que o véu importa em um direcionamento substantivo da deliberação das partes. Entretanto, ele pretende caracterizar o véu como uma condição para a possibilidade de uma escolha unânime pelas partes da posição original (TJ, p. 121). Rawls busca, assim, afastar da deliberação questões irrelevantes para a justiça, mas a avaliação do que é ou não relevante é em si uma consideração moral.

Em todo caso, o véu da ignorância não parece descaracterizar a JcE como uma concepção construtivista. É possível, contudo, pensar na introdução desse aspecto moral como um meio de crítica à própria necessidade da hipótese contratual, afinal se podemos fazer restrições morais prévias ao acordo das partes, por que não buscar respostas morais diretamente e independentemente do acordo?

Como já dito, o livro de Rawls representou um divisor de

⁷ Vertentes sintéticas do naturalismo só vieram a ser defendidas após a TJ, a partir de teorias de referência na filosofia da linguagem, como as de Kripke e Putnam. Como Rawls jamais tratou do assunto, seria extremamente implausível que tivesse algo como isso em mente antes mesmo de tais abordagens começarem a ser defendidas.

⁸ “Without [restrictions on particular information] we would not be able to work out any definite theory of justice at all. We would have to be content with a vague formula stating that justice is what would be agreed to without being able to say much, if anything, about the substance of the agreement itself.”

águas na filosofia moral e política, seja como influência em outras abordagens liberais, seja como alvo de críticas originadas de diversas perspectivas rivais. As críticas e defesas de sua obra moveram a discussão política subsequente e o forçaram a constantemente repensar suas posições. No que aqui nos importa, ele mudaria o foco de sua filosofia para uma teoria política independente, em que a política é justificada em seus próprios termos, sem referência a uma teoria moral mais abrangente.

Se a interpretação da TJ como enunciando verdades morais independentes da mente já foi tida como demasiado forte, é claro que em KC Rawls já relaxa também a pretensão universal da JcE. Na TJ afirma que “princípios devem ser universais em aplicação. Devem valer para qualquer um em virtude de ser uma pessoa moral” (TJ, p. 114)⁹. Já nas suas *Dewey Lectures* afirma:

O que justifica uma concepção de justiça não é ser verdadeira a uma ordem antecedente e dada a nós, mas sua congruência com nossa compreensão mais profunda de nós mesmos e de nossas aspirações, e nossa percepção de que, *considerando nossa história e as tradições embutidas na nossa vida pública, é a doutrina mais razoável para nós*. Não podemos encontrar nenhuma carta básica melhor para nosso mundo social. O construtivismo kantiano sustenta que a *objetividade moral deve ser entendida em termos de um ponto de vista social construído adequadamente que todos possam aceitar* (KC, p. 519, sem itálicos no original)¹⁰.

De toda forma, isso ainda não quer dizer que a concepção de Rawls tenha afastado a moralidade da política. No máximo que a moral construída é de certa forma socialmente delimitada. A desistência de uma pretensão de universalidade não significa necessariamente a perda da verdade ou de uma intersubjetividade limitada (v. HARMAN, 2015).

O distanciamento entre a moral e a política fica claro, no

⁹ “principles are to be universal in application. They must hold for everyone in virtue of their being moral persons”

¹⁰ “What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world. Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept.”

entanto, em PnM. Logo no início desse texto Rawls afirma que deixou de dizer na TJ, ou deixou de enfatizar suficientemente, que a JcE é uma concepção política de justiça (PnM, p. 224). Com isso queria dizer que, já se distanciando do modelo de moralidade política acima delineado, não se tratava da aplicação de uma teoria moral mais ampla a uma questão específica, a saber, a organização da estrutura básica da sociedade (PnM, p. 225). Esse é o modelo de teorias de moralidade política tradicionais aqui utilizado, uma teoria moral sendo aplicada a questões tipicamente políticas. Rawls pretende se afastar desse modelo. Pretende construir uma teoria puramente política, sem se valer de compromissos morais mais profundos.

Reportando-se aos liberalismos clássicos de Kant e de Mill, classifica-os como doutrinas morais compreensivas, que se baseiam na afirmação de ideais de autonomia e individualidade. Assim, ao se apresentarem como teorias que buscam justificar decisões políticas e instituições com base nessas ideias fundantes, elas se caracterizam como apenas duas concepções possíveis de justificação moral da política, que então se situam entre outras possibilidades de adesão em um regime democrático razoavelmente justo (PRIG, p. 245-6). Rawls contrapõe a JcE a essas outras visões liberais, marcando uma diferença fundamental: enquanto essas pretendem fundamentar-se em alguma metafísica da moral, sua visão parte de ideias intuitivas básicas que estão associadas às instituições políticas de um regime democrático. Assim busca identificar o núcleo de um consenso sobreposto de visões compreensivas razoáveis (PRIG, p. 246). Sua visão não deixa de ser em conteúdo uma concepção moral. Porém, sua fundamentação não será tipicamente moral, mas desde já política. Em resultado prático, sua abordagem acaba convergindo com várias ideias desses liberalismos, porém isso é o produto da consolidação dessas visões na tradição política democrática, garantindo que elementos importantes estejam nessa interseção de ideias que Rawls pretende representar com a JcE.

Nesse segundo momento, portanto, Rawls busca estabelecer uma conexão entre a JcE e o liberalismo político em geral. Isso é algo que ele já trazia das *Dewey Lectures*, em que a teoria é baseada no conceito de pessoa moral, conceito esse que espelha a posição original (KC, p. 516, 520). Rawls segue essa ideia em PnM, porém, agora já fala em uma concepção *política* de pessoa como modelada pela posição original. A pessoa é alguém que pode ser cidadão, um membro cooperante da sociedade. E como se trata de uma concepção política pensada a partir de um regime democrático, os cidadãos são vistos

como pessoas livres e iguais. A partir dessas ideias básicas, Rawls atribui à pessoa duas capacidades fundamentais. O cidadão é visto como possuindo a capacidade de ter uma concepção de bem e a capacidade de um senso de justiça. A primeira constitui uma capacidade de “formar, revisar e perseguir racionalmente uma concepção de vantagem racional própria, ou bem”¹¹ (PnM, 233), a segunda uma capacidade de “compreender, aplicar e agir segundo a concepção pública de justiça, que caracteriza os termos justos de cooperação social” (PnM, 233)¹².

Essas características dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada são apresentadas de forma a refletir a estrutura da posição original. A posição original é composta por partes mutuamente desinteressadas, ou seja, que buscam avançar o próprio auto interesse, porém com as limitações do véu da ignorância, que afasta informações que poderiam conduzir a decisões arbitrárias. Nessa estrutura, as partes mutuamente desinteressadas correspondem à capacidade de ser racional; o véu da ignorância corresponde à capacidade de ser razoável. Seguindo nessa linha, o racional se manifesta na capacidade de ter uma concepção de bem, e o razoável, a capacidade de um senso de justiça. A conjugação do racional e do razoável configura o que Rawls chama de autonomia plena, que é o que “expressa o ideal político a ser realizado no mundo social.” (BL, p. 20)

Mais tarde, Rawls enfatiza também a estrutura comum da JcE e do liberalismo no que diz respeito à ideia de razão pública. Segundo ele “na justiça como equidade [...] as diretrizes da razão pública e os princípios de justiça têm essencialmente as mesmas bases” (PL, p. 225-6)¹³.

A evolução no pensamento de Rawls prosseguiu, culminando em uma revisão substancial do papel que a JcE desempenha no seu liberalismo político. Em PRR, ele reafirma que a posição original é uma forma de identificar os princípios e diretrizes políticos, mas admite que outros defendam modos alternativos de identificar tais princípios. Mais fundamentalmente, passa a assumir que a JcE – assim como antes havia caracterizado os liberalismos de Kant e de Mill – é apenas uma concepção política de justiça entre tantas outras possíveis,

¹¹ “to form, to revise, and rationally to pursue a conception of one's rational advantage, or good.”

¹² “understand, to apply, and to act from the public conception of justice which characterizes the fair terms of social cooperation.”

¹³ “In justice as fairness [...] the guidelines of public reason and the principles of justice have essentially the same grounds.”

sendo não só ela, mas todas as concepções razoáveis que especificam os conteúdos da razão pública (PRR, p. 773-4). Aqui podemos identificar um retorno da concepção da JcE como uma teoria de moralidade política. Porém não será ela que fundamentará uma concepção democrática de justiça. A política possui, na concepção de Rawls, meios próprios de se fundamentar, relativamente independentes do suporte da JcE, que agora é somente uma concepção dentre tantas outras que formam um consenso sobreposto. Este, por sua vez, que será parte de uma justificação pública “[...] para uma sociedade caracterizada, como uma democracia é, pelo pluralismo razoável” (JaFR, p. 26, v. tb. p. 32-8)¹⁴.

Nesse modelo, a razão pública não é vista como tendo um conteúdo único e fixo. Esse conteúdo é dado pelos princípios e valores da família de concepções políticas de justiça liberais que satisfazem algumas condições para serem assim consideradas¹⁵ (PRR, 775-6).

Como se observa, a progressiva mudança do pensamento de Rawls afastou-o significativamente de uma visão tradicional de moralidade política. Como Cohen (2003) ressalta, justiça e democracia estão conectadas de três formas para Rawls:

O *conteúdo* da concepção de justiça requer um sistema político democrático; a *fundação* dos princípios resta na ideia de uma sociedade democrática, entendida como uma sociedade de iguais, e o conteúdo dos princípios expressa essa ideia; e o *papel* dos princípios é, apresentando normas fundamentais, guiar os juízos de membros de uma sociedade democrática. (COHEN, 2003, p. 91-2, itálicos no original)¹⁶

Rawls não está preocupado em justificar filosoficamente o

¹⁴ “for a society characterized, as a democracy is, by reasonable pluralism.”

¹⁵ Rawls elenca três condições para as concepções políticas de justiça: (i) seus princípios se aplicam à estrutura básica da sociedade; (ii) podem ser apresentadas independentemente de doutrinas compreensivas de qualquer tipo e (iii) podem ser desenvolvidas a partir de ideias implícitas à cultura pública política de um regime constitucional.

¹⁶ “The *content* of the most reasonable conception of justice requires a democratic political system; the *foundation* of the principles lies in the idea of a democratic society, understood as a society of equals, and the content of the principles expresses that idea; and the *role* of the principles is to guide the judgments of members of a democratic society by presenting fundamental norms.”

regime democrático, mas em identificar elementos implícitos nesse regime a partir dos quais se possa legitimar o discurso político. A democracia, antes de ser um resultado de sua teoria política, é um pressuposto dela.

Tampouco está preocupado em defender uma forma moralmente correta de organização da sociedade. O seu construtivismo “[...] não usa (ou nega) o conceito de verdade; nem questiona esse conceito, nem poderia dizer que o conceito de verdade e sua ideia do razoável são iguais. Ao contrário, em si a concepção política dispensa o conceito de verdade [...]” (PL, p. 94)¹⁷. Essa preocupação com a verdade moral é vista pelo liberalismo político, segundo ele, “como incompatível com a cidadania democrática e com a ideia de direito legítimo” (PRR, 771).

Essa é a característica que marca a mais profunda diferença da filosofia prática de Ronald Dworkin em relação a Rawls. O liberalismo político de Rawls é fundado na ideia de que a justiça independe da verdade de qualquer concepção abrangente, seja religiosa, filosófica ou moral. Rawls insiste que seu liberalismo político não nega que uma dessas concepções possa ser verdadeira, mas sustenta que mesmo que seja o caso, isso não importa para a justiça política. A tese de Dworkin é oposta. Em *Justice for Hedgehogs* (2011)¹⁸, sustenta que os filósofos céticos sobre a objetividade do valor estão errados, mas esse erro é mais grave ainda na política: “é nossa política, mais que qualquer aspecto de nossas vidas, que nos nega o luxo do ceticismo sobre o valor”¹⁹ (p. 08).

Na próxima seção, será brevemente apresentada a defesa de Dworkin dessa posição, passando pela forma com que ele vincula alguns elementos básicos do liberalismo a essa unidade fundamental da moralidade. Espera-se, assim, ilustrar a diferença de abordagem em relação a Rawls dentro do próprio liberalismo, de forma a exemplificar como mesmo em bases liberais não é necessário o afastamento da fundamentação moral.

¹⁷ “[...] does not use (or deny) the concept of truth; nor does it question that concept, nor could it say that the concept of truth and its idea of the reasonable are the same. Rather, within itself the political conception does without the concept of truth [...]”

¹⁸ Todas as referências que seguem de Dworkin são desta obra, e serão feitas apenas com a indicação da página.

¹⁹ “it is our politics, more than any other aspect of our lives, that denies us the luxury of skepticism about value.”

Dworkin e a unidade do valor

Dworkin acredita não só na possibilidade, mas também na importância de reconhecer uma pretensão à verdade dos nossos juízos morais e políticos. O próprio título do livro aqui referido é uma ilustração de sua tese. O título se baseia em uma frase antiga tornada famosa por Isaiah Berlin: a raposa sabe muitas coisas, mas o porco-espinho sabe uma grande coisa. O livro é uma defesa de uma grande coisa (uma grande tese): a unidade do valor. O que Dworkin defende é que a moralidade em geral²⁰ possui uma estrutura de árvore, de que fazem parte a ética, a moral, a política e até mesmo o direito.

O que sustenta a unidade dessas esferas de valor é a possibilidade de objetividade e verdade sobre os juízos axiológicos. Tais juízos, porém, não são feitos verdadeiros da mesma forma que afirmações empíricas. Juízos empíricos podem ser simplesmente verdadeiros, a afirmação de um fato é verdadeira se o fato aconteceu, independentemente das razões que podemos ter para acreditar ou não. Juízos morais são feitos verdadeiros, quando são verdadeiros, através de argumentação adequada em seu favor (p. 37). Para um juízo de valor ser verdadeiro deve haver uma razão para ser verdadeiro (p. 114).

Dworkin, assim, rejeita que a possibilidade de verdade no discurso prático dependa de uma investigação metafísica acerca da natureza de propriedades morais ou normativas. Sua teoria constitui uma forma de quietismo – apesar de Dworkin não gostar da nomenclatura (p. 25) – em que a condição de verdade de uma asserção moral não é a instanciamento de uma propriedade, mas o sucesso na sua justificação. Diante disso, enxerga formas de ceticismo externo quanto a moral, isto é, posições que negam qualquer possibilidade de justificação moral, como posições autoderrotáveis. Isto porque é inescapável para nós tomar decisões acerca do que faremos ou deixaremos de fazer. Ainda que se pense que essas decisões podem ser tomadas sem preocupação com a(o) própria(o) agente ou com outros indivíduos, essa já seria uma tese ética e moral.

Segundo Dworkin, essa diferença entre a verdade em juízos teóricos e práticos se dá porque estes tratam não de conceitos criteriais, que podem ser analisados em termos de condições suficientes e/ou

²⁰ Seguindo a terminologia usada por Dworkin, aqui ‘moralidade’ refere-se a todo esse complexo de juízos práticos. ‘Moral’ será usado no sentido estrito estabelecido por Dworkin.

necessárias, mas de conceitos interpretativos. De acordo com ele, “compartilhamos um conceito interpretativo quando nosso comportamento coletivo de usar esse conceito é mais bem explicado se considerarmos seu uso correto como dependendo da melhor justificação do papel que desempenha para nós”²¹ (p. 114).

O conceito fundamental da moralidade defendida por Dworkin é o conceito ético de dignidade. Dworkin diferencia “ética” e “moral” usando o primeiro termo para referir à ideia de uma boa vida e o segundo para referir a como se deve tratar as outras pessoas (p. 25). Dignidade é concebida por ele como a junção de dois princípios éticos, auto respeito e autenticidade. O primeiro exige de cada um que leve sua própria vida a sério, isto é, que aceite a importância objetiva de fazer com que sua vida seja uma performance bem sucedida; o segundo estabelece uma responsabilidade de toda pessoa de definir no que consiste para si este sucesso (p. 203-4).

A moral, segundo o argumento de Dworkin, é baseada no primeiro princípio da dignidade. A partir do momento em que se reconhece a importância objetiva da própria vida, uma pessoa não pode simplesmente parar por aí em sua valoração. Para isso deveria fornecer um argumento para a visão de que apenas a *sua* vida é de importância, o que seria duvidoso de um ponto de vista racional (p. 256). Assim, na dimensão da moral, os princípios de dignidade nos exigem respeitar a igual importância das vidas humanas (p. 300).

A dignidade também desempenha um papel importante na política. Consistentemente com sua teoria, os mais importantes conceitos políticos, como democracia, liberdade e igualdade, são encarados por Dworkin como conceitos interpretativos. A interpretação que reputará adequada a esses conceitos será aquela que realize os princípios de dignidade, mostrando-se ao mesmo tempo coerente com a interpretação dos demais conceitos.

Chegamos então a uma questão bastante representativa da diferença da filosofia política de Rawls e de Dworkin. Uma grande preocupação de Rawls é de construir um modelo de legitimidade e estabilidade a partir de uma democracia deliberativa. Dworkin, por outro lado, quer justificar o porquê da opção pelo regime democrático e, assim, construir uma concepção de democracia que seja interpretada

²¹ “We share an interpretive concept when our collective behavior in using that concept is best explained by taking its correct use to depend on the best justification of the role it plays for us.”

à luz da dignidade. O primeiro busca identificar uma moral política a partir de um regime democrático; o segundo busca justificar o regime democrático a partir da moral política.

A democracia em qualquer abordagem é concebida como uma manifestação da liberdade política dos cidadãos. Dworkin enfrenta nessa questão o confronto entre as liberdades negativa e positiva, vistas como inevitavelmente conflituosas por Isaiah Berlin em seu clássico artigo “*Two concepts of liberty*” (1969). Segundo Dworkin, essa impressão se deve a uma problemática concepção do que vem a ser a liberdade negativa. Para Dworkin, como já se adiantou, a liberdade deve ser tratada como um conceito interpretativo, o que permite conciliar as duas ideias aparentemente em tensão. Segundo defende, é necessária uma distinção entre *freedom* e *liberty*. *Freedom* é poder agir de qualquer forma que se quiser, desimpedido de qualquer restrição. *Liberty* (*negative liberty*) é a área de sua liberdade que uma comunidade não pode retirar sem agredir sua dignidade. Assim, um governo não infringe a liberdade de seus cidadãos quando proíbe o homicídio, porque isso não afeta a dignidade. A discussão sobre o conceito de liberdade abre espaço então para a justificação da democracia. Uma concepção de democracia é uma concepção de liberdade positiva. Porém, como sustenta Dworkin, como as dimensões positiva e negativa são indissociáveis, uma abordagem adequada da primeira deve ser compatível com a segunda (p. 365-71).

Dworkin contrapõe dois modelos de democracia, a concepção majoritária e a participativa. Conforme a primeira, o poder político deve ser exercido pela parcela maior da população e a organização social deverá ser estabelecida de forma a garantir que a vontade da maioria sempre dirija as decisões políticas. Para a segunda, autogoverno não é o governo da maioria sobre todo o povo, mas de todo o povo agindo como parceiro. Segundo ele, isso será possível se cada um respeitar as condições de legitimidade, ou seja, aceitar uma obrigação de respeitar a lei, tentando fazer essa lei consistente com sua compreensão de boa-fé do que a dignidade de cada cidadão requer (p. 382-5).

Está claro que Dworkin defende o modelo participativo, cuja justificativa se assenta em uma ideia substantiva, e não meramente procedimental, de legitimidade. Como dito no parágrafo anterior, a noção de legitimidade está associada com a obrigação moral de cada cidadão de cumprir as regras estabelecidas por sua comunidade política. A legitimidade é, para Dworkin, o valor moral de uma decisão política

(ou instituição), que é fonte de uma razão para agir conforme a norma socialmente produzida. A questão interessante em relação ao cumprimento das leis não é se devemos obedecer a leis que independentemente achamos justas, nem se sempre, em todas circunstâncias, devemos cumprir a lei. Mas se o fato de uma lei ter sido aprovada de acordo com as formalidades constituídas pela sociedade importa em *alguma razão* de natureza moral para que seja cumprida.

A norma legítima que emana da organização política da comunidade deve fornecer uma razão prática aos cidadãos, isto é, criar uma obrigação de ordem moral no sentido da conformidade à norma. Por outro lado, a justificação moral da decisão política também é relevante para os casos em que um dos cidadãos deixa de se motivar conforme essa razão prática. É dizer, a legitimidade de uma norma política importa também a justificativa do uso do poder coercitivo nos casos de descumprimento, quando a comunidade política impõe a norma independentemente da vontade do indivíduo.

As obrigações políticas, conforme seu entendimento, são obrigações associativas. É amplamente admitido que temos obrigações morais especiais com relação a pessoas com quem mantemos certas relações, como familiares e amigos. Essa percepção também ocorre quanto a concidadãos. Um possível problema é que soa estranho dizer que temos obrigações originadas da associação com pessoas com quem não nos relacionamos pessoalmente ou nem mesmo conhecemos, e cuja única semelhança conosco é ser governado pela mesma instituição.

A resposta, para Dworkin, não está nas origens históricas da formação do país, mas nas consequências atuais desse arranjo. A justificativa para o similar tratamento desses casos é a interação criativa entre nossa obrigação genérica de não causar danos a outrem e as práticas sociais que refinam essas responsabilidades (p. 311). Existe nessa interação um sentido de reciprocidade que previne que o cumprimento de obrigações dessa classe associativa se transforme em uma aceitação da dominação pelos outros, o que constituiria uma violação do segundo princípio da dignidade.

Nessas bases, para Dworkin, que se constitui a fundação moral da legitimidade das decisões políticas da comunidade. Esse valor moral da legitimidade depende de que os cidadãos aceitem uma responsabilidade recíproca para com os outros de respeitar as decisões coletivas (p. 319-20), além de a norma em questão ter sido produzida de acordo com certas condições.

Concretamente, a legitimidade é contingente à forma com

que um governo adquiriu seu poder e à forma com que usa esse poder (p. 321). Essas condições se manifestam na concepção de democracia de Dworkin. O poder político deve ser adquirido conforme um procedimento democrático, mas isso só não é suficiente para caracterizar um regime como democrático ou uma norma como legítima. Há ainda limitações à forma de exercício do poder.

Dworkin ressalta, contudo, que legitimidade não é o mesmo que justiça. Segundo ele:

Governos possuem a responsabilidade soberana de tratar cada pessoa sob seu poder com igual consideração e respeito. Eles alcançam a justiça na medida em que têm sucesso. Mas é controverso o que o sucesso quer dizer: nações, partidos políticos e filósofos políticos discordam sobre justiça. (...) Governos podem ser legítimos, porém – seus cidadãos podem ter, em princípio, uma obrigação de obedecer a suas leis – mesmo que elas não sejam completamente, ou mesmo consideravelmente, justas. Eles podem ser legítimos se suas leis e políticas puderem apesar de tudo ser razoavelmente interpretadas como reconhecendo que o destino de cada cidadão possui igual importância e que cada um tem a responsabilidade de criar sua própria vida. Um governo pode ser legítimo, isto é, se se empenha pela total dignidade de seus cidadãos mesmo que siga uma concepção defeituosa do que isso requer.²² (p. 321-2)

A distinção é importante, mas é fácil perceber como é tênue. A legitimidade na visão de Dworkin pressupõe o regime democrático, que é definido em termos morais. Pressupõe também, como o trecho transcrito deixa claro, uma pretensão à justiça e um conteúdo moral mínimo. Assim, um juízo sobre algum tipo de injustiça poderá ter essa conclusão seja por uma concepção equivocada de justiça seja por uma despreocupação em fazer a justiça (p. 322). Somente a segunda hipótese

²² “Legitimacy is a different matter from justice. Governments have a sovereign responsibility to treat each person in their power with equal concern and respect. They achieve justice to the extent they succeed. (...) Governments may be legitimate, however— their citizens may have, in principle, an obligation to obey their laws— even though they are not fully, or even largely, just. They can be legitimate if their laws and policies can nevertheless reasonably be interpreted as recognizing that the fate of each citizen is of equal importance and that each has a responsibility to create his own life. A government can be legitimate, that is, if it strives for its citizens’ full dignity even if it follows a defective conception of what that requires.”

levará a concluir que se trata de um caso de ilegitimidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante reparar que apesar das discordâncias sobre os fundamentos da moralidade política entre os dois autores aqui tratados, em muitos pontos há uma considerável similaridade no uso de conceitos essenciais do liberalismo. A questão da legitimidade é um claro exemplo. Nesse ponto, a concepção de Dworkin demonstra uma grande ressonância com a concepção de legitimidade política de Rawls, para quem o exercício do poder “é justificável apenas quando exercido de acordo com uma constituição de cujos elementos essenciais todos os cidadãos podem ser esperados a endossar à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles como razoáveis e racionais” (PL, p. 217)²³. Em ambos há um condicionamento da legitimidade a uma aceitação individual do sistema político que também é atribuída aos demais membros da sociedade. Trata-se, então não de um valor de origem subjetiva, nem objetiva (no sentido de independente), mas intersubjetiva. A diferença é que Rawls chega a esse resultado a partir de um processo puramente político, enquanto Dworkin a partir de uma teoria abrangente que tem como fio condutor uma noção de valor objetivo, do qual irradiam os vários ramos e conceitos da moralidade.

Em relação às teorias em geral, o próprio Dworkin busca demonstrar as semelhanças com a JcE de Rawls, defendendo uma leitura moral da teoria, sem a qual argumenta que não faria sentido a ideia de um véu de ignorância (p. 268). Porém, adverte que essa leitura é compatível com a estruturação da JcE como articulada em TJ, não sendo possível a mesma aproximação com a distinção entre a razão pública e as doutrinas compreensivas (p. 269).

A preocupação principal deste trabalho até aqui foi ressaltar a diferença entre os fundamentos teóricos adotados por Rawls e Dworkin para basear suas concepções de justiça. Não houve até o momento uma pretensão de avaliar qual a concepção é preferível. Em relação às recomendações substantivas das teorias – os princípios defendidos pelos autores – o trabalho permanecerá neutro. Pretende-se,

²³ “justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational.”

porém, nessas linhas finais dedicar algumas breves considerações sobre a discordância fundamental aqui enfatizada.

Como apontado acima, Rawls afirmou que seu construtivismo dispensa da noção da verdade de juízos de moralidade política. Em seu lugar se vale da ideia do razoável, cujo conteúdo “é especificado pelo conteúdo de uma concepção política razoável” (PL, p. 94)²⁴.

A afirmação de Rawls, portanto, não é que não haja verdade a ser tida sobre essas questões, mas uma talvez ainda mais radical: que a verdade não importa. Essa ideia que parece especialmente problemática. Primeiro porque o nosso discurso sobre questões normativas parece pressupor uma pretensão à verdade, mesmo que em uma concepção ampla, como afirmado no início. Como afirma Cohen (2009, p. 15), “a verdade está conectada de forma tão próxima com noções intuitivas de pensar, afirmar, crer, julgar e raciocinar que é difícil compreender o que deixá-la de lado significa”²⁵.

É claro que, caso Dworkin esteja errado e o ceticismo externo não seja uma posição insustentável, é possível que não haja qualquer verdade²⁶. Então tudo o que nos resta é buscar bases para algum tipo de acordo concreto, cujo conteúdo podemos apenas esperar que se assemelhe às nossas próprias preferências. Por outro lado, se há uma verdade, é pouco plausível que ela seja irrelevante.

A aparente plausibilidade desse desinteresse sobre a verdade provavelmente pode ser atribuída ao fato de que há um considerável consenso de que Rawls está ao menos próximo da verdade ao adotar como premissa o regime democrático. Nesse sentido, passa a ser mais palatável dizer algo como ‘presumindo que é verdade que o regime democrático é o correto, deve-se seguir as regras que daí emanam independentemente de corresponderem à verdade’. Como visto acima, a posição de Dworkin sobre a legitimidade – vista como distinta da justiça – segue, grosso modo, algo próximo a essa linha.

²⁴ “is specified by the content of a reasonable political conception”

²⁵ “Truth is so closely connected with intuitive notions of thinking, asserting, believing, judging, and reasoning that it is difficult to understand what leaving it behind amounts to.”

²⁶ No entanto, é importante insistir que, em uma concepção de verdade ampla como a aqui utilizada, essa posição radicalmente cética seria restrita a visões emotivistas como a de Ayer, vista no início. Como já ressaltado, mesmo concepções contemporâneas que seguem a tradição não-cognitivista buscam demonstrar a possibilidade de justificação de juízos morais.

Porém, enfatiza-se, isso só é plausível quando concedemos a verdade do ponto de partida, seja por um argumento de princípio como o de Dworkin, seja por gerar as melhores consequências, ou por qualquer outro fundamento. Se não fosse verdade que o regime democrático é preferível, então não faria sentido insistir em teorizar sobre a moralidade política em uma democracia. Deveríamos, ao contrário, buscar o eventual modelo alternativo.

Mas ainda que Rawls defendesse essa posição mais moderada, se há uma verdade, ainda assim seria pouco ficar apenas na definição de um procedimento. E não é muito claro como a ideia rawlsiana do razoável poderia ser normativa independentemente da verdade, caso ela exista. Rawls afirma que “cabe a cada doutrina abrangente dizer como sua ideia do razoável se conecta com seu conceito de verdade, caso o possua” (PL, p. 94)²⁷. Isso pode ser necessário por questões pragmáticas na vida política real, mas afirmar isso como uma questão filosófica soa como uma inversão. Se há uma verdade, o razoável o é por se aproximar da verdade, não o contrário.

A compreensão do razoável, assim como a JcE, tem um marcado caráter contratualista. Novamente, uma reciprocidade, um acordo mínimo, é necessário para bom funcionamento e para a estabilidade de uma sociedade. Porém, é possível que tenhamos razões filosóficas para questionar a suficiência do contrato baseado largamente em uma racionalidade prudencial. Por exemplo, se, como argumentam Nussbaum (2006) e Dias (2016), seres que não se encaixam no conceito filosófico de pessoa – principalmente humanos com deficiência cognitiva e animais não-humanos – merecem igual (ou alguma) consideração política, então o contrato é claramente insuficiente como base filosófica de razoabilidade, porquanto não dá conta de acomodar esses seres dentro do seu escopo de concernidos.

Em seu aqui já mencionado livro, Ayer intitula o primeiro capítulo como “a eliminação da metafísica”. Nesse capítulo Ayer defende a conhecida tese do positivismo lógico, o princípio da verificabilidade (1971, p. 17). Como já visto, para ele as questões éticas simplesmente não fazem sentido, seriam meras pseudo-questões. Apesar de posições como a de Ayer terem caído em desuso, ainda é bastante comum, e justificável, certa desconfiança de teses que parecem importar em uma bagagem metafísica pesada e envolver a postulação

²⁷ “it is up to each comprehensive doctrine to say how its idea of the reasonable connects with its concept of truth, should it have one.”

de entidades misteriosas. É possível que uma preocupação similar tenha informado Rawls ao relegar a verdade a um segundo plano. Com efeito, Rawls buscava evitar “certas teses filosóficas e metafísicas” e construir uma concepção de justiça “independente de doutrinas filosóficas e religiosas controversas” (PM, p. 223)²⁸. A partir disso supunha que pudesse criar as bases para um consenso sobreposto entre concepções razoáveis, o que faria justiça ao fato do desacordo moral razoável.

Porém, como visto, o método do equilíbrio reflexivo, sistematizado pelo próprio Rawls, é uma forma de chegar a juízos com uma pretensão de objetividade compatível com diversas teorias metaéticas que dispensam o apelo a uma ordem transcendente.

Curiosamente, a obra de Rawls provocou não tanto uma síntese, mas uma multiplicação de teorias políticas que nem sempre são parcialmente compatíveis a ponto de gerar a almejada sobreposição. A partir daí um grande problema é, sem referência à verdade, conseguir estabelecer uma ideia de razoável sem incorrer em petição de princípio ou trivialidade. Assim, uma eventual preocupação pragmática de evitar intermináveis discussões controversas se mostra no mínimo questionável, porquanto a política já é ela própria consideravelmente controversa. E é difícil ver como resolver a controvérsia sem avaliar as bases nas quais se fundamentam as visões conflitantes.

Isso enfraquece também sua tese de que a ideia de verdade seria incompatível com a cidadania democrática. Apesar de o presente texto não se voltar à consideração de teorias substantivas, foi importante apresentar a concepção de legitimidade de Dworkin para ilustrar que a busca pela verdade não importa em uma estruturação política paternalista. A distinção entre legitimidade e justiça fornece a possibilidade de lidar com as contingências sociais de modo a preservar a estabilidade de uma ordem política.

É importante ressaltar que a defesa de Dworkin aqui apresentada é bastante restrita. Em verdade, é até possível que Dworkin não ficasse confortável em subscrever ao modelo uma teoria de moralidade política esboçado no início com base em Kagan, senão de uma forma aproximada. Isso porque Dworkin, apesar de sustentar a possibilidade da verdade de juízos normativos, entende que não há questões metaéticas a serem discutidas e toda discussão moral inevitavelmente deve ser resolvida em questões de primeira ordem.

²⁸ “Certain philosophical and metaphysical claims”; “independent of controversial philosophical and religious doctrines”.

Contudo, se esse for o caso, seria possível usar seu próprio argumento contra ele. Afinal, seu argumento em favor dessa posição contrária à metaética não deixa de ser um argumento metaético.

Em todo caso, mesmo que não se concorde com Dworkin acerca das suas conclusões substantivas ou com a sua dispensa das questões metaéticas, ele parece estar certo na questão que se quis aqui enfocar, isto é, em dar grande importância para a verdade moral no desenvolvimento de sua política. Dessa maneira, parece que o método eleito por ele é mais promissor como forma de construção de uma teoria filosófica plausível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMAN, Andrew. Rawls' pragmatic turn. **Journal of Social Philosophy**, v. 14, 1983, p. 8–12. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1983.tb00567.x>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

AUDI, Robert. Foundationalism, coherentism, and epistemological dogmatism. **Philosophical Perspectives**, v. 2, 1988, p. 407-442. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2214083>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

AYER, Alfred. **Language, truth and logic**. Harmondsworth: Penguin Books, 1971 [1936].

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: _____. **Four essays on liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 118-172.

BLACKBURN, Simon. Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-realist Foundation? **Inquiry**, v. 42, n.2, 1999, p. 213-227. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/002017499321552>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

COHEN, Gerald. **Rescuing Justice and Equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

COHEN, Joshua. For a Democratic Society. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 86-138.

_____. Truth and Public Reason. **Philosophy and Public Affairs**. v. 37, n. 1, 2009, pp. 2-42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.01144.x>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

DIAS, Maria Clara. **Sobre nós**: expandindo as fronteiras da moralidade. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2016.

DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Belknap Press, 2011.

HARE, Richard. **Moral Thinking**: Its levels, method and point. Oxford: Clarendon Press, 1981.

HARMAN, Gilbert. Moral relativism is moral realism. **Philosophical Studies**, v. 172, n. 5, p. 855-863, apr. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/s11098-014-0298-8>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

KAGAN, Shelly. **Normative Ethics**. Boulder: Westview Press, 1998.

KYMLICKA, Will. Liberalism and Communitarianism. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 18, n. 2, 1988, p. 181-203. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00455091.1988.10717173>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

MACKIE, J.L. **Ethics**: Inventing right and wrong. London: Penguin Books, 1977.

MCMAHAN, Jeff. Moral Intuition. In: LAFOLLETTE, Hugh;

PERSSON, Ingmar (eds.). **Blackwell Guide to Ethical Theory**. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2013.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922 [1903].

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. Oxford: Blackwell, 1974.

NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership**. Cambridge: Belknap Press, 2006.

RAWLS, John. The Independence of Moral Theory. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 48, 1975, p. 5-22. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3129858>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

_____. Kantian Constructivism in Moral Theory. **The Journal of Philosophy**, v. 77, n. 9, 1980, p. 515-572. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2025790>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

_____. The Basic Liberties and Their Priority. In: MCMURRIN, Sterling (ed). **The Tanner Lectures on Human Values**. Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 3-87. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/r/rawls82.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2018.

_____. Justice as Fairness: political not metaphysical. **Philosophy and Public Affairs**, v. 14, n. 3, 1985, p. 223-251. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2265349>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

_____. The Priority of Right and Ideas of the Good. **Philosophy and Public Affairs**, v. 17, n. 4, 1988, p. 251-276. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2265400>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

_____. The Idea of Public Reason Revisited. **The University of Chicago Law Review**, v. 64, n. 3, 1997, p. 765-807. Disponível em: <<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5633&context=uclrev>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

_____. **A Theory of Justice**. rev. ed. Cambridge: Belknap Press, 1999.

_____. **Justice as Fairness: a Restatement**. Cambridge: Belknap Press, 2001.

_____. **Political Liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1982].

SCANLON, Thomas. Rawls on Justification. FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 86-138.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Recebido em: 24/04/2018

Aprovado em: 01/09/2018