

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós Graduação em Direito

Rangel Mendes Francisco

Ética e igualdade distributiva em Ronald Dworkin

Belo Horizonte

2023

Rangel Mendes Francisco

Ética e igualdade distributiva em Ronald Dworkin

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli.

Belo Horizonte

2023

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB-6/3167.

F818e Francisco, Rangel Mendes
Ética e igualdade distributiva em Ronald Dworkin [manuscrito] /
Rangel Mendes Francisco.-- 2023.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

Inclui bibliografia.

1. Dworkin, Ronald, 1931-2013. 2. Direito - Filosofia - Teses.
3. Liberalismo - Teses. 4. Ética - Teses. 5. Igualdade - Teses.
I. Zanitelli, Leandro Martins. II. Universidade Federal de Minas
Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO RANGEL MENDES FRANCISCO

Realizou-se, no dia 15 de maio de 2023, às 09:00 horas, Sala Virtual, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Ética e igualdade distributiva em Ronald Dworkin*, apresentada por RANGEL MENDES FRANCISCO, número de registro 2021654294, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Leandro Martins Zanitelli - Orientador (UFMG), Prof(a). Lilian Furquim de Campos Andrade (Fundação Getúlio Vargas), Prof(a). Leonardo Gomes Penteado Rosa (Universidade Federal de Lavras), Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

- Aprovada com autorização para publicação, tendo obtido a nota 100.
 Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 15 de maio de 2023.

Leandro M. Zanitelli

Prof(a). Leandro Martins Zanitelli (Doutor) Nota 100.

Lilian Furquim de Campos Andrade

Prof(a). Lilian Furquim de Campos Andrade (Doutora) Nota 100.

Leonardo Gomes Penteado Rosa

Prof(a). Leonardo Gomes Penteado Rosa (Doutor) Nota 100.

Thomas da Rosa de Bustamante

Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (Doutor) Nota 100.

Dedico à minha família, aos meus amigos, aos meus professores e a todas e todos que enfrentam circunstâncias difíceis em seus desafios.

AGRADECIMENTOS

Escrever uma dissertação de mestrado é um processo longo, por vezes penoso, e as circunstâncias em meio à elaboração do texto nem sempre são favoráveis. Ainda que a obtenção do título seja um sonho antigo, não são raras as vezes nas quais nos perguntamos se, ao final, terá valido a pena. Mas há quem faz valer: algumas pessoas nos dão o suporte, a companhia, a força e o afeto necessário para que possamos continuar.

Gostaria de começar agradecendo à universidade e aos meus professores. Sempre quis estudar na UFMG, uma universidade pública e de excelência (assim como é a UFLA, minha antiga instituição). Desde que a visitei pela primeira vez, tive a certeza de que era ali, e naquele ciclo de pesquisadores, que eu queria estudar. Agradeço, portanto, à Universidade Federal de Minas Gerais e a todas e todos que ali trabalham nas mais diferentes funções. Tratando-se especificamente das áreas de teoria do direito e da justiça, devo um agradecimento especial ao meu orientador, o Professor Leandro Martins Zanitelli. É comum ouvirmos histórias sobre como orientadores dificultam a experiência de seus orientandos em meio à pós-graduação, mas o que o Leandro faz é o oposto disso. Ele une perfeitamente solicitude à distância respeitosa, bem como rigor à modéstia (por vezes exagerada, quando fala de si mesmo), facilitando todo o caminho. É uma pessoa muito fácil de se trabalhar em conjunto e que me proporcionou uma orientação que, sem dúvidas, me servirá de exemplo. Por isso, o agradeço. Devo também um especial agradecimento aos outros professores da área: Thomas da Rosa Bustamante, Thiago Lopes Decat e David Francisco Lopes Gomes. Juntos ao Leandro, eles dão exemplo de um ambiente de pesquisa respeitável e inspirador. Ao Thomas, agradeço pelas contribuições no exame de qualificação e pela paixão com que dá as aulas (quem teve a oportunidade de experienciar, sabe o quão inspirador é), além de ser tão bom para meus amigos. Ao Decat, agradeço pelo período de estágio docência e por nos presentear com um nível de sofisticação filosófica que dificilmente se encontraria em outra pessoa, além dos vários papos e receitas trocados, sempre enriquecedores. Ao David, agradeço por toda a convivência, que se iniciou em Lavras, no ano de 2017. Obrigado por, naquele ano, e, ao fim das aulas, tirar minhas dúvidas relacionadas ao grupo de estudos no qual lemos Marx. Era sempre após a aula, tarde da noite, às 22h40, que ele puxava uma cadeira e me explicava pacientemente temas difíceis. Poderia falar outras coisas, mas foi isso que me marcou. A todos esses professores, meu respeito e agradecimento. Agradeço também à CAPES, agência de fomento que financiou esta pesquisa.

Ainda sobre professores, gostaria de mencionar os nomes de alguns outros com quem tive contato e que me marcaram. Primeiramente, é preciso citar o Professor Leonardo Gomes Penteado Rosa, meu ex-orientador de UFLA e com quem tive o primeiro contato com a pesquisa rigorosa. Agradeço ao Léo pela orientação de IC, de TCC, de PROMAD, pelo tempo no NEDAJ e pela amizade que se formou. Essas foram, definitivamente, experiências que moldaram meu futuro acadêmico e profissional. Agradeço também à Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz, à Raphaela Rocha Ribeiro, ao João Geraldo Martins da Cunha e ao Gustavo Seferian Scheffer Machado, por terem sido professores que, de uma forma ou de outra, me inspiraram muito durante a graduação e que continuam me inspirando. Além disso, também gostaria de agradecer aos professores que conheci antes de chegar à graduação e, em especial, a: Bruno Tobias, Ângela Marcellini Massa, Alexander Ladeira, Valéria Mayworm Woll, Gizelda Andrade, Gustavo Alves Marçal (Gustavo Gunner), e Wagner da Silva Teixeira. Para além deles, agradeço especialmente ao mais do que nunca Mestre e amigo Anivaldo Sérgio Miguel. Ele é um professor que nem desconfia do quanto me fez bem, mas seguirei tentando agradecê-lo por ter me despertado para os problemas do mundo e por todos os abraços. Agradeço, ainda, à Lilian Furquim, que gentilmente aceitou participar da minha banca. A tese de doutorado escrita por ela me ajudou muito com esta dissertação.

Agradeço a todos os meus amigos e amigas que me acompanharam até aqui. Um agradecimento especial vai ao CVGA, nas pessoas de Vinícius Spinelli, Rodrigo Passatuto, Lucas Oliveira, Gustavo Costa, Gustavo Moura, Alfredo Cavalcanti, Luis Braga, Afonso Duarte, Jamilson Henrique, Miguel Soares e Pedro Araújo. Agradeço também às socialphas: Anna Kahler, Maria Vitória, Gabriela Médes, Gabriela Pauletti, Gabriela Ponce, Gabriela Passos, Yara Cerqueira, Mariana Marques, Melissa Monteiro, Poliana Miari e Nathália Navarra. Ainda, agradeço à Brenda Laura, à Helena Resck, à Déborah Maria e, também, à Karine Rodrigues Fagundes. Além disso, agradeço aos amigos de Lavras, nas pessoas de Alan Pinto, Igor Maia e Renan Ugo. Sem todos vocês, teria sido impossível.

Já em Belo Horizonte, também conheci muita gente a quem sou grato. Fico muito agradecido por poder dividir a pesquisa com Robson Valadares, Wendell Garcez, Lunare Amorim e Pedro Nobuyuki Urashima. Todos eles são generosos e fazem pesquisa a partir do compartilhamento. Espero poder continuar tendo boas trocas com eles, porque me enriquecem muito e porque são meus amigos. Os dois últimos – Lunare e Pedro – já conheço há bastante tempo, e, nas pessoas deles, gostaria de agradecer também a todos os membros e ex-membros do NEDAJ. Ainda no campo da teoria do direito, agradeço aos amigos do Sul, Bárbara Ronsoni

e João Henrique Luttmer, e também a Franklin Dutra, que esteve também na minha banca de TCC e que sempre é tão solícito comigo.

Agradeço também aos meus companheiros de apartamento: Marcus Vinícius e Afonso Duarte. A estada com eles é ótima e foi essencial para não faltar forças à conclusão desta pesquisa. Definitivamente, fui colocado com as pessoas certas para trocar angústias e alegrias, de forma diária.

Agradeço especificamente a algumas pessoas. Primeiramente, gostaria de agradecer à Nathália Navarra pela amizade de anos e pelo o auxílio de sempre, principalmente quanto às minhas eventuais dúvidas de inglês. Sei que posso contar com ela, e ela pode contar comigo. Agradeço também à Erna Holzinger, que conheci há menos de um ano, mas que, por ser a melhor parceira de boteco (e uma pessoa incrível), ajudou a tornar os últimos meses mais fáceis. Agradeço à Helena Resck por ter sido uma das amigas mais presentes no último ano e por se preocupar comigo em meio ao processo de escrita: nossas conversas me ajudam muito.

Agradeço, por fim, à minha família. Ao meu pai, Ronivaldo Francisco – o Roni dos Câmbios – agradeço pelo amor e pela forma como cuida da gente. Obrigado por ser teimoso e por ter o maior coração que eu já conheci. À minha mãe, Rosani Mendes Francisco, agradeço pelo amor e por todo o afeto que pedi ao mundo. Obrigado por ser compreensiva e pelo brilho nos olhos quando conquistamos algo. Ao meu irmão, Rafael Mendes Francisco, agradeço pelo amor, por ser exemplo e por ser meu melhor amigo. Obrigado por ser humilde e paciente. À minha irmã, Rafaelen Mendes Francisco, agradeço pelo amor e por ser tão leal à nossa família. Obrigado também por ser tão boa aos meus sobrinhos: Ronny, Raniel, Ravi e Raul. Agradeço, ainda, ao Chico, ao Bento, à Vilma, ao Hulk, ao Pelota, ao Piti e à Mel.

Concluir o mestrado, às vezes, gera uma sensação estranha. Se, nos últimos anos, me perguntassem se eu acreditava na minha entrada na UFMG, eu diria que não. Diria também que não me enxergava terminando uma pesquisa. E, após isso, ainda acreditaria que era impossível a entrada no doutorado. Tudo isso parecia muito distante. Mas, de alguma forma, aqui estamos todos nós, juntos e juntas.

De coração, muito obrigado!

Moço, aumenta esse samba que o verso não para
Batuque mais forte, a tristeza se cala
– Benito di Paula

Resumo

Esta dissertação estuda a concepção de ética adotada por Ronald Dworkin com o fim de conectá-la à igualdade de recursos. Argumenta-se que, no livro *Sovereign Virtue* (SV) – obra mais debatida e criticada quanto ao tema da justiça em Dworkin – identifica-se tão somente a definição e o endosso dos recursos enquanto métrica da igualdade. Uma *defesa* da concepção de igualdade distributiva preferida pelo autor, por sua vez, pode ser encontrada no artigo *Foundations of Liberal Equality* (FLE). Isto é, no livro citado, Dworkin apenas apresenta e manifesta apoio à igualdade de recursos, mas em FLE ele fornece razões para que ela seja aceita, caso o leitor esteja convencido da superioridade do modelo de valor crítico preferido pelo autor. Para que isso seja demonstrado, identifica-se, primeiramente, o problema que motivou Dworkin a escrever FLE, tratando-se a questão da força categórica, e, em seguida, expõe-se o modelo de desafio. Adiante, define-se o problema da igualdade distributiva e se distingue *endosso* de *defesa*. Além disso, apresenta-se o problema da motivação de uma teoria política nos termos de Dworkin e se identifica os motivos pelos quais ele defende que a igualdade de recursos flui naturalmente do modelo de valor crítico adotado por ele. Por fim, expõe-se como a nova roupagem com que o modelo de desafio chega a *Justice for Hedgehogs* (JH) – uma obra mais madura do autor – não impacta o argumento desenvolvido em FLE. Em JH, trata-se o modelo de desafio em termos de dois princípios de dignidade, mas as implicações quanto à igualdade de recursos são praticamente as mesmas.

Palavras-chave: Ronald Dworkin; igualdade de recursos; modelo de desafio; teoria da justiça; ética; dignidade.

Abstract

This master's dissertation studies the conception of ethics adopted by Ronald Dworkin aiming at connecting it to the equality of resources. It is argued that, in the book Sovereign Virtue (SV) - Dworkin's most debated and criticized work regarding justice - it is possible to identify only the definition and the endorsement of the resources as metrics of equality. A defense of the distributive equality conception, preferred by the author, in turn, can be found in the article Foundations of Liberal Equality (FLE). Therefore, in the cited book, Dworkin only presents and manifests support for the equality of resources. However, in the article FLE, Dworkin provides reasons for it to be accepted in case the reader is convinced about the superiority of the critical value model preferred by him. In order to demonstrate it, it is firstly identified the problem that motivated Dworkin to write the FLE. Thereafter, the model of challenge is presented. Forward, the distributive equality problem is defined and "endorsement" is differentiated from "defense". Furthermore, the problem of motivation for a political theory in Dworkin's terms is presented, with the identification of the reasons why he defends that the equality of resources flows naturally from the critical value model adopted by him. Lastly, it is exposed how the repackaged utilized for the model of challenge appears in Justice for Hedgehogs (JH) - a more mature work from the author - does not impact the argument developed in FLE. In JH, the model of challenge is treated in terms of two principles of dignity, but the implications regarding the equality or resources are practically the same.

Keywords: Ronald Dworkin; equality of resources; challenge model; theory of justice; ethics; dignity.

LISTA DE SIGLAS E DE ABREVIATURAS

FLE *Foundations of Liberal Equality*

JH *Justice for Hedgehogs*

JR *Justice in Robes*

LE *Law's Empire*

MO *A Matter of Principle*

SV *Sovereign Virtue*

TRS *Taking Rights Seriously*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. O PROJETO DWORKINIANO E OS FUNDAMENTOS DO LIBERALISMO: ENTRE O CONTRATO SOCIAL E A ÉTICA LIBERAL	21
1.1. A teoria política liberal em meio às perspectivas pessoal e política	23
1.2. Filosofia política liberal, vida boa e a escolha por uma estratégia de reconciliação: descontinuidade vs. continuidade.....	29
1.2.1. Promessa de consenso e força categórica nas teorias contratualistas.....	34
1.3. A estratégia da continuidade e o fundamento na ética liberal.....	41
2. O MODELO DE DESAFIO COMO CONCEPÇÃO LIBERAL DE ÉTICA	49
2.1. Bem-estar volitivo e bem-estar crítico	51
2.2. Dois Modelos de Valor Crítico: o modelo de desafio e o modelo de impacto.....	54
2.3. O modelo de impacto e o modelo de desafio frente a cinco enigmas (<i>puzzles</i>) ético-filosóficos	58
3. DO MODELO DE DESAFIO À IGUALDADE DE RECURSOS: A CONEXÃO ENTRE ÉTICA E IGUALDADE DISTRIBUTIVA	78
3.1. As definições de igualdade de bem-estar e de igualdade de recursos como concepções de igualdade distributiva em <i>Sovereign Virtue</i>	81
3.2. O endosso da igualdade de recursos em <i>Sovereign Virtue</i> e o problema da motivação para uma teoria política em <i>Foundations of Liberal Equality</i>	88
4. JUSTICE FOR HEDGEHOGS E O VIVER BEM (LIVING WELL): DO MODELO DE DESAFIO AOS DOIS PRINCÍPIOS DE DIGNIDADE	118
4.1. Ronald Dworkin e a interpretação de valores	120
4.2. Da justiça como parâmetro ético normativo à distinção entre viver bem (<i>living well</i>) e ter uma boa vida (<i>good life</i>)	127
4.3. Os princípios do autorrespeito e da autenticidade: da ética à igualdade de recursos	137
4.4. Um novo experimento de pensamento: a construção de um domo geodésico pelas mãos de liberais éticos.....	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	156

INTRODUÇÃO

Esta dissertação investiga a conexão entre ética e igualdade de recursos na teoria de Ronald Dworkin, com especial enfoque em suas considerações sobre os fundamentos do liberalismo¹ a partir de uma continuidade entre viver bem e moralidade política. Pretende-se demonstrar que Dworkin busca justificar as razões para preferir a concepção de igualdade distributiva apresentada por ele – a igualdade de recursos – justamente em seus trabalhos acerca de uma concepção própria de ética, primeiramente definida com o título de modelo de desafio e, posteriormente, reformulada em termos de dois princípios de dignidade. Busca-se, então, apontar para a leitura dworkiniana de que a força categórica reivindicada pelo liberalismo, enquanto uma concepção política, reside em uma concepção liberal de ética.

Para atingir a esse objetivo, seleciona-se, como principais marcos referenciais deste trabalho, três obras nas quais o autor defende e apresenta sua concepção de igualdade: *Foundations of Liberal Equality* (FLE) (1995), *Sovereign Virtue* (SV) (2000) e *Justice for Hedgehogs* (JH) (2011). Tratando-se ainda de metodologia, pretende-se dispor do fato de que a produção do filósofo se encontra consumada para realizar um esforço topológico de leitura (MACEDO, 2007). Isto é, busca-se apresentar os textos de Dworkin sobre teoria da justiça de maneira que os argumentos sejam topologicamente estruturados e sem se prender à ordem cronológica da produção dworkiniana, a fim de elucidar as proposições do autor de forma que pareçam mais didáticas ao leitor.

Tal esforço visa a sustentar a seguinte afirmação: nos textos que compõem SV, Dworkin *apresenta e endossa* a igualdade de recursos, mas é em FLE² que ele a *defende* e oferece motivos para, enquanto liberais, preferirmos tal concepção de igualdade distributiva. O primeiro, então, não é apenas complementado pelo último, mas deve ser lido à luz deste. Já em sua fase mais tardia, em JH, ele consolida sua teoria e apresenta uma nova roupagem à sua concepção de ética a partir de uma ideia de dignidade, conectando-a novamente à igualdade distributiva. Ainda que a terminologia fornecida em JH seja uma novidade na literatura dworkiniana, não há, a partir dela, implicações significativas que possam prejudicar a defesa da igualdade de recursos por meio da ética. Mesmo nos poucos trabalhos nos quais se analisa a

¹ Já no início de FLE, Dworkin faz questão de dizer que não se refere a “liberalismo” como laissez-faire ou como uma teoria econômica, mas como o termo é concebido pela teoria política.

² FLE aparece em uma menor versão no capítulo 6 de SV, intitulado *Equality and Good Life*. Entretanto, como será argumentado no capítulo dois desta dissertação, há um prejuízo significativo no fato de que lá foi suprimida a discussão quanto à força categórica que uma concepção de justiça reivindica ter.

ética liberal dworkiniana³ com maior precisão, não há o objetivo geral aqui pretendido de diferenciar as abordagens presentes em SV, FLE e JH e de demonstrar onde há e endosso e onde há defesa. Ao jogar luz sobre a integralidade de FLE, e dos capítulos relativos à ética em JH, pretende-se, ainda, demonstrar a importância de entender que a igualdade de recursos é construída de forma a se encaixar às ideais de continuidade entre ética e moral e à maneira pela qual Dworkin interpreta valores. Isto é, busca-se integrar a interpretação política à interpretação filosófica dos valores da justiça e da igualdade, nos termos do que será explicado pelo primeiro capítulo desta dissertação.

Além disso, a proposta de ler a justiça, em Dworkin, de forma global, encontra respaldo e impulso na constatação de que parte das críticas à igualdade de recursos não pondera suficientemente os argumentos que o autor apresenta em FLE e em JH. De maneira mais ampla, tais críticas atacam uma formulação meramente distributiva dessa concepção de igualdade ou a criticam internamente, buscando contradições teóricas e imprecisões. No geral, também é um costume compartilhado por parte da literatura que essas críticas foquem, e praticamente se esgotem, no *paper* de 1981 – *What is Equality?* – ou na sua versão posteriormente adicionada a SV, na qual o filósofo apresenta a sua concepção de igualdade distributiva como a igualdade de recursos. Essa concepção, como será posteriormente desenvolvida por esta dissertação, diferencia sorte por opção de sorte bruta. A primeira é o resultado das escolhas deliberadas das pessoas, enquanto a segunda representa o tipo de sorte que não está sob nosso controle. Grosso modo, a redistribuição deveria alcançar aqueles que foram vítimas da má sorte bruta, mas não aqueles que sofreram pela má sorte por opção (DWORKIN, 2000, p.73-83). Ao publicar os textos em que apresenta tal distinção, Dworkin inaugurou um novo ciclo no debate sobre igualitarismo e justiça, fazendo com que muitos autores do campo a incorporassem, mesmo que criticamente, ou apresentassem objeções.

A título de exemplo de como essa distinção apresentada pelo autor impactou a comunidade de filosofia política, pode-se citar a publicação de *What is the Point of Equality?* (1999), escrito por Elizabeth Anderson. Nela, Anderson apresenta críticas aos teóricos

³ No Brasil, destacam-se a dissertação de mestrado de Leonardo Gomes Penteado Rosa, intitulada “O liberalismo igualitário de Ronald Dworkin: o caso da liberdade de expressão (2014), publicada em livro em 2022, e a tese de doutorado de Lilian de Toni Furquim – O Liberalismo abrangente de Ronald Dworkin – (2010). A primeira, foi defendida perante à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, a segunda, foi defendida perante à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Rosa relaciona o direito à liberdade de expressão, em Ronald Dworkin, à igualdade distributiva e suas consequências para a liberdade, enquanto Furquim oferece esta versão de liberalismo – a igualdade liberal – como uma alternativa a de John Rawls.

denominados por ela como “igualitaristas de sorte”⁴, afirmando que estes falhariam no teste igualitário fundamental, o de tratar a todos com igual respeito e consideração (ANDERSON, 1999, p.289). Uma das críticas centrais voltadas especificamente a Dworkin se encontra na distinção entre os conceitos de compaixão (*compassion*) e de pena (*pity*). Segundo a autora, o primeiro seria baseado na consciência do sofrimento e no fato de tal condição ser intrínseca à pessoa, enquanto o segundo seria baseado na condição do observador e no juízo que ele faz de que, internamente, o observado é digno de pena por ser inferior a quem o observa (ANDERSON, 1999, p. 306-307). O igualitarismo de sorte dworkiniano⁵ (e especialmente o teste da inveja, mecanismo que será explicado posteriormente) não expressaria compaixão, mas pena, havendo desrespeito por parte de quem o defende. Nesse *paper*, Anderson lançou luz apenas sobre *What is Equality* (1981) e sobre o décimo segundo capítulo de *Taking Rights Seriously* (TRS) (1977), intitulado *What Rights Do We Have*.

Ademais, e em meio às várias críticas voltadas à igualdade de recursos que surgiram após a publicação de SV, Samuel Scheffler toma de empréstimo a classificação elaborada por Anderson e apresenta *What is Egalitarianism?* (2003), artigo no qual rejeita a concepção distributiva de Dworkin ao afirmar que a igualdade de recursos subordina igualdades sociais e políticas à igualdade econômica (SCHEFFLER, 2003, p. 28). Não obstante, Scheffler também argumenta que a igualdade de recursos representa uma concepção administrativa de igualdade (*administrative conception of equality*), sendo, assim, compatível com uma sociedade “hierarquizada” (SCHEFFLER, 2003, p. 36-37). Em tal artigo, o autor analisou apenas *Sovereign Virtue* (2000).

Mais recentemente, em *Equality of resources, risk, and the ideal market* (2015), Lars Lindblom também tece críticas à ideia de igualdade de recursos. Ele destaca que Dworkin argumenta a favor de que sua concepção de igualdade distributiva encampe um cenário de mercado ideal, o que, segundo a economia neoclássica, ocorreria apenas sob plena informação e certeza. Lindblom pretende demonstrar que, se tal ideia for levada a sério, escolhas sob risco estão excluídas - o que afasta a possibilidade de haver sorte por opção - nos levando, assim, à conclusão de que não há como ou por que responsabilizar aqueles que foram vítimas desse tipo

⁴ Segundo a autora, teóricos dessa corrente argumentam que a redistribuição deve alcançar vítimas de algum infortúnio imerecido, de modo que a compensação tenha origem na boa sorte injustificada de outros (ANDERSON, 1999, p. 290).

⁵ É importante dizer que Dworkin nunca aceitou expressamente o título de “igualitarista de sorte”, principalmente nos moldes que Scheffler, citado no parágrafo de baixo, o define: a ideia central do igualitarismo de sorte, para o autor, seria a de que vantagens pessoais são aceitáveis enquanto derivação das escolhas voluntárias, mas desigualdades são injustas se forem decorrentes de circunstâncias não escolhidas, como a classe social na qual se nasceu ou níveis inatos de habilidade e inteligência, por exemplo (SCHEFFLER, 2003, p.5).

de infortúnio. Partindo dessa crítica, o autor sugere uma revisão da igualdade de recursos e do papel que cabe ao mercado, tornando-se, acredita ele, mais fiel à concepção de igualdade distributiva do próprio Dworkin ao evitar que “o risco e a sorte por opção desempenhem papéis na decisão do que é justo” (LINDBLUM, 2015, p.22, tradução livre)⁶. Ele chega a mencionar *Justice for Hedgehogs* (2011), mas apenas o capítulo 16 – *Equality* – sem explorar os capítulos anteriores sobre moral e ética, nos quais Dworkin prepara a defesa de outros valores que o leva à igualdade de recursos.

Embora não haja espaço nesta introdução para que as críticas mencionadas sejam devidamente desenvolvidas, de forma a fazer-lhes justiça, busca-se, ao sintetizá-las, chamar a atenção para o que elas têm em comum: mesmo quando publicadas após 1995 ou após 2011, e assim como ocorre em um número relevante de outras análises do trabalho de Dworkin, elas não dão o devido peso às teses e aos argumentos do autor em FLE ou em JH. Na verdade, na maioria das vezes, eles nem ao menos são mencionados, como no caso das objeções citadas acima. Esta dissertação pretende demonstrar que, assim, parte da literatura age *como se* Dworkin fornecesse uma defesa da igualdade de recursos em SV, quando, na verdade, ele reitera expressamente que, naquele livro, pretende tão somente apresentá-la e endossá-la.

De fato, seria possível questionar se a leitura dessas obras e a apreciação das teses e dos argumentos que a acompanham trazem algum ganho relevante às discussões. Ora, a ideia da igualdade de recursos é absolutamente indissociável do ideal ético em Dworkin, seja em sua versão de FLE, seja na versão reformulada terminologicamente em JH. É nelas que tal concepção de igualdade distributiva se fundamenta, pois, como será visto, Dworkin é um liberal ético (ou abrangente). As críticas de Anderson poderiam ser ainda mais precisas se a tese de que o teste de inveja é desrespeitoso às pessoas fosse acompanhada de uma análise sobre como a defesa desse mecanismo se baseia em uma ideia de bem viver ou de uma explicação sobre por que essa concepção de ética é irrelevante para as conclusões às quais ela chegou. Isso também vale para as críticas de Scheffler – pelo fato de não ter apreciado a tese da integração de valores, pressuposta pelo distributivismo dworkiniano – ou para Lindblom e a pretensão que possui de propor uma teoria mais fiel à ideia de igualdade de recursos, sem ao menos explorar o que Dworkin apresenta como sendo as raízes dessa concepção.

Ainda que seja preciso que se faça a concessão de que o objetivo desses autores pudessem ser outros – ou que nem sempre há tempo ou espaço para explorar as implicações de vários dos argumentos de autores que possuem uma obra extensa – defende-se que há boas

⁶ No original: “*risk and option luck to play roles in deciding what is just*” (LINDBLUM, 2015, p.22).

razões para que a concepção dworkiniana de dignidade assuma um lugar de maior protagonismo nos debates que envolvam Dworkin e justiça. Isso porque, essas categorias possuem implicações particularmente relevantes, as quais esta pesquisa espera comprovar. Uma vez que isso esteja claro, é necessário também que se faça a ressalva de que o objetivo desta dissertação não é defender o autor dessas ou de outras objeções. O que se busca é sustentar que SV seja lido à luz de FLE e de JH, demonstrando-se que há um ganho em realizar essa leitura global – mesmo que não esgotada – da concepção dworkiniana de igualdade distributiva e daquilo que o autor acredita que pode torná-la atrativa para nós, enquanto liberais. Os autores citados acima foram apenas tomados como exemplo de como alguns dos trabalhos críticos a Dworkin desconsideram a concepção de ética e de dignidade do autor, ainda que pudessem tirar proveito de uma análise mais detida dessas categorias na obra do filósofo. De forma alguma é possível inferir, a partir da presente pesquisa, que, caso os autores mencionados tivessem adicionado a seus trabalhos o que propõe esta dissertação, suas críticas seriam anuladas. Essa é uma outra discussão sobre a qual esta dissertação não pretende se debruçar.

Esclarecidos o objetivo geral deste trabalho e a metodologia que se pretende empregar para atingi-lo, bem como o porquê de o esforço aplicado a ele ser justificável, passa-se agora a uma breve síntese do contexto e do projeto geral de Dworkin em FLE e em parte de JH, a exemplo do que já se fez com SV. Com isso, busca-se evidenciar as principais teses às quais esta pesquisa direcionará seu esforço exegético. O contexto da obra no qual Dworkin desenvolve, de maneira mais exaustiva, a ideia de igualdade liberal como a concepção de justiça da qual a igualdade de recursos é parte, insere-se em 1988, ano em que o autor foi convidado para ser um dos catedráticos das *Tanner Lectures*. Na metade da década seguinte, o ensaio exposto em sua palestra passou a compor também a coletânea *Tanner Lectures on human values: equal freedom* (1995), coleção a esta dissertação teve acesso e cuja versão de *Foundations of Liberal Equality* que lá se encontra será citada como referência nesta pesquisa⁷.

Já no início de FLE, Dworkin anuncia que o seu objetivo é encontrar os fundamentos do liberalismo a partir da demonstração de como a filosofia política está relacionada com nossa concepção de uma boa vida. Não se trata de elaborar axiomas autoevidentes, mas de integrar a moralidade política à ética pessoal⁸. Essa ambição, de conectar a ética com a política, surge em resposta a uma crítica mais ampla e compartilhada à tradição liberal: a de que tal corrente

⁷ Essa também é a versão utilizada pelo próprio Dworkin quando ele se refere a FLE em notas de fim de JH.

⁸ Aqui, é importante que se faça um esclarecimento terminológico. Dworkin utiliza “ética” tanto em um sentido amplo, referindo-se, nas palavras do autor, à arte de viver em geral, quanto em um sentido mais restrito. Nesse sentido “restrito”, ela se divide em moralidade (a maneira como tratamos os outros) e em bem estar (a maneira como devemos viver para proporcionar uma boa vida a nós mesmos).

política prefere o *justo* (identificando princípios liberais) ao *bem* (deixando de tratar da qualidade e do valor da vida que as pessoas podem ter) (DWORKIN, 1995, p.190) ⁹.

Citando John Rawls, Dworkin esclarece que, inseridos nesse contexto, filósofos políticos liberais tendem a aceitar que o liberalismo não adota posição alguma sobre o que é uma boa vida. Isso se deve, na visão do autor, a uma característica que, em geral, é considerada constitutiva do liberalismo: o governo deve ser tolerante com as diferentes visões de mundo inseridas em uma comunidade política, mantendo-se neutro e independente de qualquer ideal ético particular. Assim, tradicionalmente, liberais adotariam o que o autor chama de estratégia da descontinuidade, fornecendo razões para que as pessoas escanteiem suas convicções éticas quando atuam no âmbito político. Dworkin, no entanto, pretende sustentar que filósofos liberais adotem uma posição contrária, chamada de estratégia da continuidade, vinculando ética e política.

Para defender sua posição pouco ortodoxa, Dworkin anuncia que, ao longo de FLE, tentará sustentar três teses principais, que serão devidamente desenvolvidas por este trabalho. A primeira defende que o liberalismo é atrativo, porque não enxerga como conflitantes as virtudes políticas de liberdade, igualdade e comunidade, mas como integradas e dependentes uma das outras. Para Dworkin, é isso que a igualdade liberal consegue captar e, dentre outros motivos, é esse o porquê de ela ser uma concepção preferível às suas rivais. A segunda tese contrasta dois diferentes modelos de boa vida - o modelo do desafio e o modelo de impacto - sustentando que o primeiro é superior ao segundo. Com ela, o autor argumenta que uma vida bem-sucedida consiste na performance, e não no valor objetivo de seu impacto no mundo. A terceira tese, sustentada em FLE, adota uma abordagem platônica atenuada sobre o questionamento acerca de se, para que seja possível viver bem, devemos tratar aos outros com justiça. Aceitando o modelo de desafio, segundo Dworkin, devemos assentir que a justiça é uma condição para a boa vida ou, nos termos em que ele coloca, um parâmetro ético normativo brando.

Duas décadas após ser catedrático dos *Tanner Lectures*, e trabalhando para apresentar uma obra de consolidação de sua teoria, Dworkin publica JH e continua a desenvolver sua ideia de boa vida. Agora, ele a descreve a partir de uma concepção de dignidade e de dois princípios

⁹ Dworkin destaca que as primeiras críticas dessa natureza datam da época do Iluminismo, sendo contemporâneas ao surgimento de muitos ideais políticos liberais e proferidas por românticos iconoclastas, passando pelo marxismo⁹ e, por fim, pelo conservadorismo⁹. Os primeiros diriam que o liberalismo desconsidera a importância de o indivíduo criativo “se libertar de uma moralidade mesquinha”, enquanto os segundos o acusariam de ignorar o caráter alienado e empobrecido da vida nas democracias capitalistas liberais. Os últimos, por sua vez, defenderiam que o liberalismo não compreende que a vida só se torna satisfatória se possuir raízes em tradições da comunidade (DWORKIN, 1995, p.191-192).

que a compõem: o (i) respeito próprio e a (ii) autenticidade (DWORKIN, 2011, p. 203). De acordo com o primeiro princípio, “[...] cada pessoa deve levar sua própria vida a sério: deve aceitar que é importante que sua vida seja um desempenho bem-sucedido e não uma oportunidade desperdiçada” (DWORKIN, 2011, p. 203, tradução livre)¹⁰. Por sua vez, o segundo princípio afirma que: “cada pessoa tem uma responsabilidade especial e pessoal para identificar o que conta como sucesso em sua própria vida; ele tem a responsabilidade pessoal de criar essa vida por meio de uma narrativa ou estilo coerente que ele mesmo endossa” (DWORKIN, 2011, p. 203, tradução livre)¹¹. Finalmente, após essa explanação geral do projeto dworkiniano em FLE e em JH, é possível mapear a estrutura desta dissertação.

No capítulo 1, apresenta-se o projeto dworkiniano em FLE. Assim, expõe-se que o esforço empreendido nesse artigo é o de apresentar uma maneira de reconciliar nossas perspectivas pessoal e política. Serão abordadas as críticas direcionadas às teorias do contrato social e, mais especificamente, ao contratualismo rawlsiano. Tais críticas se pautam na defesa da estratégia da continuidade (fundada em uma concepção distintamente liberal de ética) como superior à estratégia da descontinuidade (fundada em um contrato político artificial). Para o autor, a estratégia da descontinuidade não é capaz de justificar a reivindicação liberal por força categórica, diferentemente da estratégia da continuidade, que justifica uma concepção política ajustada às nossas ideias de bem viver.

No capítulo 2, após se captar o porquê da rejeição do autor à estratégia da descontinuidade, busca-se fornecer uma exposição do que ele entende como sendo o fundamento de sua concepção política de justiça: o modelo de desafio. Serão apresentadas as principais características desse modelo de valor crítico e por que Dworkin o considera como superior ao modelo rival, intitulado como modelo de impacto. Mostra-se que o autor não busca discutir sobre os interesses volitivos das pessoas, mas sobre seus interesses críticos. Isto é, ele dispensa a discussão sobre o que, de fato, desejamos, e se debruça sobre o que *deveríamos* desejar. Na visão de Dworkin, o modelo de desafio responde melhor a esses interesses, e isso é demonstrado pelo autor a partir do enfrentamento de alguns enigmas (*puzzles*) ético-filosóficos.

No capítulo 3, expõe-se o problema da igualdade distributiva e duas concepções que são apresentadas como aquelas que poderiam respondê-lo: a igualdade de bem-estar e a igualdade de recursos. Iniciando a demonstração de por que não há, em SV, qualquer defesa dessa última

¹⁰ No original: “[...] *each person must take his own life seriously: he must accept that it is a matter of importance that his life be a successful performance rather than a wasted opportunity*” (DWORKIN, 2011, p.204)

¹¹ No original: “[...] *each person has a special, personal responsibility for identifying what counts as success in his own life; he has a personal responsibility to create that life through a coherent narrative or style that he himself endorses*” (DWORKIN, 2011, p. 203)

concepção, joga-se luz sobre certas evidências textuais e se diferencia um endosso à concepção de uma defesa da concepção. Discute-se, ainda, o problema da motivação para uma teoria política em FLE – argumentando-se que ele forneceria uma pista de que, naquele artigo, Dworkin defende a igualdade de recursos – e explica-se quais são os motivos que Dworkin fornece para que aqueles que aceitam o modelo de desafio também aceitem a igualdade de recursos. Tais motivos são apresentados por um experimento de pensamento – o de liberais éticos – fornecido pelo autor.

No capítulo 4, apresenta-se a forma como o modelo de desafio – ou a concepção dworkiniana de ética – chega a JH em termos de dois princípios de dignidade. Inicia-se o capítulo com uma seção que objetiva explicar, de forma sintetizada, a tese da unidade do valor e adicionar à discussão o vocabulário do interpretativismo dworkiniano. Uma distinção sobre *viver bem* e ter uma *boa vida* também é adicionada, com o objetivo de demonstrar que, em JH, a justiça continua sendo um parâmetro ético normativo. Ao fim, é oferecida uma atualização do experimento dos liberais éticos – aquele realizado em FLE – nos termos de JH. Se fossem incumbidos de construir um domo geodésico, cuja estrutura são diferentes valores, liberais éticos, que respeitam os dois princípios da dignidade, também aceitariam a igualdade de recursos? Argumenta-se que a nova terminologia empregada à ética, em JH, não possui implicações significativas quanto à defesa da igualdade de recursos.

1. O PROJETO DWORKINIANO E OS FUNDAMENTOS DO LIBERALISMO: ENTRE O CONTRATO SOCIAL E A ÉTICA LIBERAL

Este capítulo apresenta o projeto dworkiniano em *Foundations of Liberal Equality* e explica que o esforço empreendido pelo autor nesse artigo é impulsionado pelo objetivo de reconciliar nossas perspectivas pessoal e política, que serão detalhadas pela seção subsequente. Ilustra, ainda, as críticas que Dworkin faz às teorias do contrato social – notadamente a de John Rawls – e à estratégia de reconciliação adotada por elas, qual seja, a da descontinuidade. Em contraposição, apresenta também a estratégia da continuidade, defendida pela teoria dworkiniana. Se, como já afirmado pela introdução, Dworkin pretende oferecer uma concepção própria de ética como fundamento do liberalismo, é preciso entender o motivo que o leva a isso e o porquê de ele negar a solução mais comumente oferecida como resposta ao problema que aponta.

Já no início de FLE, ele elucida que esse problema pode ser traduzido como um afastamento entre política liberal e a nossa forma de pensar e de agir cotidianamente. Esse afastamento o leva a indagar sobre o que realmente motiva aqueles que se inserem na tradição liberal a defender um determinado princípio geral ou mesmo políticas específicas. Para Dworkin, faz-se necessário refletir sobre quanto o liberalismo parece exigir que as pessoas busquem por imparcialidade e por neutralidade na construção de princípios políticos, ainda que elas não ajam da mesma maneira em suas tomadas de decisão no dia a dia. Qual motivo as pessoas possuem para serem liberais?

Nesse contexto, o contraste que existe entre as duas estratégias mencionadas acima – a descontinuidade e a continuidade – encontra-se na forma como pretendem reconciliar as perspectivas política e pessoal daqueles que adotam o liberalismo e que defendem a aplicação de seus princípios no âmbito público. Enquanto a descontinuidade procura apresentar motivos para que se dispense parte da perspectiva pessoal em ocasiões políticas, a continuidade sugere que posições políticas mais centrais sejam fundamentadas justamente em intuições liberais pessoais. Dworkin argumenta que, para ser eleita como melhor alternativa à tarefa de reconciliação, a estratégia adotada precisa ser capaz de demonstrar possuir a força categórica que teorias liberais reivindicam. Ela deve, para isso, fornecer uma base moral sobre a qual a teoria se fundamenta.

Para ele, é nesse ponto que teorias do contrato social – adotando a estratégia da descontinuidade – falham: elas não podem reivindicar força categórica porque, em primeiro

lugar e em um sentido amplo, a moral não é independente da ética. Em segundo lugar, a tese de que princípios justificáveis são aqueles latentes na história de uma comunidade política – como sugere Rawls a partir do que Dworkin chama de teoria da melhor interpretação – não funciona para princípios políticos de justiça, pois diferentes teorias podem se encaixar à história e à tradição da comunidade com um mesmo grau de aceitação. Ao escolher entre elas, portanto, é preciso apelar a uma outra teoria sobre o que realmente acreditamos ser verdade em relação à justiça.

Pretende-se, assim, esclarecer os argumentos que fazem com que Dworkin chegue a tal conclusão. Trata-se de uma revisão das críticas do autor, que inicialmente adota uma postura negativa quanto a teorias rivais, e de uma posterior apresentação da estratégia que o permitirá propor a base para uma concepção liberal de ética: o modelo de desafio. Dessa maneira, adianta-se que o fundamento de uma concepção de justiça para Dworkin, portanto, não é o contrato, mas uma concepção *distintamente* liberal de ética. Não se pretende, contudo, desenvolver essa concepção de ética no presente capítulo, mas tão somente apresentar o que leva Dworkin a defender a estratégia da continuidade e uma concepção de ética com tal natureza. A partir da apresentação dessa estratégia, será possível entender de onde surgem as intuições que fundamentam e desencadeiam teses mais conhecidas do autor, como a defesa da igualdade de recursos.

O capítulo é organizado da seguinte maneira: na primeira seção, expõe-se o objetivo de Dworkin ao propor uma teoria que consiga reconciliar as perspectivas pessoal e política. Tal objetivo é fomentado pela necessidade de responder às críticas de que o liberalismo contrapõe suas teses políticas mais centrais às convicções pessoais sobre como viver bem. O começo da primeira seção é destinado a traçar características e distinções entre categorias que serão importantes para o entendimento do restante do capítulo. Pode-se citar, por exemplo, a já mencionada diferença entre as duas perspectivas, a diferença entre os eixos interpretativo e filosófico, e a diferença entre ética e filosofia política. Em seguida, na segunda seção, apresenta-se a estratégia da descontinuidade, a qual se funda em um contrato social artificial público e pede para as pessoas deixarem de lado suas convicções pessoais quando discutem sobre política. Na mesma seção, também se apresenta a forma e o porquê de Dworkin negar essa estratégia, mesmo em sua versão mais convincente, qual seja, a de Rawls. Por fim, já na terceira seção, apresenta-se a estratégia da continuidade, que possui o objetivo de reconciliar as perspectivas pessoal e política ao extrair as teses mais centrais do liberalismo justamente de convicções sobre

como viver bem. É a partir dessa estratégia que se chega à igualdade liberal, explorada pelo capítulo subsequente desta dissertação.

Observando-se as referências de páginas, é possível perceber que a estrutura deste capítulo não segue a mesma utilizada por Dworkin em FLE, apesar de se debruçar contundentemente nas primeiras três partes desse artigo. Isso se deve à escolha metodológica mencionada na introdução: os argumentos foram organizados topologicamente, de forma a facilitar o entendimento do leitor, e não cronologicamente, da maneira como foram escritas por Dworkin. Também cabe ressaltar que, especialmente quanto à primeira seção e parte da segunda, há pouquíssima literatura secundária, o que engessou a análise a uma leitura mais interna dos argumentos de Dworkin. Por fim, um último esclarecimento a ser feito é que, a certa altura da segunda seção, trabalha-se as críticas dworkinianas a Rawls, mas não se faz menção ao famoso artigo *The Original Position* (1973). Isso porque, os argumentos de Dworkin em FLE são mais fiéis à transição de Rawls para o liberalismo político, no qual a justiça como equidade, de fato, se caracteriza como uma concepção política de justiça. O próprio autor esclarece isso na nota de rodapé n.9 de FLE (1995, p.207). Espera-se que, ao cumprir com o objetivo deste capítulo, seja possível preparar parte do argumento que elucida a importância de FLE para a concepção mais ampla de justiça de Dworkin e também para a concepção distributivista de igualdade presente na igualdade liberal.

1.1. A teoria política liberal em meio às perspectivas pessoal e política

Esta seção visa a ilustrar detalhadamente o que se entende pelas perspectivas pessoal e política, citadas pela introdução deste capítulo, bem como a problemática que um afastamento entre elas pode gerar. Para tanto, é necessário apresentar certas características e distinções entre categorias apresentadas pelo autor no começo de FLE. Tal discussão, presente já na primeira seção do artigo citado, é iniciada por uma constatação apontada por Dworkin. Para ele, liberais possuem, em geral, três ideais políticos compartilhados: o igualitarismo (que pode se dar de maneira mais ou menos modesta); a defesa de um considerável número de direitos individuais, como a liberdade de expressão e de religião; e a tolerância a respeito da moralidade individual¹².

¹² Dworkin faz uma afirmação parecida no sexto capítulo de *Taking Rights Seriously* (1977). Lá, o autor afirma que o liberalismo possui metas políticas constitutivas e derivadas, sendo as primeiras valorizadas por si mesmas, enquanto as segundas possuem valor instrumental, de modo a funcionar para que as metas constitutivas sejam atingidas.

Tais pressupostos seriam intuitivos para essa tradição (DWORKIN, 1995, p.196). Todavia, essas tendências não constituem, por si só e de fato, uma filosofia política. Ele defende que, na verdade, é necessária uma discriminação mais específica quanto à igualdade, à liberdade e à tolerância, as quais são componentes da tradição liberal.

Tal desafio se dá a partir de dois eixos interpretativos: a interpretação política e a interpretação filosófica. O primeiro desses eixos, a interpretação política, gera um refinamento quanto às intuições liberais, estabelecendo “padrões abrangentes para o uso do poder político coercitivo” (DWORKIN, 1995, p.198, tradução livre)¹³ ¹⁴. Como exemplo paradigmático de interpretação política, o autor cita a teoria da justiça de Rawls (1971). Para ele, os dois princípios do liberalismo igualitário rawlsiano – a proteção igualitária de certas liberdades básicas e o princípio da diferença¹⁵ – definem uma concepção particular do liberalismo ao fornecer uma “interpretação e um refinamento” das intuições liberais, que, anteriormente, apareciam de forma mais ampla (DWORKIN, 1995, p.197). Mesmo que tais princípios sejam mais gerais, abstratos e sistemáticos do que os ideais em sua forma bruta, aqueles ainda são claramente políticos, fornecendo diretrizes amplas para a coerção estatal. A partir de tais diretrizes, a interpretação política passa a ser capaz de enfrentar questões como a métrica daquilo que chamamos de igualdade, os limites do direito à liberdade de expressão e, também, da tolerância liberal (DWORKIN, 1995, p. 198).

Paralelamente, o segundo eixo enfrenta uma gama diferente de questões. A interpretação filosófica explora a ligação entre determinada concepção particular de liberalismo, que se define a partir da interpretação política, com outros ramos do conhecimento, das crenças e das convicções (DWORKIN, 1995, p. 198). Assentando-se nesse eixo, busca-se investigar, por exemplo, em que ontologia essa concepção de liberalismo se baseia, ou até mesmo se ela se baseia em algum tipo de ontologia. Caso a resposta seja positiva, questiona-se, então, se tal ontologia é coerente à nossa visão geral de mundo e à nossa forma de obter conhecimento. Ao enfrentar esse tipo de questão, o eixo interpretativo se revela fundacional ao liberalismo. E, enquanto fundamento, essa gama de perguntas se faz pertinente por aquilo que, segundo o autor, nós, de fato, reivindicamos:

¹³ No original: “*comprehensive standards for the use of coercive political power*” (DWORKIN, 1995, p.198).

¹⁴ É interessante notar que, naquele mesmo ano (em que foi catedrático das *Tanner Lectures*), Ronald Dworkin lançou *Law's Empire* (1988). Uma das teses centrais do livro é justamente a ideia de que diferentes teorias do direito se preocupam com uma indagação central: a justificação da coerção Estatal.

¹⁵ Sem justificar o porquê, Dworkin não cita a primeira parte do segundo princípio – a igualdade equitativa de oportunidades – apesar de este ser lexicalmente superior ao princípio da diferença.

Queremos, para dizer brevemente, coerência não apenas dentro, mas também além de nossas crenças especificamente políticas. E queremos, se possível, mais do que consistência. Queremos que nossas convicções, globalmente, constituam um sistema, não apenas um conjunto; esperamos que nossas convicções políticas sejam alimentadas, e não meramente toleradas, por nossa teoria econômica, por nossa psicologia e por nossa metafísica (DWORKIN, 1995, p.198, tradução livre)¹⁶.

Naturalmente, na construção global de uma filosofia política, ambos os eixos interagem entre si. Mas, ao menos expositivamente, esclarece o autor, ao fornecer princípios mais abstratos e gerais, a interpretação política deve preceder a interpretação filosófica. Esta, da maneira como descrita, possibilita a revisão da concepção política que se busca fundamentar (DWORKIN, 1995, p.198-199).¹⁷ Como adiantado pela introdução desta dissertação, há aqui um esforço de demonstrar a forma pela qual, na obra de Dworkin, esses dois eixos se conectam. Tal objetivo será cumprido no terceiro capítulo deste trabalho. Nele, a interpretação política – na forma da igualdade de recursos – encontrará a interpretação filosófica – apresentada como os motivos pelos quais liberais éticos devem aceitar a concepção de igualdade distributiva preferida pelo autor.

Em sequência, Dworkin esclarece que, para esboçar este eixo filosófico fundacional e demonstrar como uma concepção política de justiça deve se manter coerente a ele, será necessário que se faça uma escolha de objeto. Isso porque, pode-se fornecer tais fundamentos a partir de um amplo rol de departamentos, como a psicologia social, a biologia, a metafísica ou mesmo a teoria econômica. A escolha de Dworkin, no entanto, é investigar um departamento cujos problemas fundacionais são mais claros e urgentes: a ética¹⁸.

¹⁶ No original: “*We want, in short, consistency not merely within but beyond our distinctly political beliefs. And we want our convictions as a whole to form a system, not just a collection; we hope that our political convictions are nourished, not merely tolerated, by our economics, our psychology, and our metaphysics* (DWORKIN, 1995, p.198).

¹⁷ Daí, encontra-se o motivo pelo qual o autor primeiro apresentou a parte II de *What is Equality*, em 1981, e só em 1988 expôs FLE. No primeiro *paper*, ele faz uma interpretação política e propõe princípios de justiça que compõem a igualdade de recursos. No segundo, ele expõe em que se fundamenta essa concepção de igualdade distributiva, fazendo um esforço de interpretação filosófica e revisando aquilo que já havia proposto. Como será observado, essa ordem de exposição não é a mesma adotada por Dworkin em JH, obra em que primeiro se apresenta uma concepção mais ampla de dignidade, e só depois se argumenta a favor da igualdade de recursos. E, novamente, enfatiza-se que é esse segundo método o adotado por esta dissertação: pretende-se, por ora, apresentar o eixo fundacional da igualdade liberal para, só então, se demonstrar que dele se justifica a igualdade de recursos.

¹⁸ Ética, aqui, é entendida por Dworkin como “o estudo sobre o que é viver bem” (DWORKIN, 1995, p.199), definição que ele complementará logo em seguida, ao distingui-la de uma filosofia política.

Ao justificar essa opção, Dworkin afirma que o motivo pelo qual a ética proporciona uma gama de problemas mais urgentes está na tensão entre duas perspectivas¹⁹, a (i) pessoal e a (ii) política. À diferenciação entre os dois eixos interpretativos, portanto, soma-se agora uma nova distinção: a primeira perspectiva – pessoal – diz respeito ao âmbito no qual as pessoas tomam suas próprias decisões acerca de suas vidas privadas. Em contrapartida, a perspectiva política é aquela a que nos referimos quando esperamos “influenciar decisões tomadas e sancionadas coletivamente por uma comunidade política” (DWORKIN, 1995, p. 199, tradução livre)²⁰. Como exemplo da primeira, pode-se citar decisões pessoais sobre em qual tipo de emprego seguir ou a escolha entre se desviar ou não de uma norma. Quanto à segunda, há exemplos como o tipo de tributo que consideramos legítimos, a quem a redistribuição de renda deve ser dirigida (ou mesmo se deve existir algum tipo de redistribuição), a legitimidade de determinada política pública, etc.

Não obstante, há uma combinação de fatores que constituem a perspectiva pessoal de uma forma geral. Esta é formada por intuições, convicções e instintos de dois departamentos da ética²¹: (i) o bem-estar e a (ii) moralidade. Quanto ao bem-estar, inclui-se, primeiramente, preferências que definem seu interesse individual em “sentido estrito”, como convicções acerca de dinheiro, segurança, prazer etc. Paralelamente, inclui-se também, em “sentido amplo”, crenças relacionadas a quais tipos de vida podem ser consideradas boas. A moralidade, o segundo departamento da ética, diz respeito à maneira como tratar os outros, respondendo às necessidades e ambições que um terceiro pode ter (DWORKIN, 1995, p.210).

A origem desta nova distinção – entre perspectiva pessoal e perspectiva política – reside na própria diferença entre ética e filosofia política. Enquanto esta é a “consciência da perspectiva política, [...] [e] descreve os ideais e os princípios que devemos aceitar como base da ação coletiva” (DWORKIN, 1995, p.200, tradução adaptada)²², aquela é “a arte da perspectiva pessoal [...] nos ensinando quais ideais pessoais, quais projetos e convicções devemos ter, quando e o quanto devemos abrir mão de nossos próprios interesses em favor de

¹⁹ Dworkin se refere a “perspectiva” como “um conjunto de ideias e atitudes estruturantes adotadas ou apropriadas para algumas ocasiões (ou por e para algumas pessoas), mas não em ou para outras (DWORKIN, 1995, p.199) (tradução livre).

²⁰ No original: “*hope to influence decisions taken and enforced by a political community collectively*” (DWORKIN, 1995, p.199). Adicionei “e” entre chaves para adaptar a tradução.

²¹ Aqui, Dworkin se refere à ética em si em seu sentido mais amplo, que inclui moralidade e bem-estar, e não a ela como um campo de estudo paralelo à moral.

²² No original: “*the conscience of the political perspective [...] describes the ideals and principles we should accept as grounds for collective action*” (DWORKIN, 1995, p.200)

outros e em nome da moralidade” (DWORKIN, 1995, p.200, tradução livre)²³. E, assim como a interpretação filosófica deve interagir com a interpretação política, a ética deva fazer parte do fundamento de uma filosofia política. Dessa maneira, princípios gerais que se defende para uma comunidade política não devem conflitar com projetos pessoais. Na verdade, eles serão ainda mais convincentes caso decorram desses projetos (DWORKIN, 1995, p.200).

Não à toa, no início de FLE, busca-se reaproximar filosofia política e ética para, então, reconciliar as perspectivas pessoal e política. Naturalmente, esse tipo de objetivo pode causar estranhamento quando declarado por um filósofo liberal, pois essa não é uma aproximação comum a tal tradição. O que é comum a ela, na verdade, é a tendência de afastar a ética de questões políticas, pois:

O liberalismo exige tolerância; apela, por exemplo, a que as decisões políticas sobre o que os cidadãos devem ser forçados a fazer, ou a não fazer, sejam tomadas de forma neutra em relação às convicções concorrentes sobre a vida boa e má que os diferentes membros da comunidade podem sustentar. O liberalismo também exige algo a mais para ocasiões políticas. Ele insiste que também sejamos imparciais nessas ocasiões: pede que, quando pensamos ou agimos politicamente, apoiemos apenas as decisões que tratam todos os membros da comunidade política com igual preocupação (DWORKIN, 1995, p. 200, tradução livre)²⁴.

Em geral, portanto, a perspectiva política liberal é caracterizada pelo distanciamento e pela imparcialidade. Contudo, quando a comparamos à perspectiva pessoal, percebemos que, pelo fato de as pessoas serem comprometidas e ligadas, ao invés de neutros e imparciais, ocorre exatamente o contrário (DWORKIN, 1995, p.201). Dworkin afirma que “ninguém vivo pode ser neutro quanto ao sucesso ou ao fracasso do empreendimento de viver, sobre quais eventos, experiências, conquistas e coisas do gênero farão a vida valer a pena e quais contribuirão para seu desperdício e perda de significado” (DWORKIN, 1995, p.201, tradução livre)²⁵. Em outras

²³ No original: “[...] *the art of the personal perspective [...] it teaches us what our personal ideals and projects and convictions should be, and when and how far we must or should sacrifice our own interests for the sake of others in the name of morality*” (DWORKIN, 1995, p.200).

²⁴ No original: “*Liberalism commands tolerance; it commands, for example, that political decisions about what citizens should be forced to do or prevented from doing must be made on grounds that are neutral among the competing convictions about good and bad lives that different members of the community might hold. Liberalism makes a further demand peculiar to political occasions. It insists that we be impartial on those occasions as well: it asks us, when we think or act politically, to support only decisions that treat all members of the political community with equal concern* (DWORKIN, 1995, p.200).

²⁵ No original: “*No one who leads a life can be neutral about success or failure in that enterprise, about what events and experiences and achievement and associates make a life worthwhile and which waste or demean it*” (DWORKIN, 1995, p.201).

palavras, é da natureza do ser humano, enquanto pessoas, que não adote a neutralidade no que tange àquilo que pode influenciar suas vidas dentro da perspectiva pessoal.

As pessoas não são imparciais, também, quanto à alocação de recursos, sejam eles emocionais, de tempo ou de dinheiro. Na perspectiva pessoal, a imparcialidade faz parte do que elas querem ser. Esta é, na verdade, parte da ética que admiram. Se isso é um fato, questiona Dworkin, por que não pareceria natural introduzir tais convicções na perspectiva política? Se, por serem liberais, não o fizerem, seguir-se-ia que tal corrente pede às pessoas para “ignorar instintos e afetos em ocasiões políticas que são centrais para o resto de nossas vidas” (DWORKIN, 1995, p.202, tradução livre):

Ele [o liberalismo] insiste que distribuamos nossa solicitude com primorosa igualdade, que não nos importemos mais com um irmão do que com um estranho, que devemos banir as lealdades especiais que todos sentimos pela família, ou nossa comunidade, vizinhança e instituição particulares. Ele nos pede para anestesiarmos nossas convicções mais profundas e poderosas sobre fé religiosa, virtude moral e sobre como viver. O liberalismo, então, parece uma política de esquizofrenia ética e moral; parece pedir-nos para nos tornarmos, na e para a política, pessoas incapazes de nos reconhecermos como nossas, criaturas políticas especiais totalmente diferentes das pessoas comuns que decidem por si mesmas, no seu cotidiano, o que querem ser, o que têm a louvar e quem você tem que amar (DWORKIN, 1995, p.202, tradução adaptada)^{26 27}.

Essa aparente contradição atraiu uma série de críticas, menciona Dworkin. Não obstante, o desafio de resolver essa contradição se torna ainda maior caso se entenda que tais críticas se dirigem diretamente aos fundamentos éticos do liberalismo. A acusação seria que há uma tendência liberal em conflitar suas teses políticas mais centrais e convicções que as pessoas possuem sobre como viver bem (DWORKIN, 1995, p.202). Chama atenção que, apesar de mencionar a importância dessas críticas, Dworkin não se engaja em dialogar com, ou ao menos em esclarecer quais são os críticos a quem ele se refere. Na realidade, ele se limita a esclarecer que a maioria dessas objeções vêm de autores comunitaristas.²⁸

²⁶ No original: “*It insists that we distribute our concern with fine equality, that we care no more about a brother than a stranger, that we banish the special allegiances we all feel to family or specialized community or neighborhood or institution. It asks us to put our most profound and powerful convictions, about religious faith and moral virtue and how to live, to sleep. Liberalism therefore seems a politics of ethical and moral schizophrenia; it seems to ask us to become, in and for politics, people we cannot recognize as ourselves, special political creatures wholly different from ordinary people who decide for themselves, in their ordinary lives, what to be and what to praise and whom they love*” (DWORKIN, 1995, p.202).

²⁷ Adicionei “o liberalismo” entre chaves para facilitar o entendimento.

²⁸ Uma boa hipótese sobre a quem Dworkin se dirige pode ser encontrada em Mulhall e Swifit, e o seu apontamento pode ajudar a compreender melhor a natureza das críticas com a qual o autor lidou. Eles explicam que Alasdair

Não se pretende, contudo, investigar aqui o debate entre liberalismo e comunitarismo.²⁹ Por ora, pode-se concluir que aquilo que guia o projeto dworkiniano é o aparente conflito entre política liberal e ética cotidiana. Para Dworkin, duas perspectivas – a política e a pessoal – precisam ser reconciliadas, e ele pretende fornecer um caminho, a partir de uma interpretação filosófica, para que isso seja possível. Isso significa que ele investigará a relação – e a fundamentação – do liberalismo com e em outros ramos de conhecimento que não a política. O departamento eleito por Dworkin é, como se viu, a ética. Passa-se, agora, a entender como essa reconciliação pode ser feita de diferentes maneiras – e também como ela pode ser objetada – a partir de dois tipos distintos de estratégia.

1.2. Filosofia política liberal, vida boa e a escolha por uma estratégia de reconciliação: descontinuidade vs. continuidade.

Na última seção, tratou-se de um aparente conflito entre as perspectivas pessoal e política. Pretende-se, agora, apresentar duas formas de reconciliá-las. Para isso, é necessário reforçar a já mencionada distinção entre duas diferentes estratégias, a descontinuidade e a continuidade. A estratégia da descontinuidade, fundada em um contrato social hipotético, baseia-se em uma perspectiva política que é “em um sentido especial, porém importante, *artificial*”³⁰ (DWORKIN, 1995, p.204, tradução livre) (destaque nosso), solicitando que as pessoas deixem suas convicções pessoais de lado ao tratar de questões políticas. Por sua vez, a estratégia da continuidade se funda em uma ética liberal e tenta demonstrar que convicções pessoais não devem ser colocadas de lado ao se tomar decisões políticas.

Dworkin explica que o sentido “artificial”, atribuído à forma como a estratégia da descontinuidade enxerga a perspectiva política, refere-se ao método que propõe uma construção

MacIntyre e Michael Sandel “acusam os liberais de implantar uma concepção de pessoa que separa o indivíduo de seus objetivos” (MULHALL; SWIFT, 1996, p. 38, tradução livre), apesar de suas razões para elaborarem tais críticas serem significativamente distintas. De fato, como Mulhall e Swifit apontam, uma primeira crítica lançada ao liberalismo – e, em especial ao liberalismo rawlsiano – está em *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), de Sandel. Como será abordado posteriormente, Dworkin concorda e utiliza de alguns argumentos de autores comunitaristas, como Sandel, para criticar a concepção de pessoa de Rawls (MULHALL, SWIFT, 1996, p.297). Disso não se segue, no entanto, que ele endosse explícita ou implicitamente as soluções sugeridas pelos filósofos dessa corrente. Sua proposta surge quando ele trabalha os parâmetros e os limites para uma boa vida.

²⁹ Para uma análise detida deste debate, sugere-se o livro *Liberals and Communitarians* (1992), de Stephen Mulhall e Adam Swift. Também, sugere-se o livro *Escritos de Filosofia Política* (2022), de Thiago Lopes Decat, no qual figura o artigo *Liberalismo Político como tradição*.

³⁰ No original: “*is in a especial but important sense artificial*” (DWORKIN, 1995, p.204).

social, cujo objetivo é “precisamente fornecer uma perspectiva que ninguém precisa ver como a aplicação de suas convicções éticas, como um todo, às decisões políticas, para que pessoas com perspectivas pessoais diferentes e conflitantes possam abraçá-la juntas” (DWORKIN, 1995, p.204, tradução livre)³¹. Para exemplificar a forma como a estratégia da descontinuidade sustenta seu método, Dworkin afirma que, da mesma maneira que um contrato privado se destina somente a uma ocasião comercial especial (*comercial occasion*), a descontinuidade é voltada somente à política. As partes podem assinar um contrato sem concordar que seus termos sejam totalmente justos sob suas perspectivas pessoais, o que também pode ser feito acerca de uma perspectiva política artificial: é possível que ela seja adotada sem que as partes assinem a *totalidade* de seus princípios (DWORKIN, 1995, p.204) Não se pretende, portanto, manter uma consistência entre as perspectivas política e pessoal, a partir da estratégia da descontinuidade.

O paralelo entre a estratégia da descontinuidade e um contrato privado (ou um “contrato comercial ordinário”) é a principal maneira que Dworkin encontra para tentar demonstrar como uma perspectiva pessoal artificial é capaz de fazer com que as pessoas mantenham seus compromissos, ainda que possam discordar dos princípios que as regem como um todo. Ao assinar um contrato, cada parte analisa, à maneira de sua própria perspectiva pessoal, como as responsabilidades, os encargos e os benefícios acordados podem ser compartilhados igualmente. Mas, independentemente da existência de diferentes avaliações pessoais, a perspectiva artificial faz com que, no futuro, ambas as partes possam fazer exigências e reivindicar que se cumpra aquilo com que se acordou (DWORKIN, 1995, p.204).

Nesse ponto, Dworkin já relaciona a estratégia da descontinuidade e da elaboração de uma perspectiva artificial às teorias políticas que se baseiam no contrato social, como as filosofias lockeana e rawlsiana³². Sem citar explicitamente, mas fazendo menção aos ensaio *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), de Rawls, o autor explica que, para esse último, sua teoria deve ser entendida como uma concepção política de justiça e se dar em três testes: ela deve (i) ser concebida especificamente como política; (ii) ser independente de qualquer concepção ética, religiosa ou filosófica; e (iii) refletir princípios de justiça intuitivos à estrutura da sociedade à qual se destina (DWORKIN, 1995, p.205). Não obstante, Dworkin afirma que a concepção política de justiça rawlsiana, a justiça como equidade, além de ser

³¹ No original: “*is exactly to provide a perspective that no one need Regard as the application of his full ethical convictions to political decisions, so that people of diverse and conflicting personal perspectives can occupy it together*” (DWORKIN, 1995, p.204).

³² Dworkin elege Locke como precursor da tradição liberal contratualista, afirmando não entender o porquê de críticos do liberalismo considerarem Hobbes, primeiro autor a mencionar o contrato social, como sendo, também, um liberal (DWORKIN, 1995, p.204).

prática, pode servir de base para um pacto político público entre pessoas livres e iguais. Rawls adicionaria, segundo Dworkin,

[...] que algumas pessoas podem aceitar a concepção política porque seus próprios sistemas éticos de fato abrangem aspectos importantes dela [...] E o próprio Rawls argumenta apaixonadamente, na última parte de seu grande tratado, que uma vida boa deve ser confiada à justiça. Mas, se entendi seu argumento corretamente, seria uma feliz coincidência se a maioria das pessoas, em qualquer comunidade particular, encontrasse a concepção política de justiça totalmente incluída em suas concepções éticas. O filósofo que constrói uma concepção política não a oferece à sua comunidade como se a tivesse inferido de algum conjunto de concepções éticas ou religiosas globais, ou daquilo que o próprio filósofo considera a concepção global correta, mas, ao contrário, como a concepção que estabelece as bases para a cooperação equitativa entre pessoas com posições éticas abrangentes muito diferentes (DWORKIN, 1995, p.206, tradução livre)³³.

Autores como Rawls elaboram uma perspectiva política artificial justamente por acreditarem que esta pode se fazer valer mesmo que existam várias perspectivas pessoais diferentes. Desse modo, a maneira pela qual teorias do contrato social tentam conciliar essas duas perspectivas se baseia na mesma forma que um contrato privado o faz: mesmo que as partes não acreditem que todos os termos sejam integralmente justos, é possível que ele seja assinado e que, posteriormente, reivindicações legítimas sejam realizadas.

Steven Lecce, em *Against Perfectionism: defending liberal neutrality* (2008), sintetiza a posição contratualista retomando a reflexão sobre como liberais devem lidar com o fato de que aqueles que não tratam a todos com igual consideração de um ponto de vista pessoal, ainda devem endossar, e de fato endossam, a igualdade de um ponto de vista político. A primeira abordagem reside, justamente, na afirmação de que a perspectiva política é, na verdade, artificial. É concebida como uma construção social que não incorpora e nem aplica à política alguma concepção de ética em especial, tornando possível que aqueles que possuem conflitos éticos possam endossá-la em conjunto (LECCE, 2008, p.137).

³³ No original: “[...] some people may, Rawls add, accept the political conception because their own ethical systems in fact endorse important aspects of it [...] And Rawls himself argues passionately, in the last part of his great treatise, that a good life must be committed to justice. But it would be, as I understand his argument, a fortunate contingency if most people in any particular community found the political conception of justice to be what their own ethical views fully endorsed. The philosopher who constructs a political conception does not offer it to his community as drawn from any group’s comprehensive ethical or religious views, or from what philosopher himself regards as the right comprehensive view, but on the contrary as a conception setting out fair terms of cooperation among people with widely different comprehensive positions” (DWORKIN, 1995, p.206).

O autor, que também denomina a estratégia da descontinuidade como “eticamente insensível” (*ethically insensitive*), explica que tais teorias justificam este método ao demonstrar que todos nós temos razões pessoais para abraçar uma perspectiva artificial. No mesmo sentido, Dworkin também destaca que é verdade que a estratégia da descontinuidade não endossa nenhuma concepção de ética em específico, mas, os motivos pelos quais liberais políticos defendem que uma perspectiva política artificial esteja totalmente desconectada do âmbito privado, têm origem na perspectiva pessoal:

A estratégia da descontinuidade pretende mostrar não só que uma perspectiva política artificial é coerente com uma perspectiva pessoal comprometida, mas também que a primeira deriva desta, que todas as pessoas têm razões nas suas várias convicções e paixões pessoais para se juntarem ao projeto comum de construir e abraçar o ponto de vista político artificial. A perspectiva política, assim vista, é descontínua em substância, mas não em motivação (DWORKIN, 1995, p.204, tradução livre)³⁴.

As virtudes de tal estratégia se encontram no fato de que ela é capaz de fazer com que pessoas que possuem diferentes perspectivas pessoais endossem uma mesma concepção política. Pode-se pensar que, vistas dessa forma, não há muita diferença entre o que propõem as teorias de Dworkin e de Rawls. O que, de fato, as diferencia é trabalhado por Dworkin ao apresentar a estratégia da continuidade, mas é interessante que, já agora, ressalte-se, ao menos, o que o autor entende por substância e por motivação.

Em Dworkin, há continuidade entre as perspectivas pessoal e política tanto em substância quanto em motivação. Para ele, a valorização da tolerância – e a conseqüente conduta política de não endossar um tipo específico de concepção de boa vida – decorre daquilo que constitui a perspectiva pessoal das pessoas, enquanto liberais. É por serem liberais éticos, apoiados numa concepção de ética que, de um ponto de vista negativo, é suficientemente neutra, que valorizam tanto a tolerância quanto a liberdade e a igualdade. O conteúdo – ou a substância – da igualdade liberal os leva a defender os componentes do liberalismo na perspectiva política. Encontra-se motivação justamente por ser um atrativo que, de uma concepção de ética, se deriva uma concepção política. Em contrapartida, a continuidade presente na teoria de Rawls ocorre,

³⁴ No original: “*The discontinuity strategy aims to show, not merely that an artificial political perspective is consistent with a committed personal one, but that the former flows from the latter, that people each have reason in their diverse personal convictions and passions for subscribing to the joint project of structuring and occupying the artificial political point of view. The political perspective, on this view, is discontinuous in substance but not in motivation*” (DWORKIN, 1995, p.204).

exclusivamente, quanto à motivação. Situam-se, na perspectiva pessoal, motivos para que ela fique de lado ao se discutir a esfera política pública. Para Rawls, mesmo aqueles que não são liberais possuem bons motivos para que seus projetos pessoais sejam deixados de lado, e que deles não se derive nenhuma perspectiva política. Isso não significa que a concepção de ética em Dworkin seja, em si, substantiva. Como será visto, é abstrata e formal.

Outra forma de dizer isso poderia ser baseada na ideia de que, na verdade, a diferença fundamental não reside na distinção entre continuidade e descontinuidade, mas na visão de cada teoria quanto ao que a perspectiva política deve ser contínua: uma – a justiça como equidade – apenas em motivação; outra – a igualdade liberal – em motivação e também em substância. No entanto, Dworkin, antecipando essa hipótese, afirma que:

Pode-se pensar que uma atenção mais cuidadosa aos argumentos de Rawls, particularmente aqueles sobre consensos sobrepostos, mostra que ele realmente rejeitou a descontinuidade, que sua ideia de uma concepção política deve ser entendida de alguma forma diferente do que comecei chamando como concepção artificial. Mas acredito que minha interpretação faz o melhor sentido do que ele tem escrito até agora nos últimos anos. (Minha interpretação de *A Theory of Justice* foi muito diferente. De fato, minha leitura do trabalho recente é baseada, entre outras coisas, em sua rejeição de minha interpretação daquele trabalho como não o próprio entendimento dele) [...] De qualquer forma, minha interpretação fornece um exemplo da estratégia de descontinuidade no que acredito ser o melhor (DWORKIN, 1995, p.206, nota de rodapé n.9, tradução livre)³⁵.

Para o autor, portanto, a teoria rawlsiana é, de fato, uma teoria que se baseia na estratégia da descontinuidade. Com base nisso, explora-se, na próxima seção, como Dworkin tenta esclarecer a maneira pela qual autores que defendem tal estratégia buscam demonstrar que é uma boa ideia separar ética e política.

³⁵ No original: “*It might be thought that a more careful attention to Rawl’s arguments, particularly those about overlapping consensuses, show that he has actually rejected discontinuity, that his idea of a political conception must be understood in some way other than as what I began by calling an artificial conception. But I believe my interpretation makes the best sense of what he has so far been writing in recent years (My interpretation of A Theory os Justice was very different. Indeed, my reading of the recent work is based, among other things, on his rejection of my interpretation of that work as not his own understanding of it) [...] In any case my interpretation provides an example of the discontinuity strategy at what I believe to be its best*” (DWORKIN, 1995, p.206).

1.2.1. Promessa de consenso e força categórica nas teorias contratualistas

Baseando-se na afirmação de que a descontinuidade não é neutra em relação à motivação, Dworkin passa a analisar como diferentes teorias contratualistas pretendem se mostrar convincentes. Além disso, ele também esclarece que, junto a esse objetivo, teorias contratualistas, ou qualquer teoria que pretenda oferecer uma concepção política de justiça, possui uma tarefa adicional: é preciso que elas demonstrem possuir força categórica. Ou seja, precisam demonstrar que podem imputar aos outros a responsabilidade moral de obedecê-la. Certamente, o acordo mais amplo possível que, pautando-se na neutralidade, tem como objetivo servir de base para um governo legítimo, pode apontar para uma concepção política. Porém, uma teoria da justiça exige, além de promessa de consenso, uma base moral para que possa fazer suas reivindicações.

Dworkin explica que a base fornecida ao liberalismo por meio da estratégia da descontinuidade – o contrato social – é elaborada visando a “tentar identificar razões que os membros de uma sociedade política podem ter para [...] entrar em um contrato global que define a estrutura política básica de suas vidas políticas” (DWORKIN, 1995, p.209-210, tradução livre)³⁶. Dessa maneira, é necessário apresentar razões suficientemente convincentes para que as pessoas aceitem excluir suas convicções pessoais de tomadas de decisões políticas. Pois, como citado anteriormente, tal estratégia é descontínua em substância, não em motivação. A descontinuidade procura, partindo de convicções pessoais, justificar a necessidade de deixar de lado concepções de vida boa no momento de se decidir politicamente: as pessoas são motivadas a aceitá-la.

Em contratos privados – e mais especificamente em situações de negócio – as partes tendem a privilegiar o primeiro dos departamentos que constitui uma perspectiva pessoal. Leva-se em conta, em geral, o sentido estrito do bem-estar: convicções acerca de dinheiro, segurança, prazer etc. Paralelamente a isso, há no contrato social uma série de motivos para se fundamentar o convencimento. Hobbes, por exemplo, argumenta a favor de um pacto para escapar dos perigos do Estado de natureza (DWORKIN, 1995, p.210), enquanto Locke, de forma mais sutil, sustenta a necessidade de existir um contrato social para proteger a soberania da propriedade privada.

³⁶ No original: “*tries to identify reasons members of a political society might have for a parallel decision, reasons for entering into a global contract defining the basic structure of their political lives*” (DWORKIN, 1995, p.210)

Pautando-se nesse tipo de fundamentação por parte de autores contratualistas, Dworkin reconhece que “uma concepção política de justiça construída para torná-la independente e neutra em relação às diferentes posições éticas dos membros da comunidade terá maior probabilidade de ser aceita por todos os seus membros do que qualquer outra concepção que não seja neutra nesse sentido” (DWORKIN, 1995, p.211, tradução livre)³⁷. Ocorre que, para ele, teorias que façam exigências categóricas, como faz o liberalismo ao defender que certas formas de desigualdade são injustas, devem fazê-las a partir de uma base moral. Portanto, a maneira pela qual grande parte dos contratualistas fundamentam as reivindicações de suas teorias é errada ou insuficiente na visão do autor.

Dworkin sustenta tal tese, primeiro, ao defender que essa base não pode ser um amplo consenso que se conquistou, uma vez que tal consenso *ainda* não aconteceu. Teorias contratualistas mais grosseiras (*crudest*)³⁸, por exemplo, defenderiam que nos vinculamos moralmente ao contrato porque nossos ancestrais pré-históricos teriam concordado com um contrato político global. Mesmo essa sendo uma hipótese absurda ou indemonstrável, ao menos se preocuparia em estar formalmente correta, pois se a afirmação fosse substancialmente precisa, a justificativa moral seria plausível (DWORKIN, 1995, p.212).

Por outro lado, teorias mais sofisticadas, como a de Hobbes, parecem carecer até mesmo da forma correta de reivindicar força categórica. Ainda que assumamos que é verdadeiro o pressuposto de que, *caso* nos encontrássemos no estado de natureza hobbesiano, *assinariamos* um contrato político, não se segue que daí se extraia força categórica. Isso porque, ao fim, um contrato hipotético ainda é um contrato que não assinado de fato: “um contrato hipotético, embora seja do interesse de todos [...] não é um contrato de forma alguma” (DWORKIN, 1995, p.213, tradução livre)³⁹.

Também não se extrai força categórica do argumento de que existem razões egoísticas para se aceitar um contrato agora ou que esse seria um pacto inevitável no futuro. Para Dworkin, mesmo que haja razões que justifiquem algum pacto, não se pode concluir que as pessoas devem agir de acordo com os termos de algum contrato, *como* se realmente o tivessem assinado:

³⁷ No original: “A political conception of justice, constructed to be independent of and neutral among the different ethical positions people in the community hold, is perhaps more likely to prove acceptable to everyone in the community than any conception that is not neutral in that way” (DWORKIN, 1995, p.211).

³⁸ Dworkin, apesar de partir sua crítica direcionando-a a tais teorias menos complexas, ressalva que nenhuma pessoa “sã” as tenha defendido (DWORKIN, 1995, p.212).

³⁹ Retirado e traduzido da integralidade do trecho: “A hypothetical contract, even on in everyone’s interest, is not a pale form of contract; it is no contract at all” (DWORKIN, 1995, p.213).

Este é o nervo bruto da tradição do contrato social. As teorias contratualistas sociais argumentam que temos boas razões para chegar a acordos coletivos que reforcem os princípios liberais de justiça. Mas disso não resultaria, mesmo que fosse esse o caso, que tenhamos uma responsabilidade imediata de agir individualmente, um a um, antes de qualquer ação coletiva (DWORKIN, 1995, p.213, tradução livre)⁴⁰.

Em outras palavras, Dworkin rejeita, portanto, que há responsabilidade de agir de acordo com um pacto caso não se tenha, *de fato*, o assinado, mesmo que haja algum motivo para que esse contrato global exista. E, caminhando na leitura de FLE, percebe-se que essa menção aos autores clássicos da teoria contratualista é feita a fim de compara-los ao liberalismo de Rawls. Ao fazer isso, Dworkin constata que o contratualismo rawlsiano pretende demonstrar a plausibilidade e a superioridade de sua teoria de uma forma distinta: Rawls tenta “localizar pelo menos uma parte considerável das razões que as pessoas podem ter para adotar uma perspectiva política liberal no segundo ramo de sua perspectiva pessoal: na moralidade e não no interesse próprio” (DWORKIN, 1995, p.211, tradução livre)⁴¹. Ele não se funda na mesma base que a de Hobbes, apelando ao interesse egoístico das pessoas para que se assine um pacto social. Rawls, na leitura de Dworkin, pauta-se também em nossos interesses morais, fazendo com que uma concepção *política* seja uma concepção *moral* de justiça (DWORKIN, 1995, p.211).

Para o autor, a formulação rawlsiana gera um ganho para a estratégia da descontinuidade ao demonstrar maior capacidade de reconciliar a perspectiva pessoal e a perspectiva política. O argumento de Rawls está na ideia de que “muitos de nós compartilhamos convicções morais que entram em jogo onde cessam argumentos do sentido estrito do interesse individual ou do bem-estar - convicções que recomendam a descontinuidade baseando-se na moral” (DWORKIN, 1995, p.211, tradução livre)⁴². Para ele, se pessoas fictícias, em condições ideais, demonstram concordância quanto aos princípios da justiça como equidade, então pessoas reais também possuem razões pautadas na moralidade para agir de acordo tal concepção de justiça, ainda que não tenham de fato assinado um contrato real.

⁴⁰ No original: “*This is the raw nerve in the social contract tradition. Social contract theories argue that we have good reasons to agree collectively to enforce liberal principles of justice. But it would not follow, even if we did, that we therefore have immediate responsibilities to act individually, one by one, in advance of any collective action*” (DWORKIN, 1995, p.213).

⁴¹ No original: “*to locate at least an important part of the reasons people have for taking up a liberal political perspective in the second department of their personal perspective: in morality rather than self-interest*” (DWORKIN, 1995, p.211).

⁴² No original: “[...] *many of us share moral convictions that take up where arguments from narrow self-interest or well-being leave off, convictions that recommend discontinuity on moral grounds*” (DWORKIN, 1995, p.211).

Nos casos de Hobbes ou de Locke, o interesse egoístico (a proteção dos perigos do estado de natureza ou à propriedade) é aquilo que, dentro da perspectiva pessoal, motiva um contrato global. O impulso, portanto, parte do primeiro departamento da ética, o bem estar. Em Rawls, extrai-se da moralidade, o segundo departamento da ética, razões para que as pessoas compactuem com um acordo global. A razão fornecida, portanto, não é atrativa por motivos de autointeresse, mas porque responde também às necessidades e ambições que um terceiro pode ter (vide seção 1.1). Nesse sentido, na nota de rodapé n.13 de FLE, Dworkin afirma que:

Presumo um certo esclarecimento da máxima de Rawls que citei anteriormente, de que "uma concepção política [...] se apresenta não como uma concepção de justiça que seja verdadeira, mas que possa servir de base para um acordo político informado e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais. O liberalismo, entendido como uma concepção política, tem força categórica somente se os princípios morais que obrigam as pessoas a adotar tal concepção antes que se produza um "acordo político informado e consciente" *são* considerados como "verdadeiros", no sentido de serem vinculantes categoricamente, antes que se produza qualquer acordo sobre *elas* (DWORKIN, 1995, p.213-214, tradução livre)⁴³ (destaque do autor).

Assim, Rawls escolhe uma via de argumentação diferente para defender que sua teoria oferece tal razão. Para ele, a interpretação política deve respeitar - e derivar de - uma gama de princípios, ideais e instituições que já são conhecidos e que estão imbricados na cultura de uma democracia liberal constitucional (DWORKIN, 1995, p.218). Aqui, o que Dworkin tem em vista é o método do equilíbrio reflexivo, e especialmente a versão defendida por Rawls em *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*:

Devemos agora perguntar: como pode a filosofia política encontrar uma base compartilhada para resolver uma questão tão fundamental como a das formas institucionais mais apropriadas para a liberdade e a igualdade? [...] Coletamos convicções estabelecidas como a crença na tolerância religiosa e a rejeição da escravidão e tentamos organizar as ideias e princípios básicos implícitos nessas convicções em uma concepção coerente de justiça. Podemos considerar essas convicções como pontos fixos provisórios que qualquer concepção de

⁴³ No original: "I assume a certain clarification of Rawl's dictum I quoted earlier, that 'a political conception... presents itself not as a conception of justice that is true, but one that can serve as a basis of informed and willing political agreement between citizens viewed as free and equal persons.' Liberalism, understood as a political conception, has a categorical force only if the moral principles that oblige people to take up that conception in advance of 'informed and willing political agreement' are conceived as 'true' in the sense of binding categorically, in advance of any agreement about them" (DWORKIN, 1995, p.214).

justiça deve levar em conta se quiser ser razoável para nós. Olhamos, então, para nossa própria cultura política pública, incluindo suas principais instituições e as tradições históricas de sua interpretação, como o fundo compartilhado de ideias e princípios básicos implicitamente reconhecidos. Expressamos isso dizendo que uma concepção política de justiça, para ser aceitável, deve estar de acordo com nossas convicções consideradas, em todos os níveis de generalidade, na devida reflexão (ou no que chamei de ‘equilíbrio reflexivo’) (RAWLS, 1985, p.228, tradução livre)⁴⁴.

Os princípios centrais dessa concepção política de justiça estariam latentes na comunidade, sendo aqueles que “proporcionam melhor interpretação dos acontecimentos que constituem sua história” (DWORKIN, 1995, p.219, tradução livre). A melhor interpretação, por sua vez, seria aquela capaz de fornecer melhor justificação política desses acontecimentos. Esta – baseada no que o autor chama justamente de *teoria da melhor interpretação* – seria uma explicação convincente, do ponto de vista de Dworkin, de por que o direito de uma comunidade possui força categórica. Por que, então, ele também rejeita esse tipo de fundamentação para uma teoria política? Pode-se iniciar a resposta a partir da seguinte passagem. Para ele, não se pode

[...] *adaptar* essa ideia – a de que os princípios têm força categórica se formam parte da melhor interpretação da história política – para dotar de força categórica a uma concepção política de justiça construída de tal forma que incorpore princípios com tal pedigree” (DWORKIN, 1995, p.219, tradução livre)⁴⁵ (destaque nosso).

⁴⁴ No original: “We must now ask: how might political philosophy find a shared basis for settling such a fundamental question as that of the most appropriate institutional forms for liberty and equality? Of course, it is likely that the most that can be done is to narrow the range of public disagreement. Yet even firmly held convictions gradually change: religious toleration is now accepted, and arguments for persecution are no longer openly professed; similarly, slavery is rejected as inherently unjust, and however much the aftermath of slavery may persist in social practices and unavowed attitudes, no one is willing to defend it. We collect such settled convictions as the belief in religious toleration and the rejection of slavery and try to organize the basic ideas and principles implicit in these convictions into a coherent conception of justice. We can regard these convictions as provisional fixed points which any conception of justice must account for if it is to be reasonable for us. We look, then, to our public political culture itself, including its main institutions and the historical traditions of their interpretation, as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles. The hope is that these ideas and principles can be formulated clearly enough to be combined into a conception of political justice congenial to our most firmly held convictions. We express this by saying that a political conception of justice, to be acceptable, must be in accordance with our considered convictions, at all levels of generality, on due reflection (or in what I have called ‘reflective equilibrium’) (RAWLS, 1985, p.288),

⁴⁵ Retirado e traduzido da integridade do trecho: “Can we adapt this idea, that principles have categorical force When They figure in the best interpretation of political history, to supply categorical force for a political conception of justice constructed so as to embody principles with that pedigree” (DWORKIN, 1995, p.219).

Observe que, na citação acima, fez-se um destaque na palavra *adaptar*. Isso porque, o que Dworkin objetiva é a possibilidade de traçar um paralelo entre a forma como se atribui força categórica ao direito e a forma como se atribui força categórica a alguma concepção política de justiça. Ele afirma que a ideia de imputar obrigações aos membros de uma comunidade pela força desses princípios latentes a ela oferece, sim, “uma explicação do que é o direito de uma comunidade e por que o *direito*, assim compreendido, tem força categórica em circunstâncias normais precisamente porque é direito” (DWORKIN, 1995, p.219, tradução livre)⁴⁶ (destaque do autor). Mas disso não se segue que essa também é uma boa explicação de por que uma concepção política de justiça possui força categórica. Não se pode *adaptar* uma boa explicação sobre aquilo que permite o direito utilizar de poder político coercitivo àquilo que confere força categórica a uma concepção política de justiça.

A dificuldade que se encontra ao embasar uma concepção política de justiça na latência de seus princípios – ou de utilizar a teoria da melhor interpretação – está no fato de que a controvérsia e a tradição estão presentes na história de toda comunidade política. Dworkin argumenta que duas concepções políticas distintas podem, simultaneamente, satisfazer igualmente a condição de se enquadrar na história política de uma comunidade. Ao mesmo tempo em que a justiça como equidade justifica um sistema tributário mais robusto, o utilitarismo pode justificar o porquê de uma grande desigualdade ainda ser aceitável, por exemplo (DWORKIN, 1995, p.220).

Sobre isso, Rawls, segundo Dworkin, indicaria que, caso ocorra de duas concepções políticas serem igualmente satisfatórias, deve-se iniciar uma “disputa” (*contest*) entre elas, em que os defensores de cada uma argumentem a seu favor e, ao final, uma saia vencedora⁴⁷. Ocorre que, para Dworkin, tal disputa não tem relação alguma com o problema da força categórica, mas tão somente com a forma como uma sociedade poderia escolher entre duas promessas de consenso aproximadamente iguais (DWORKIN, 1995, p.220-221). No entanto, a defesa da *melhor* justificação de uma concepção política – aquela superior à justificação de sua rival do ponto de vista da moralidade política – sempre resultará em polêmica, segundo Dworkin.

Isso porque, há uma importante distinção relativa à teoria da melhor interpretação no direito e em uma concepção política de justiça: um juiz pode optar pela resposta correta observando qual delas é a mais próxima aos antecedentes e à lei como um todo (DWORKIN,

⁴⁶ No original: “[...] *one explanation of what the law of a community is, and of why law, so understood, has a categorical force in normal circumstances just because it is law*” (DWORKIN, 1995, p.219). O destaque é do autor, mas no original, está em itálico. Coloquei em negrito por ter optado em citar os originais, em inglês, também em itálico.

⁴⁷ Dworkin não menciona a referência completa de onde retira essa interpretação sobre Rawls.

1995, p.221). Um parlamentar também pode tentar preservar a integridade política de seu país observando a interpretação mais justa: “[...] eu o aconselharia a escolher a interpretação da história da nação que a tornasse a melhor, inclusive a mais justa possível, e levar adiante a interpretação por meio de seus votos hoje e amanhã, votando de acordo com ela (DWORKIN, 1995, p.221, tradução livre)⁴⁸.

Porém, tal estratégia supõe que o juiz ou o parlamentar saiba, previamente, como decidir qual interpretação é, *de fato*, a mais justa ou a mais atrativa a partir de algum ramo da moralidade política (DWORKIN, 1995, p.221). Para apontar aquilo que, de fato, é o mais justo e que irá ajudá-lo a como decidir em algum caso ou a como votar corretamente, ele não pode recorrer à mesma técnica. A teoria da melhor interpretação funciona quando ela *já* se baseia em alguma concepção de justiça considerada correta, e à escolha da melhor concepção de justiça não se pode aplicar a estratégia de avaliar qual delas se enquadra melhor à história institucional ou a determinada comunidade política.

Não se pode fazer isso porque, para escolher entre duas concepções políticas de justiça que possuem um grau próximo em relação ao quão latentes estão na história política de uma comunidade, é necessária uma outra teoria da justiça ainda mais abstrata. Conseqüentemente, em algum momento de alto nível de abstração, será preciso decidir o que, segundo a crença das pessoas, é *verdadeiro* a respeito da justiça. É necessário que já se saiba aquilo que se acredita sobre justiça antes do início do processo de interpretar e de escolher entre diferentes possibilidades. A teoria da melhor interpretação, a partir do argumento de que a latência dos princípios oferece força categórica, parece a Dworkin, portanto, equivocada:

Só podemos decidir quais princípios são latentes quando já temos em mãos alguma concepção de justiça cuja força categórica podemos defender de alguma outra forma, como não dependente ou derivada de sua congruência com as tradições da comunidade. *Estamos de volta onde começamos* (DWORKIN, 1995, p.221, tradução livre)⁴⁹ (destaque nosso).

⁴⁸ No original: “*I would advise him to choose the interpretation of the nation’s history that made it the best, including the most just, it could be, and to carry that interpretation forward through his votes today and tomorrow*” (DWORKIN, 1995, p.221).

⁴⁹ No original: “*We can only decide which principle are latent when we already have in hand some conception of justice whose categorical force we can defend in some other way, as not dependent on or derived from its congruence with the community’s traditions. We are back where we started*” (DWORKIN, 1995, p.221).

É por acreditar na necessidade de apresentar uma concepção de justiça à qual seja possível recorrer em última instância, que Dworkin apresenta a igualdade liberal, em contraposição à justiça como equidade. Para ele, teorias baseadas na descontinuidade, mesmo em sua melhor versão, falham em fornecer força categórica. Talvez, alguma outra teoria que se pautar na estratégia da descontinuidade, com outro argumento que não o da teoria da melhor interpretação, seja capaz de demonstrar a reivindicação de que as pessoas sejam moralmente obrigadas a seguir seus princípios. Dworkin, no entanto, não foi convencido disso pelos argumentos do liberalismo rawlsiano. “Voltando onde começou”, o autor passa a explicar a estratégia da descontinuidade e como uma ética liberal deve ser construída.

1.3. A estratégia da continuidade e o fundamento na ética liberal

Se não a partir da teoria da melhor interpretação, qual é a melhor maneira de se defender que uma concepção de justiça possui força categórica? Esta seção se destina a esboçar a resposta que Dworkin tem a oferecer para esse questionamento. Finalmente, portanto, passa-se a apresentar não uma crítica, mas uma proposta do autor para o problema identificado entre um afastamento entre as teses centrais do liberalismo e nossas intuições pessoais. Esta é uma seção curta, que explica a estratégia da continuidade e que adianta brevemente uma explanação geral quanto à construção de uma ética liberal e à igualdade liberal em si, concepção de justiça defendida pelo autor. Volta-se, por ora, à investigação no que diz respeito aos motivos que uma concepção dessa natureza pode ter para reivindicar força categórica.

Ao discutir em Rawls sobre qual razão moral uma teoria pode oferecer para ser seguida, deixando de lado intuições pessoais, Dworkin afirma que esta não pode ser uma razão *familiar*, identificada na moral ordinária, do dia a dia. Isso porque, a perspectiva pessoal reflete ambos os departamentos – o bem-estar e, inclusive, a moralidade – nos proibindo de desconsiderar os interesses dos outros enquanto buscamos os nossos. Contudo, justamente por refletir também o bem-estar, ela não exige imparcialidade (DWORKIN, 1995, p.214). Há, portanto, uma troca entre os dois departamentos. De fato, é exatamente essa continuidade entre diferentes ramos e departamentos que Dworkin pretende defender:

Mais tarde nessas palestras argumentarei que a moralidade molda a ética: que nosso senso do que é uma boa vida baseia-se em nosso senso de distribuição

justa de recursos. Mas devemos notar agora como a ética molda a justiça, como nossa percepção das exigências da moralidade deriva de nossa percepção do que é uma vida boa. Devemos distinguir claramente a moralidade do que chamei de autointeresse em sentido estrito, obviamente: minhas ideias sobre o que é justo não devem ser permeadas pelo que acredito serem meus interesses financeiros. Mas a moralidade é sensível e influenciada pelos conceitos de bem-estar, entendidos em sentido amplo (DWORKIN, 1995, p.214, tradução livre)⁵⁰.

Partindo disso, ele advoga a favor da ideia de que “na vida ética comum, a moralidade da justiça reflete, em vez de excluir, os vínculos e ideais da boa vida” (DWORKIN, 1995, p.215, tradução livre)⁵¹. Por um lado, o conceito de bem-estar mostra quais laços são considerados importantes, enquanto o senso de equidade (*fairness*) e de justiça incorpora tal ensinamento ao distinguir entre discriminação legítima e discriminação ilegal, por exemplo. Esse mesmo conceito de bem-estar também mostra quais são os tipos de vida boa e ruim, ao passo que o senso de equidade e de justiça incorpora o que se extraiu para avaliar se terceiros possuem uma vida digna (DWORKIN, 1995, p.215). Esse último ponto, sobre a avaliação quanto à dignidade da vida de outrem, é especialmente importante. É o que se entende por uma vida digna para si mesmo que permite a avaliação quanto ao nível de respeito que um terceiro possui. Mais tarde, será demonstrado que isso molda a ideia de recursos como métrica de justiça distributiva em Dworkin. E, pelo mesmo motivo:

[...] eles deveriam tentar vincular ética e política, dotando-se de uma concepção definida da natureza e do caráter da boa vida, de modo que a moralidade política liberal pareça contínua, em vez de descontínua, com atraentes concepções filosóficas da boa vida (DWORKIN, 1995, p.192-193, tradução livre)⁵².

⁵⁰ No original: “*Later in these lectures I shall argue that morality shape ethics: that our sense of what a good life is draws on our sense of a just distribution of resources. But we should notice at this pint how ethics shapes justice, how our sense of what morality requires draws on our sense of what a good life is. Morality should be sharply distinguished from what I called narrow self-interest, of course: my ideas about what is fair should not be colored by what I take to be in my own financial interests. But morality is sensitive to and influenced by conviction about well-being in a broader sense* (DWORKIN, 1995, p.214).

⁵¹ No original: “*In ordinary ethical life, the morality of fairness reflects rather than excludes the attachments and ideals of the good life*” (DWORKIN, 1995, p.215).

⁵² No original: “*They should try on the contrary to connect ethics and politics by constructing a view about the nature or character of the good life that makes liberal political morality seem continuous rather than discontinuous with appealing philosophical views about the good life*” (DWORKIN, 1995, 192-193).

É isso o que a estratégia da continuidade oferece. Ela não solicita a abdicação de convicções e intuições cotidianas, mas a extração, a partir da perspectiva pessoal, daquilo que deve figurar na perspectiva política. É nela, na perspectiva pessoal, que se encontra aquilo que se acredita ser *verdadeiro* sobre a justiça. E, para Dworkin, é a ela a quem se deve recorrer quando um alto grau de abstração é atingido, citado por ele ao negar a estratégia rawlsiana segundo o critério da melhor interpretação. Tem-se uma razão para segui-la pelo mesmo motivo que a torna atraente: ela não exclui do âmbito político intuições pessoais, não traçando, assim, uma separação entre fins e âmbito político. Nela, pode-se encontrar uma base para, então, escolher entre um ou outro princípio.

A fim de ressaltar o contraste entre as duas estratégias, lembra-se novamente que uma concepção liberal de justiça que se baseia na estratégia da descontinuidade fundamenta-se em um contrato social, tido como uma construção artificial. A estratégia da continuidade, por sua vez, oferece um fundamento diferente ao tentar construir o que Dworkin denomina de ética liberal (*liberal ethics*): “instintos e convicções sobre o caráter e os fins da vida humana que parecem particularmente compatíveis com os princípios políticos liberais” (DWORKIN, 1995, p.207, tradução livre)⁵³. Essa é uma estratégia que atrai, justamente, “pessoas que desejam uma experiência moral mais integrada”⁵⁴ (DWORKIN, 1995, p.207). A base na qual se funda a continuidade é, portanto, a ética – especificamente uma ética liberal, nesse caso – e não o contrato social artificial.

A ética liberal conecta aquilo que, desde a perspectiva pessoal liberal, é compatível com as teses políticas mais centrais do liberalismo. É a partir do desenvolvimento de uma ética que possa ser chamada de liberal que o autor pretende não incorrer no mesmo erro que defensores da estratégia da descontinuidade, a exemplo de filósofos contratualistas, incorreram, na visão dele. Pretende-se, com ela, apresentar um fundamento legítimo para que se possa seguir uma

⁵³ No original: “*instincts and convictions about the character and ends of human life that seem particularly congenial to liberal political principles*” (DWORKIN, 1995, p.207).

⁵⁴ Agradeço a Thomas Bustamante por ter me chamado a atenção para o seguinte: a partir desta passagem, poderia ser afirmado que há uma contradição na teoria de Dworkin. O autor menciona o método rawlsiano de equilíbrio reflexivo em TRS (p.155-168, 1977) e também em LE (1986, p.66 [nota na página 424]), diferenciando seu próprio método interpretativo do método desenvolvido por Rawls. Dworkin afirma que Rawls recorre a *intuições* que podemos ter sobre justiça e tenta uni-las a uma teoria formal (1971, p.20-1; 48-50), enquanto a interpretação de práticas sociais busca equilíbrio entre a *justificação* da prática e suas exigências pós-interpretativas. Mas, ao afirmar que uma ética liberal recorre a “instintos e convicções sobre o caráter e os fins da vida humana” (1996, p.207), como explicado acima, Dworkin não recorreria também a intuições sobre a justiça e se aproximaria de uma espécie de intuicionismo, que ele mesmo parece enxergar em Rawls? Esse tipo de crítica pode ser respondida pelo o que se explicará no capítulo 2 desta dissertação, mas cabe, desde logo, uma sinalização. Dworkin reconhece a importância das intuições particulares que nós possuímos quanto à integração ética (explicada pelo capítulo subsequente), mas não atribui a elas um caráter justificatório, pois entende que elas surgem de *linhas pré-estabelecidas*. A integração ética, para ele, pressupõe a existência de uma identificação que possuímos com comunidades políticas nas quais *já* nos enxergamos como membros, portanto (1995, p.274).

determinada concepção de justiça sem que intuições cotidianas estejam desconectadas do âmbito político⁵⁵.

Por certo, a reconciliação entre as perspectivas pessoal e política à maneira como foi descrita acima, fundando-se em uma ética liberal, traz à tona o questionamento sobre como Dworkin lida com o fato de que a tolerância é um dos componentes do liberalismo, e que a tradição liberal não privilegia nenhum tipo de concepção de boa vida. O autor retoma essa ideia reafirmando que a tolerância é, sim, um dos componentes do liberalismo, assim como a igualdade e a liberdade. De fato, é intuitivo aos liberais que as pessoas devem ser, de certa forma, neutras em relação aos diversos modos de pensar em uma boa vida. Precisamente por isso, segue-se que:

Uma ética liberal deve ter um caráter estrutural e/ou filosófico, e não substantivo. Deve consistir, digamos, em proposições como as que descrevi na Introdução, apoiando uma concepção de valor ético baseada na habilidade e na realização, e não no produto acabado, por exemplo, o que não exclui nenhuma concepção substantiva e detalhada da boa vida⁵⁶ (DWORKIN, 1995, p.207, tradução livre)⁵⁷.

⁵⁵ O leitor que já está familiarizado com a obra de Dworkin deve ter percebido que tudo isso se relaciona à forma como ele interpreta valores – buscando integrá-los – e ao interpretativismo dworkiniano em geral. Isto é, autor pretende integrar ética à política. De fato, o esforço empreendido por Dworkin passa pela metodologia que inclui a ideia de uma interpretação construtiva, a ideia de conceitos interpretativos e a ideia de responsabilidade moral, o que pode ser chamado de epistemologia dworkiniana (MURATA, 2017). Por isso, faz-se necessário que tais ideias sejam abordadas por esta dissertação. Optou-se, no entanto, que uma explicação mais detalhada da epistemologia dworkiniana surja com uma explicação mais específica da tese da unidade do valor (vide cap.4), pois à época em que escreveu *Justice for Hedgehogs*, Dworkin tinha à sua disposição um vocabulário – ou uma conceitografia (MACEDO, 2013) – mais bem acabado. De toda forma, para que não haja prejuízo de entendimento às próximas teses que se pretende expor, pode-se esclarecer que, na visão do autor, o viver bem, a justiça, a igualdade e etc., são todos conceitos interpretativos e que devem se ajustar uns aos outros. Ou seja, são conceitos sobre os quais refletimos quanto ao que eles se destinam – ou sobre qual é o seu *point* - se colocados frente às práticas que construímos. Disputas quanto à melhor interpretação desses conceitos não são resolvidas pelo compartilhamento de critérios, mas pela suposição de práticas compartilhadas nas quais eles figuram (DWORKIN, 2006, p.p.10-11; DWORKIN, 2011, p.180). Não obstante, refletir sobre qual é a melhor interpretação que se aplica a esses conceitos é justamente um esforço de interpretação construtiva: impomos propósito a um objeto ou a uma prática e buscamos torna-los os melhores exemplos daquilo a que eles se destinam (DWORKIN, 1986, p.52). A veracidade dos argumentos morais que melhor se adequam à interpretação desses conceitos não podem ser demonstradas empiricamente, mas podem ser extraídas de um método de justificabilidade próprio da moral: o ajuste a um outro argumento moral, até que se forme uma teia de valores morais assim interpretados (DWORKIN, 2011, p.100). Dworkin interpreta a ética e moral – que são conceitos interpretativos – atribuindo a eles o que ele acredita ser o melhor sentido possível, que, ao fim, se ajustará à interpretação já realizada de outras práticas ou valores.

⁵⁶ É importante que se ressalte o fato de que o autor afirma que uma ética liberal não possui caráter substantivo. Isso não se confunde com a forma como a estratégia da continuidade funciona. Esta é contínua tanto em motivação quanto em substância. Ocorre que o ponto do qual ela parte, a perspectiva pessoal, para se conectar à perspectiva política, fundamenta-se em uma concepção de ética que aponta para uma estrutura filosófica estrutural (ou formal), e não substantiva. O conteúdo ao qual a estratégia se conecta é que nos orienta a não adotar uma visão substancialmente específica de mundo.

⁵⁷ No original: “*A liberal ethics must have a structural and philosophical rather than substantive character. It must consist in propositions like those I described in the Introduction, supporting a performance rather than a*

Desse trecho, pode-se extrair pistas relevantes do tipo de concepção de ética que Dworkin pretende construir. Esta é formal, pois levanta diretrizes para a performance, não para o resultado, ou para a realização, não para o produto acabado. Assim, torna-se apta a respeitar diferentes concepções sobre boa vida, sem impor nenhum tipo substancialmente específico de visão de mundo. De fato, a continuidade se difere frontalmente da descontinuidade quanto à maneira pela qual compreende tolerância e neutralidade: aquela, pautando-se em uma ética liberal, entende que a neutralidade deve ser atingida no “devido tempo, no decorrer da argumentação e não no início dela; como um teorema e não como um axioma do método lógico” (DWORKIN, 1995, p.209, tradução livre). Esta, por sua vez, pautando-se em um contrato social artificial, defende que “a perspectiva política deve ser construída, na medida do possível, sob o axioma metodológico da neutralidade ética, que faz parte de todo o exercício construtivo para garantir a maior neutralidade ética possível” (DWORKIN, 1995, p.209, tradução livre)⁵⁸.

A descontinuidade, portanto, toma a neutralidade ética como um axioma e, assim, parte dela para deduzir outras posições afirmadas pelas teorias liberais que a adotam. Estas, optando por tal estratégia, possuem a neutralidade como ponto de partida e justificam seus princípios à luz de tal postulado. A continuidade, ao seu passo, adota a neutralidade ética como um teorema: não é algo posto, que não precisa ser provada ou deduzida com base em algum outro postulado, mas algo que se conquista porque é fundamentada naquilo que é anterior a ela. O que a antecede, para Dworkin, é justamente a ética liberal, nos moldes nos quais ele passa a construir tendo como base o modelo de desafio.

A caracterização da neutralidade liberal enquanto um teorema, e não um axioma, é particularmente importante porque demarca uma mudança de posição que Dworkin adotou ao longo dos anos. Na verdade, o próprio autor faz questão de apontar que abandonou a tese de que o núcleo do liberalismo seria a neutralidade ética frente às várias teorias do bem – defendida em *A Matter of Principle* (AMP), no ano de 1985 – justamente por confundir um teorema com um axioma (DWORKIN, 1995, p.194, nota de rodapé n.2). O fato de FLE ser um texto pouco conhecido faz com que ainda hoje se confunda a posição do autor, tornando a tese abandonada mais presente em trabalhos que comentam a concepção dworkiniana de liberalismo do que a tese que foi devidamente defendida.

product conception of ethical value, for example, which do not rule out any substantive, detailed conception of a good life [...] (DWORKIN, 1995, p.207).

⁵⁸ No original: “[...] *political perspective must be created, so far as possible, under a methodological axiom of ethical neutrality, that is part of the point of the entire constructive exercise to secure as much ethical neutrality as possible*” (DWORKIN, 1995, p.209).

Mas, para além de se provar tolerante, uma ética liberal também deve ser capaz de se mostrar como *distintamente liberal*. Assim, Dworkin busca apresentar uma concepção de ética que não apresenta apenas uma virtude negativa, mas também positiva. Dessa maneira, aqueles que adotam os pontos de vista de uma concepção liberal de ética, deverão fazê-lo também do ponto de vista da política (DWORKIN, 1995, p.207-208). O autor ainda insiste que ambas as estratégias – a descontinuidade e a continuidade – visam a apresentar motivos para que pessoas engajadas e comprometidas, ao exercitarem suas visões pessoais, adotem uma concepção política tão neutra quanto ao liberalismo, mesmo que possuam opiniões distintas e conflitantes em seus âmbitos privados.⁵⁹ No entanto, ao passo que a descontinuidade pede que as pessoas coloquem suas convicções éticas entre parênteses em ocasiões políticas, a continuidade “supõe, ao contrário, que todas as convicções éticas estão disponíveis na política - que a política liberal surge não quando algumas delas são postas de lado, mas, ao contrário, quando aquelas convicções mais globais e filosóficas são plenamente ativadas” (DWORKIN, 1995, p.208, tradução livre)⁶⁰. Para a segunda estratégia, política e ética estão intimamente entrelaçadas, e “questões mais amplas sobre o caráter da boa vida também são questões políticas” (DWORKIN, 1995, p.208).

A estratégia da continuidade busca, justamente, atrair diferentes pessoas que possuem concepções substantivas distintas entre si. Mas busca, ao mesmo tempo, demonstrar por que as pessoas precisam ser eticamente tolerantes (DWORKIN, 1995, p.209). Para Dworkin, se ele realmente estiver correto quanto à superioridade de uma estratégia perante a outra, ele também estará correto quanto à superioridade de um tipo de liberalismo frente ao outro. O autor argumenta que, ao escolher a ética liberal e não o contrato social artificial, escolhe-se também uma maneira diferente de se extrair raízes do liberalismo e, portanto, uma outra concepção liberal de política.

Posteriormente, no capítulo seguinte, será abordado o modo como Dworkin tenta passar pelo teste de oferecer uma ética liberal que é, ao mesmo tempo, negativa e positiva. Por ora,

⁵⁹ A insistência do autor em apontar para essa diferença pode ser justificada pelo que já se mencionou anteriormente: há a possibilidade de se dizer que, como ambas as estratégias buscam incentivos na perspectiva pessoal para que sejam adotadas, não se diferenciam tanto assim ou possuem resultados iguais. O leitor poderia, então, entender que a diferença consiste apenas nos métodos seguidos por cada uma delas, compartilhando conclusões substantivas, ou até mesmo que os métodos são os mesmos, mas descritos de forma diferente. Afirmou-se também que, no entanto, a descontinuidade é, sim, contínua em motivação, mas não é em substância, enquanto a continuidade não é descontínua em nenhum dos dois casos. Com as distinções devidamente apresentadas, Dworkin, então, prossegue com o esforço de demarcar diferenças.

⁶⁰ No original: “*on the contrary, that all one’s ethical convictions are available in politics, that liberal politics follow not from setting some of these aside but on the contrary from giving full effect to the most comprehensive and philosophical convictions among them*” (DWORKIN, 1995, p.208).

cabe citar como Steven Lecce sintetiza os objetivos que uma ética *distintamente* liberal deve ter. Segundo o autor, ela deve ser:

1. extraída das visões [...] das pessoas sobre a boa vida, não obstante o fato de que elas permitem a parcialidade privada (caso contrário, a moralidade política resultante é 'descontínua');
2. suficientemente abrangente para que seus adeptos venham a endossar a igualdade liberal e rejeitem teorias alternativas de justiça política e econômica (caso contrário, ela falha em seu objetivo declarado porque nela não há nada distintamente liberal); e
3. suficientemente abstrata para que diferentes pessoas com convicções éticas conflitantes possam sustentá-la (caso contrário, não é eticamente neutra) (LEECE, 2008, p.137, tradução livre)⁶¹.

Lecce também denomina a estratégia da continuidade como “eticamente sensível” (*ethically sensitive*). Para o autor, o objetivo de filósofos liberais que adotam essa estratégia é demonstrar que “a tensão em questão é totalmente enganosa – a descrição da boa vida que permite a parcialidade privada na verdade recomenda, em vez de minar, a neutralidade ética e a igualdade distributiva na [perspectiva] política” (LECCE, 2008, p.134, tradução livre). Este é, precisamente, o argumento de Dworkin que será desenvolvido no próximo capítulo.

Faz-se, agora, uma breve pausa na exposição dos argumentos do autor para se observar que, a essa altura, já é possível perceber que o tipo de teoria proposta por ele pode ser classificado como uma espécie de liberalismo abrangente (*comprehensive liberalism*). Como explica Charles Jones, em *Global Liberalism: political or comprehensive?* (2004), teorias liberais abrangentes são aquelas em que “os direitos individuais são justificados apelando para premissas morais, filosóficas ou religiosas mais amplas e profundas” (JONES, 2004, p.227, tradução livre). De fato, Stephen Mulhall e Adam Swift, em *Liberals and Communitarians* (1996), classificam Dworkin como um liberal (i) abrangente e, não obstante, (ii) antiperfeccionista. A primeira dessas classificações diz respeito à forma como ele pensa a

⁶¹ No original: “I [...] drawn from people’s [...] views of the good life, notwithstanding the fact that these allow for private partiality (otherwise, the ensuing political morality is ‘discontinuous’); 2 sufficiently comprehensive so that its adherents come to endorse liberal equality and reject alternative theories of political and economic justice (otherwise, it fails in its stated objective because there is nothing distinctively liberal about it); and 3 sufficiently abstract so that different people with contested ethical convictions can all support it (otherwise, it is not ethically neutral) (LECCE, 2008, p.137),

“conduta adequada da teorização política”. Já, a segunda, trata da maneira como ele pensa a conduta adequada da política em si ⁶². Ora,

Ronald Dworkin aparece [...] como um liberal antiperfeccionista abrangente. Pois enquanto ele compartilha a visão de Rawls de que os governos devem ser neutros entre as diferentes e muitas vezes conflitantes convicções que os cidadãos têm sobre a maneira certa de viver, ele defende essa visão baseando-se em uma concepção abrangente específica da natureza do bem para os seres humanos” (MULHALL; SWIFT,1996, p.252, tradução livre)⁶³.

Não se segue dessa passagem, como já explicado, que Dworkin pretenda romper com o ideal da neutralidade ou da tolerância. Ele não endossa que princípios políticos gerais, vigentes em meio à conduta política, privilegiam certa visão de mundo. Na verdade, Dworkin defende que a forma como teorizamos sobre a política se fundamenta em um tipo específico de visão de mundo – ou de uma concepção própria de ética – que, como se afirmou acima, é estrutural (ou formal), e não substantiva. É essa concepção de ética que reivindica que se resguarde esses ideais, e não a escolha por deixá-la de lado.

Isso posto, pode-se concluir, a partir deste capítulo, que o problema encontrado por Dworkin passa pela necessidade de reconciliar as perspectivas pessoal e política (vide seção 2.1). Com isso, o autor pretende dar conta da crítica de que o liberalismo é uma teoria cuja concepção de pessoa separa o homem de seus fins, ou que as convicções mais básicas das pessoas são deixadas de lado ao se teorizar sobre política. Para isso, ele primeiramente rejeita a base fornecida pela estratégia da descontinuidade – o contrato social artificial – argumentando que teorias que a adotam são incapazes de justificar a força categórica que o liberalismo reivindica, e defende a base que fundamenta a estratégia da continuidade: a ética liberal. É a partir de uma concepção própria de ética que seja distintamente liberal que se pode encontrar uma base para que as pessoas sejam moralmente obrigadas a seguir os princípios de uma concepção de justiça, na visão do autor. O próximo capítulo será dedicado a explicar como Dworkin constrói essa concepção liberal de ética, pautada no modelo de desafio.

⁶² Dworkin se diferencia de autores como Rorty e Rawls, que são liberais políticos antiperfeccionista, e de Raz, que é um liberal abrangente perfeccionista (MULHALL; SWIFT, 1996, p.252).

⁶³ No original: “*Ronald Dworkin appears [...] as a comprehensive antiperfectionist liberal. For whilst he shares Rawls's view that governments should be neutral between the different and often conflicting convictions that citizens have about the right way to live, he defends that view by drawing upon a specific comprehensive conception of the nature of the good for human beings*” (MULHALL; SWIFT,1996, p.252).

2. O MODELO DE DESAFIO COMO CONCEPÇÃO LIBERAL DE ÉTICA

No capítulo anterior, identificou-se o tipo de crítica que Dworkin busca responder ao escrever FLE. Tendo em vista que o autor pretende reconciliar as perspectivas pessoal e política, e que rejeita a solução oferecida pela teoria que mais bem justifica a estratégia da descontinuidade, passa-se agora a detalhar aquilo que, por meio da estratégia da continuidade, ele mesmo aponta como o fundamento de sua concepção política de justiça: o modelo de desafio⁶⁴. O principal objetivo deste capítulo, portanto, é explicar o que se entende por essa concepção de ética defendida pelo autor. Uma vez que essa tarefa seja bem sucedida, será possível explorar, de fato, a ética em Dworkin e demonstrar como o autor defende que dela se extrai a igualdade de recursos, o que será feito nos dois próximos capítulos.

Destacou-se anteriormente que a estrutura de uma ética liberal deve fazer com que ela seja uma concepção (i) oriunda das visões das pessoas sobre a boa vida; (ii) suficientemente abrangente quanto às diferentes concepções de boa vida e, também, (iii) abstrata o bastante para que possa ser endossada mesmo que diferentes visões sobre a boa vida entrem em conflito (LECCE, 2008). Tudo isso tornaria uma ética liberal capaz de se provar tolerante e, também, *distintamente* liberal (LECCE, 2008; DWORKIN, 1995). Ocorre que essa é a estrutura de *alguma* concepção liberal de ética, qualquer que seja ela. Neste capítulo, apresenta-se a concepção liberal de ética defendida pelo próprio Dworkin e tenta-se demonstrar como esta se encaixa aos critérios citados acima. Isso porque, além de questionar o contrato como fundamento de uma concepção de justiça, o autor também precisa demonstrar que aquilo que ele tem a oferecer de forma propositiva é coerente com sua própria teoria política. Ao longo do capítulo, certas posições tomadas pelo modelo de desafio já serão capazes de sugerir como este serve de base para aquilo que constitui a igualdade liberal e, mais especificamente, a igualdade de recursos. Quanto aos critérios mencionados há pouco, deve-se esclarecer que se mantém aqui o uso do termo “boa vida”, pois é como Dworkin se referia em FLE. Mais tarde nesta dissertação, será explicado que, em JH, ele apresenta a distinção entre viver bem e ter uma boa vida, mas, por ora, não há motivos para, desde logo, adaptar-se à terminologia.

Dessa forma, o foco desta dissertação passa a ser, a partir de agora, a parte V de FLE, intitulada *Philosophical Ethics* (Ética Filosófica). É verdade que, como mencionado pela introdução, há no capítulo 6 de SV – *Equality and the Good Life* – uma réplica quase perfeita

⁶⁴ Como já mencionado, o modelo de desafio é posteriormente repaginado na forma de dois princípios de dignidade, o que será explorado pelo quarto capítulo.

dessa parte de FLE. Assim, o leitor poderia pensar que, na verdade, aquilo que é reivindicado pelo presente trabalho já está presente em SV: lá, já se encontraria os fundamentos da concepção de justiça de Dworkin e, por conseguinte, o esforço aqui pretendido seria vazio. No entanto, há de se reforçar a importância da discussão anterior, que se debruçou sobre as partes I a III de FLE, e que não está presente em SV. O fato de que, neste último livro, o autor não discute a questão da força categórica e das duas estratégias de reconciliação, faz com que, por vezes, ele não possa se referir a elas e precise modificar ligeiramente o texto de SV. Ainda, o título de réplica *quase*⁶⁵ literal se aplica às partes IV e V de FLE, – essa última trabalhada a partir de agora – mas não à parte VI – *From Ethics to Politics* – daquele artigo, explorada pelo capítulo subsequente. De todo modo, discutiu-se no capítulo 1 do presente trabalho aquilo que em SV foi suprimido, visando a, inclusive, tornar esta dissertação apta a reproduzir os argumentos de Dworkin à sua melhor luz, o que significa fazer menção às duas estratégias de reconciliação quando necessário. Dessa forma, este capítulo ainda reforça que a defesa da concepção de justiça do autor é encontrada em FLE, e a hipótese anunciada estaria incompleta caso buscasse voltar seu foco apenas ao capítulo 6 de SV.

Dizer que o objetivo deste capítulo é explicar a concepção de ética de Dworkin também significa dizer que a concepção rival – o modelo de impacto – será explorada. Como será observado no decorrer da discussão, o autor apresenta essas duas concepções como modelos de valor crítico, e define o que entende pelo modelo de desafio, em contraste com a forma com que o modelo de impacto responde a certos enigmas (*puzzles*) ético-filosóficos. Isso justifica o título que ele escolheu dar a essa parte de FLE. Cabe adiantar, também, que Dworkin introduz toda essa discussão afirmando não considerar os detalhes, mas a *ideia* de uma boa vida e, assim, questiona: “que *tipo* de bondade [*goodness*] uma vida boa possui?” (DWORKIN, 1995, p.229, tradução livre).

Tais questões serão exploradas pelas três seções deste capítulo. Cabe, então, detalhar a forma como elas são organizadas: na primeira delas, discute-se a distinção que Dworkin faz entre bem-estar volitivo e bem-estar crítico. Tal distinção prepara o terreno para aquilo que o autor realmente deseja discutir: não o que as pessoas *de fato* desejam, mas aquilo que elas *deveriam* desejar, o que é definido pelo segundo desses dois tipos de bem-estar e tratado na forma de interesses críticos. Na segunda seção, apresenta-se, finalmente, aquilo que Dworkin entende pelos dois modelos de valor crítico explorados por ele: o modelo de impacto e o modelo

⁶⁵ Utilizo *quase* porque em SV Dworkin modifica alguns elementos textuais do artigo e, portanto, eles não são a cópia um do outro. Isso se aplica à seção V, mas principalmente à seção VI, estudada no próximo capítulo.

de desafio. Enquanto o primeiro se preocupa com o produto independente que uma vida é capaz de produzir, o segundo se preocupa com a performance desempenhada pelo indivíduo que a vive. O autor defende o segundo desses modelos, e pretende demonstrar a superioridade de um em relação ao outro ao enfrentar alguns enigmas ético-filosóficos, o que já se mencionou no parágrafo acima. A terceira seção, dessa forma, foca em apresentar tais enigmas e a maneira como Dworkin enxerga a solução fornecida por ambos os modelos. Ao final, são compiladas as características do modelo de desafio que se extraiu desses enigmas, sintetizando-o.

Antes de passar à primeira seção, é necessário que também se faça um esclarecimento metodológico. Já se explicou que esta dissertação se propõe a praticar um esforço estrutural de leitura (MACEDO, 2007) e que, quando necessário, os argumentos serão expostos de maneira topológica e não cronológica. Diferentemente dos capítulos anterior e subsequente, tal metodologia será pouco empregada no presente capítulo, pois se entende que a ordem em que as ideias são expostas por Dworkin é, também, aquela que faz mais sentido para os objetivos anunciados para as próximas seções. Isso porque, à medida que os enigmas vão aparecendo, percebe-se que se constrói um repertório necessário ao entendimento dos questionamentos, e um não pode ser corretamente entendido sem que o anterior tenha sido explicado. Há uma exceção quanto à forma como eles são introduzidos, pois o autor os apresenta separadamente de suas respostas e, aqui, eles são anunciados e respondidos logo em seguida. Isso ajuda a não perder de vista os questionamentos que os enigmas oferecem. Oportunamente, adiciona-se também a análise da literatura secundária quanto ao tema. Dito tudo isso, explora-se agora a distinção entre o bem-estar volitivo e o bem-estar crítico.

2.1. Bem-estar volitivo e bem-estar crítico

Retomando o que foi mencionado pela introdução ao capítulo, a questão que preocupa Dworkin na parte V de FLE é “que *tipo* de bondade [*goodness*] uma vida boa possui?” (DWORKIN, 1995, p. 229, tradução livre)⁶⁶. Segundo o autor, para responder a esse tipo de questionamento, é necessário rechaçar uma ideia utilitarista de que devemos reduzir os elementos do bem-estar a um único denominador comum. Deve-se aceitar, pelo contrário, que a ideia de bem estar é complexa e possui uma estrutura definida (DWORKIN, 1995, p.230).

⁶⁶ No original: “*what kind of goodness does a good life have?*” (DWORKIN, 1995, p.229) (destaque do autor).

Para esboçar essa estrutura, Dworkin faz uma distinção entre (i) bem-estar volitivo e (ii) bem-estar crítico: enquanto o primeiro é aprimorado (*improved*) apenas quando alguém consegue o que *de fato* deseja, o segundo se aprimora quando alguém consegue aquilo que *deveria* desejar (DWORKIN, 1995, p.230). Dworkin afirma que aquilo que alguém *deve* desejar – mas não necessariamente, *de fato*, deseja – são “conquistas ou experiências que tornariam sua vida pior ao *não* as desejar (DWORKIN, 1995, p.230, tradução livre)⁶⁷ (destaque do autor), e é precisamente sobre isso de que o bem-estar crítico se trata.

Faz parte do primeiro tipo de bem-estar, o bem-estar volitivo, por exemplo, a vontade de evitar uma ida ao dentista ou a de conseguir velejar bem. Ele – o bem-estar volitivo – será satisfeito caso isso ocorra, e não há do que se envergonhar em sofrer com um tratamento odontológico ou caso o desejo de velejar bem não seja atingido: a vida não será pior por isso (DWORKIN, 1995, p.230). Há, no entanto, uma outra classe de experiências. Dworkin cita como exemplo uma relação íntima com os filhos ou o êxito no trabalho. Caso nunca se entenda a importância desse tipo de acontecimento, afirma o autor, a vida será, de fato, pior: “[...] não acho que ter intimidade com meus filhos seja importante apenas porque eu realmente quero isso; pelo contrário, eu quero porque acredito que uma vida sem esses relacionamentos é uma vida pior”⁶⁸ (DWORKIN, 1995, p.231, tradução livre)⁶⁹.

Tal distinção poderia sugerir uma maneira de apresentar um sentido de bem-estar que considere todos os aspectos possíveis daquilo que as pessoas podem e devem ou não desejar. Entretanto, Dworkin defende que esse não é um caminho adequado, pois qualquer “padrão bem-estarista” apontará novamente para a mesma distinção: se a pergunta for aquilo que se deve desejar para atingir uma boa vida, deve-se recorrer aos interesses críticos, mas, se a pergunta for o que se deve fazer para atingir o que *de fato* se deseja, deve-se recorrer aos interesses volitivos. Caso ambas as categorias entrem em conflito, não há um conceito de terceira ordem quanto ao bem-estar que ajudará a resolvê-lo. Para se levar uma boa vida, deve-se seguir os interesses críticos, e não há outra maneira de realizar isso (DWORKIN, 1995, p. 232):

⁶⁷ No original: “*achievements or experiences that it would make his life a worse one not to want*” (DWORKIN, 1995, p.230) (destaque do autor).

⁶⁸ Do fato que essas são duas categorias distintas, não se segue que o bem-estar volitivo e o bem-estar crítico não se relacionam. Na verdade, Dworkin defende que este normalmente segue o caminho daquele, e vice-versa. Isso porque, por um lado, faz parte dos interesses críticos ter os interesses volitivos bem sucedidos e, por outro, se deseja de forma volitiva, no geral, “o que se pensa que está em seus interesses críticos” (DWORKIN, 1995, p.231-232).

⁶⁹ No original: “*I do not think that having a close relationship with my children is important just because I happen to want it; on the contrary, I want it because I believe a life without such relationships is a worse one* (DWORKIN, 1995, p.231).

Partirei agora da suposição de que nosso projeto de encontrar uma ética liberal que sirva de fundamento para a política liberal deve se concentrar no bem-estar crítico, não volitivo. Precisamos de uma descrição adequada de quais são os interesses críticos das pessoas, uma descrição que mostre por que as pessoas que os aceitam e se preocupam com o seu próprio bem-estar crítico e o de outras pessoas irão naturalmente deslizar para alguma forma de política e prática liberal (DWORKIN, 1995, p.233, tradução livre) ⁷⁰.

Portanto, o interesse do autor reside na análise do bem-estar crítico das pessoas. Não se busca questionar como aquilo que as pessoas querem de forma volitiva em suas vidas impacta em uma concepção de justiça. O que importa, na verdade, é apenas o que as pessoas *deveriam* desejar para que suas vidas sejam realmente melhores, ou seja, trata-se de uma análise sobre um âmbito normativo da ética. No trecho citado acima, Dworkin explica justamente que é a partir dessa descrição que se encontra os tipos de interesses que uma pessoa deve ter para, naturalmente, defender uma teoria política que os reflita. É com esse movimento que ele pretende reconciliar as perspectivas pessoal e política, integrando ética à moral, e, também por isso, defende-se nesta dissertação a importância de FLE.

Antes de prosseguir com seu projeto, Dworkin faz uma importante observação: se ele parte de nossos interesses críticos, e não volitivos, é intuitivo o questionamento sobre como haverá motivação para que liberais políticos adotem sua teoria. Nesse sentido, o autor afirma que “os princípios políticos são normativos da mesma maneira que são os interesses críticos: uns definem a comunidade política que deveríamos ter, os outros, como deveríamos viver nela. Nossa busca de fundamento é, portanto, uma busca por integridade normativa” (DWORKIN, 1995, p. 233, tradução livre)⁷¹. É o que explica Lilian Furquim, em *O liberalismo Abrangente de Ronald Dworkin* (2010):

Para encontrarmos uma ética liberal como fundamento para a política devemos nos concentrar no bem-estar crítico e precisamos, portanto, de uma descrição de como as pessoas partem de seu próprio bem-estar para a política

⁷⁰ No original: “*I shall from this point on assume that our project of finding a liberal ethics as a foundation for liberal politics must concentrate on critical as distinct from volitional well-being. We need an account of what people’s critical interests are that will show why people who accept that account and care about their own and other people’s critical well-being will be led naturally toward some form of liberal polity and practice* (DWORKIN, 1995, p.233).

⁷¹ No original: “*Political principles are normative in the way critical interests are: one defines the political Community we should have, the other how we should live in it. Our search for foundations is therefore a search for normative integrity* (DWORKIN, 1995, p.233).

na sua forma liberal. A razão é que os princípios políticos são normativos como os interesses críticos. Queremos saber, afirma Dworkin, se aqueles que levam a sério seus interesses críticos seriam motivados a adotar a perspectiva política liberal. Os modelos de valor ético são interpretações da experiência ética e formas de organizar nossas intuições éticas, mas nos ajudarão a responder alguns dos quebra-cabeças que surgem em torno do caráter da ética (FURQUIM, 2010, p.113).⁷²

Apresentados os conceitos de bem-estar volitivo e de bem-estar crítico, e também o fato de que o projeto dworkiniano é pautado sobre os interesses críticos, pode-se apresentar os dois modelos de valor que ajudam a interpretar a experiência ética e a responder certos questionamentos éticos-filosóficos. É o que se faz a partir da próxima seção.

2.2. Dois Modelos de Valor Crítico: o modelo de desafio e o modelo de impacto

Dworkin define o bem-estar crítico para introduzir dois diferentes modelos de valor crítico. Segundo o autor, as respostas a certos enigmas filosóficos, que serão expostos na próxima seção, surgem de diferentes instintos e impulsos que dizem respeito à forma de “conceber a origem e a natureza do valor que uma vida pode ter para a pessoa de cuja vida se trata” (DWORKIN, 1995, p.240, tradução livre). Dworkin apresenta esses dois modelos, já citados pela introdução, da seguinte forma:

O primeiro desses modelos, que chamarei de *modelo de impacto*, sustenta que o valor de uma boa vida consiste em seu produto final, isto é, em suas consequências para o resto do mundo. O segundo, que chamarei de *modelo de desafio*, afirma que o valor de uma boa vida reside no valor inerente a uma vida habilmente conduzida [*in the inherent value of a skillful performance of living*]⁷³(DWORKIN, 1995, p.240-241, tradução livre)⁷⁴ (destaque nosso).

⁷² A autora utiliza o termo “quebra-cabeça” para se referir aos *puzzles* apresentados por Dworkin, que também é o que se optou na tradução para espanhol (Ética Privada e Igualitarismo Político [1993]). Opto por usar “enigmas”.

⁷³ Adicionei entre chaves o original em inglês: “*in the inherent value of a skillful performance of living*”.

⁷⁴ No original: “*The first of these models, which I call the model of impact, holds that the value of a good life consists in its product, that is, in its consequences for the rest of the world. The second, which I call the model of challenge, argues that the value of a good life lies in the inherent value of a skillful performance of living*” (DWORKIN, 1995, p.240-241).

A distinção entre os dois modelos é de importância ímpar para entender os fundamentos da igualdade liberal. Segundo Dworkin, é mediante a análise do (i) modelo de impacto e do (ii) modelo de desafio que se encontra a “chave para a ética liberal”, sendo esta uma ética que aceita o último desses dois modelos (DWORKIN, 1995, p.241, tradução livre), como o autor pretende demonstrar. Não obstante, antes de desenvolver o argumento a favor do modelo de desafio, ele ainda ressalta que ambos os modelos são interpretações da experiência ética, como citado anteriormente: são “tentativas de organizar em uma perspectiva coerente as convicções ou intuições de visão ética que a maioria de nós tem” (DWORKIN, 1995, p.242, tradução livre). Leonardo Rosa, em *O liberalismo igualitário de Ronald Dworkin* (2014), explica que “isto significa que os modelos oferecem solução a problemas internos à ética, e não a questões externas ao esforço de encontrar valor na vida” (ROSA, 2014, p.104) e, também, que “os modelos são *formais*, o que significa que não são exaustivos quanto às questões éticas, ou seja, indivíduos com diferentes convicções podem igualmente aderir a este ou àquele modelo” (ROSA, 2014, p. 104).

Isso posto, passa-se a definir de forma mais detalhada, primeiramente, o modelo de impacto. Nas palavras de Dworkin, tal modelo entende que “o impacto da vida de uma pessoa é a diferença que sua vida faz no valor objetivo do mundo” (DWORKIN, 1995, p.242, tradução livre)⁷⁵. Para melhor entendê-lo, pode-se citar que, a partir dele, observamos o que grandes personagens como Mozart, Alexander Fleming e Martin Luther King construíram em suas vidas. Assim, para o modelo de impacto, a métrica de sucesso, no sentido crítico do valor, reside nas consequências de seus atos para o restante do mundo (DWORKIN, 1995, p.242). Não se vive melhor porque há algo de intrinsecamente bom em viver de determinada maneira, mas porque um modo de vida tem consequências maiores e melhores do que os outros (DWORKIN, 1995, p.242). Isso não significa que o modelo de impacto privilegia, objetivamente, certo tipo pré-definido de vida, mas que ele:

“[...] combina as opiniões que as pessoas têm sobre o valor crítico de suas vidas ou das vidas dos outros com quaisquer opiniões que elas têm sobre o valor objetivo em estados do mundo [...] O modelo está vinculado não por tipo, mas pela métrica de valor ético com valor consequente. Se penso que a obra de um artista, considerada como um todo, é maior do que a arte de outro, então devo pensar que a vida do primeiro é uma vida de grandeza muito maior,

⁷⁵ No original: “*The impact of a person’s life is the difference his life makes to the objective value of the world*” (DWORKIN, 1995, p.242).

pelo menos na medida em que sua arte dá valor para suas vidas” (DWORKIN, 1995, p.243, tradução livre)⁷⁶.

No entanto, da forma como Dworkin definiu os interesses críticos, certas noções éticas ordinárias podem parecer inúteis ao modelo de impacto. O autor mencionou que considera criticamente valioso, por exemplo, cultivar uma relação íntima com os filhos ou a obtenção de conhecimento. Mas, de forma geral, não há um impacto direto disso no mundo. Para ele, o tipo de ambição que está por trás desses objetivos éticos não faz sentido no léxico do impacto (DWORKIN, 1995, p.243-244). Assim, a partir desse tipo de modelo, restringe-se o valor ético, sustentando-se que uma vida só é valorosa a depender de seu impacto objetivo no mundo.

Paralelamente, há também o modelo de desafio que, como já adiantado, acredita que um exercício habilmente executado possui valor intrínseco (DWORKIN, 1995, p.244). Esta, como ressalta Dworkin, é uma visão aristotélica acerca do valor. Ao contrário do modelo de impacto, o modelo de desafio:

[...] defende que eventos, conquistas e experiências podem ter valor ético mesmo que não tenham impacto além da vida em que ocorrem. A ideia de que algo habilmente executado tem valor inerente é perfeitamente familiar como uma espécie de valor na vida. [...] O modelo de desafio sustenta que viver uma vida é, em si mesmo, exercer algo que requer habilidade, que a vida é o desafio mais importante e global que enfrentamos e que nossos interesses críticos residem em alcançar os eventos e experiências que dão testemunho significativo de que superamos bem esse desafio (DWORKIN, 1995, p.244, tradução livre)⁷⁷.

Parte de viver bem, à maneira do modelo de desafio, pode ser aprender a tocar, com excelência, uma música de Mozart, por exemplo. Ou mesmo obter conhecimento científico por meio da leitura dos trabalhos de Fleming, sem necessariamente impactar a vida de outras pessoas ao fazer isso. Mas é importante destacar que tais fatores não excluem objetivos que

⁷⁶ No original: “[...] fuses anyone’s opinions he has about objective value in states of the world [...] The model connects not just the type but the metric of ethical value to consequence value. If I think that one artist’s work is, as a whole, much greater than the art of another, then I must think the former’s life a much greater life, at least so far as value is given to the lives of each by their art (DWORKIN, 1995, p.243).

⁷⁷ No original: “it holds that events and achievements and experiences can have ethical value even when they have no impact beyond the life in which they occur [...] The model of challenge holds that living a life is itself a performance that demands skill, that it is the most comprehensive and important challenge we face, and that our critical interests consist in the achievements, events, and experiences that mean that we have met the challenge well (DWORKIN, 1995, p.244).

poderiam ser considerados valiosos pelo modelo de impacto, dado a natureza ecumênica do modelo de desafio. Se a redução da pobreza em escala global parecer uma forma de viver bem, isso também terá valor crítico (DWORKIN, 1995, p.245).

É justamente sua natureza ecumênica que pode fazer com que o modelo de desafio pareça demasiadamente vazio e pouco informativo. No entanto, argumenta Dworkin, o que o modelo de desafio faz é, assim como o modelo de impacto, assumir que temos convicções sobre como viver. Ocorre que, ao contrário desse último, ele “não as julga, mas declara que entenderemos melhor nossas vidas éticas se as olharmos da maneira que ele recomenda, como opiniões sobre a hábil realização de uma tarefa autoimposta, e não como opiniões sobre como podemos mudar o mundo para melhor” (DWORKIN, 1995, p. 245, tradução livre)⁷⁸. Com isso, Dworkin também não quer dizer que uma vida só será boa se ela for cheia de desafios, ou que quanto mais difíceis forem esses desafios, melhor serão as vidas que os aceitaram. Na verdade, ele defende que a tese exposta é, novamente, apenas formal: não vincula o valor ético ao valor independente de um produto, mas ao valor de um uma performance (DWORKIN, 1995, p.246).

Rosa explica que, dessa forma, o modelo de desafio “tem lugar para convicções adverbiais, isto é, convicções de que o importante é como a vida é vivida [...], e não somente sobre as suas consequências” (ROSA, 2014, p.104). E, ao contrário deste, o modelo de impacto negligenciaria importantes intuições éticas, como a aquisição de conhecimento que não necessariamente impactará o mundo (e.g., o estudo de uma música ou a obtenção de conhecimento sobre arte). Por isso, como interpretação da experiência ética, o modelo de desafio seria superior ao modelo de impacto, na visão de Dworkin (ROSA, 2014, p.104). No mesmo sentido, Mulhall e Swifit exploram a intenção do autor, e o porquê de ele desenvolver esses dois modelos:

Dworkin acredita que o modelo de desafio se encaixa melhor com nossas intuições comuns sobre o valor ético, e que uma ética liberal (e, portanto, uma visão liberal da política) tem uma reivindicação séria sobre nós porque dá ao modelo de desafio proeminência apropriada em sua concepção do que é viver bem. A primeira etapa de seu argumento filosófico ou metafísico é, portanto, demonstrar que, ao contrário de seus rivais - em particular, o modelo de impacto, que sustenta que o valor de uma boa vida consiste em seu produto, suas consequências para o mundo - o modelo de desafio pode explicar nossas intuições centrais sobre valor, não tem implicações contraintuitivas sérias e pode resolver uma série de problemas fundamentais ou preocupações que a

⁷⁸ No original: “*it does not judge these but tells us that we will understand our ethical life better if we see them in the way it recommends, as opinions about the skillful performance of an important self-assignment, rather than just as opinions about how we can change the world for the better* (DWORKIN, 1995, p.245).

maioria das pessoas tem sobre a natureza da ética (MULHALL; SWIFT, 1996, p.284, tradução livre)⁷⁹.

Isso demonstra como o estudo desses dois modelos está relacionado à discussão do capítulo anterior. É detalhando o modelo de desafio – e colocando-o frente a questionamentos éticos que possuem implicação prática – que Dworkin pretende provar que é possível construir uma concepção política liberal que seja extraída de perspectivas pessoais. Apresentados os dois modelos de valor crítico, o autor passa, então, a testá-los frente a tais enigmas de cunho ético-filosófico. Cada uma dessas formas de enxergar o valor crítico de uma boa vida – pelo impacto ou pelo desafio – responde de diferentes maneiras a questões complexas sobre a boa vida, que influenciam na construção de uma concepção de justiça. Passa-se, agora, a analisá-las.

2.3. O modelo de impacto e o modelo de desafio frente a cinco enigmas (*puzzles*) ético-filosóficos

Adiante, e como mencionado anteriormente, Dworkin apresenta uma série de preocupações e de questionamentos filosóficos que possuem natureza ética, visando a tornar mais evidente o quão importante é a ideia de interesse crítico e a escolha por um dos modelos citados. Tais enigmas questionam (a) o significado da vida; (b) a natureza transcendente ou indexada do valor crítico; (c) a relação entre ética e moralidade; (d) a concepção aditiva ou constitutiva do valor; e (e) a relação entre ética e comunidade. Eles serão apresentados a seguir, e a maneira pela qual o modelo de desafio os responde possui uma influência significativa quanto à ideia de formular uma perspectiva política contínua à perspectiva pessoal. Caso o leitor esteja familiarizado com teses como a da igualdade de recursos, irá perceber, desde logo, como as respostas a esses enigmas ajudam a tornar clara a relação que o modelo de desafio possui com teoria política dworkiniana. Passa-se agora a apresentá-los.

⁷⁹ No original: “Dworkin believes that the challenge model fits best with our ordinary intuitions about ethical value, and that a liberal ethics (and so a liberal view of politics) has a serious claim on us because it gives the challenge model appropriate prominence in its conception of what it is to live well. The first stage of his philosophical or metaphysical argument is therefore to demonstrate that, unlike its rivals - in particular, the impact model, which holds that the value of a good life consists in its product, its consequences for the world - the challenge model can account for our central intuitions about value, has no serious counter-intuitive implications, and can resolve a number of fundamental problems or worries most people have about the nature of ethics” (MULHALL; SWIFT, 1996, p.284).

A. O primeiro deles, também chamado de “o problema do silêncio da noite”, é uma reflexão sobre o significado da vida. Além de se importar com o questionamento sobre o quão desfrutável uma vida pode ser, pessoas com esse tipo de preocupação também refletem acerca da importância do questionamento em si, dadas a “finitude e a imensidão” do universo. O mundo no qual vivemos, e a maneira como vivemos nele, nossa cultura e nossos costumes podem, a qualquer momento, deixar de existir, nos lembra Dworkin. Por isso, ele pergunta “como podemos reconciliar essas duas ideias: que a vida é nada e como nós a vivemos é tudo?” (DWORKIN, 1995, p.235, tradução livre).

O modelo de impacto e o modelo de desafio respondem a esse enigma de formas distintas. O primeiro deles, segundo Dworkin, não possui uma resposta óbvia, pois mesmo a maior contribuição possível de qualquer ser humano será minúscula frente à imensidão do universo. Uma resposta distinta só será possível se o modelo recorrer a alguma teoria de valor independente. Isso pode ser feito, por exemplo, colocando o valor estético, como o fornecido pela arte, acima de qualquer outro, ou valendo-se de algum antropocentrismo teológico que extraia algum valor objetivo da figura de um Deus. Outra hipótese se daria, também, por meio de um antropomorfismo hedonista, que, ao modo utilitarista, condicionaria a vida a uma grande busca pelo prazer. Por sua vez, o modelo de desafio esboça sua resposta ao enigma do significado:

[...] negando que o valor ético tenha - ou seja capaz de admitir - valor impessoal. Pois o valor de uma conquista, como exercício de habilidade diante de um desafio, é, em si, completo de uma forma que *não depende* de nada que possamos chamar de valor objetivo ou valor para todos [...] Essa resposta não supera a objeção de que nada do que os seres humanos podem fazer é importante quando comparado ao infinito, pois, por outro lado, o modelo de impacto tenta fazê-lo imaginando teorias que dão significado às realizações humanas. Ele simplesmente coloca a objeção de lado como baseada em uma concepção errônea do tipo de valor que o valor ético é (DWORKIN, 1995, p.247, tradução livre)⁸⁰ (destaque nosso).

⁸⁰ No original: “*by denying that ethical value has or is meant to have impersonal value. For the value of a performance, as an exercise of skill in the face of a challenge, is complete in itself in a way that does not depend on anything we might call objective value or value to everyone [...] This response does not overcome the objection that nothing human beings can do is important in the ace of infinity, as the model of impact tries to do by imagining theories of transcendent human achievement. It simply sets the objection aside as based on a misconceptions of the kind of value ethical value is*” (DWORKIN, 1995, p.247).

Isso significa que, “no modelo de desafio, o valor ético não depende de nenhum valor objetivo pessoal ou coletivo” (FURQUIM, 2010, p.115), o que evita que tal modelo restrinja o valor da vida apenas a grandes gênios das artes ou do esporte, ou mesmo a devotos religiosos. O valor está, na verdade, no desempenho hábil frente a um desafio que enfrente as circunstâncias corretas. Essa posição, tomada pelo modelo de desafio, já sugere uma concepção de ética que seja neutra em um certo sentido, pois não aponta substantivamente para uma ou para outra experiência como aquela que deve ser experimentada. Diferentes noções de vida boa podem ser aceitas, porque não se define previamente algo que, por impactar mais ao mundo, *deve* ser seguido.

B. O segundo enigma questiona se o valor crítico é transcendente ou indexado: os componentes de uma boa vida são sempre, e em todos os lugares, os mesmos, ou estão relacionados à cultura, à habilidade, aos recursos etc.? Caso se argumente pela primeira dessas hipóteses, entende-se que o valor crítico é transcendental, e, caso se argumente pela segunda delas, entende-se que é indexado (DWORKIN, 1995, p.235). Para o modelo de impacto, não pode ser verossímil que um valor objetivo dependa de uma imbricação espacial ou temporal. Ele defende, na realidade, que o valor ético deve transcender a todas essas questões. Dessa forma, a pergunta será sempre sobre “quanto valor objetivo e atemporal, de acordo com a teoria correta do valor independente, essa vida adicionou ao estoque [de valor] do mundo?” (DWORKIN, 1995, p.250, tradução adaptada)⁸¹.

O modelo de desafio, por sua vez, entende que o valor ético é mais indexado do que transcendente. Uma defesa da transcendentalidade do valor, por meio do desafio, seria sempre superficial. Por isso, o modelo que fundamenta uma ética liberal e que julga o valor da vida como uma performance entende que viver bem também é viver de forma sensível às circunstâncias (DWORKIN, 1995, p.250). Não obstante, o autor explica também que o modelo de desafio não apresenta uma resposta correta sobre o que é uma vida substancialmente boa para qualquer pessoa em particular e em qualquer circunstância. Na verdade, ele apenas destaca que esse é um problema que “requer uma resposta pessoal ao caráter inteiramente particular de uma situação, não a aplicação a essa situação de um ideal de vida atemporal” (DWORKIN,

⁸¹ Adicionei, entre chaves, “[de valor]”, para facilitar o entendimento quanto à posição do modelo de impacto. No original: “*How Much objective and timeless value, on the right theory of independent value, has he added to the world’s stock?*” (DWORKIN, 1995, p.250).

1995, p.253, tradução livre). Furquim explica que a forma como Dworkin escolhe tornar mais didática essa diferença é por meio de um exemplo que utiliza a arte⁸²:

O autor usa a arte para nos explicar melhor essa relação. A arte não tem um valor artístico em todas as épocas, não existe apenas uma forma de criá-la. Para o valor da vida seria a mesma coisa. Uma vida pode ter valor numa época, num determinado contexto. Outra razão para pensarmos que o valor ético é indexado é que os parâmetros que enfrentamos na vida, sejam eles legais, culturais, variam com o tempo, e por isso, o nosso desafio pode se tornar maior ou menor em virtude dessas mudanças (FURQUIM, 2010, p.116)

Além do mais, a distinção entre um modelo transcendental e um modelo indexado traz consigo importantes considerações quanto a parâmetros (*parameters*) e limitações (*limitations*) de uma boa vida, que são diferentes tipos de circunstâncias que uma vida pode ter. O primeiro tipo de circunstância, os parâmetros, diz respeito aos recursos, regras, desejos etc., que são utilizados como forma de guiar a vida, já o segundo tipo, as limitações, trata daquilo que dificulta ou impede que alguém consiga cumprir com algum objetivo (FURQUIM, 2010, p.217). Os primeiros contribuem para a experiência ética como um todo e, especificamente, para a identificação do desafio de viver, enquanto os segundos trazem obstáculos, ainda que refletir sobre eles também seja importante para a identificação do desafio correto.

Isto é, para o modelo de impacto, que é transcendental, as circunstâncias da vida de uma pessoa, como riqueza, talento, personalidade etc., serão sempre limitações de sua qualidade de vida. De outro modo, caso se opte por uma concepção indexada do valor, como no modelo de desafio, algumas circunstâncias serão sempre parâmetros que ajudam a apontar o que, para certa pessoa, significa o exercício de viver bem (DWORKIN, 1995, p.253-254). Isso porque, tal exercício “inclui definir o que o desafio de viver, propriamente dito, é” (DWORKIN, 1995, p.254, tradução livre). Dworkin está partindo da pressuposição de que:

[...] se eu não acredito que a ética é transcendental – se eu não acredito que um tipo de vida seria o melhor para todos os seres humanos que já viveram – então tenho que considerar *alguns* dos fatos que tornam minha situação diferente da de outros seres humanos, como parâmetros e não como limitações. Meus laços biológicos, sociais e nacionais - aqueles que vêm desde

⁸² A analogia com a arte aparece com certa frequência nos trabalhos de Dworkin, o que não é diferente quanto às obras que tratam de ética e de justiça. No capítulo quatro, será reproduzido o argumento quanto ao “valor do produto”, que também é utilizado em outro momento no artigo FLE.

o nascimento para mim, ou aqueles nos quais fui introduzido, não aqueles que escolhi - parecem candidatos óbvios para mim, embora possam não ser para outros. O fato de eu ser membro da comunidade política americana não é uma limitação à minha capacidade de viver uma vida boa que eu possa descrever independentemente desse vínculo. Em vez disso, estabelece uma condição de uma boa vida para mim: uma vida adequada para alguém cuja situação inclua esse vínculo (DWORKIN, 1995, p.255, tradução livre)⁸³ (destaque do autor).

Ressalta-se, aqui, que os parâmetros “descrevem as condições para o sucesso de um exercício” (DWORKIN, 1995, p.257, tradução livre). Ao fazer esse tipo de reflexão quanto às convicções éticas, percebe-se que muitos desses parâmetros são normativos, e as pessoas passam a pensar não na situação em que estão, mas na que deveriam estar. Não seria a capacidade de responder às circunstâncias que faria suas vidas ir, de alguma forma, mal, mas o fato de que essas circunstâncias são inadequadas. E, nesse sentido, vários padrões éticos seriam normativos, uma vez que “definem o desafio que as pessoas devem enfrentar no sentido eticamente normativo de que uma vida que não permitisse esse desafio seria, por isso mesmo, uma vida pior” (DWORKIN, 1995, p.256, tradução livre)⁸⁴. De fato, Mulhall e Swifit explicam que “se o argumento anterior estiver correto e o valor ético não for transcendente, algumas das circunstâncias de uma pessoa devem ser parâmetros. Caso contrário, ela não teria ideia de qual é realmente o desafio de sua vida” (MULHALL; SWIFIT, 1996, p.286, tradução livre)⁸⁵. Essas são afirmações importantes, pois preparam, indiretamente, parte do argumento da igualdade de recursos em Dworkin, como será trabalhado posteriormente.

O autor adiciona, ainda, a distinção entre parâmetros (i) duros (*hard*) e (ii) brandos⁸⁶ (*soft*): os primeiros, estabelecem condições essenciais a uma boa vida, e a falência desse tipo de parâmetro condiciona o exercício de viver bem ao fracasso; os segundos, por sua vez, constituem modelos para uma boa execução, e sua violação não aniquila a possibilidade de viver bem, mas reduz o valor desse exercício. É possível que os últimos, os parâmetros brandos,

⁸³ No original: “If I do not think ethics transcendent – if I do not think one life would be the greatest for all human beings who will ever have lived, then I must treat **some** of the facts that distinguish my situation from that of other human beings as parameters rather than limitations. My biological, social, and national associations, those I was born or fell into, not those I chose, seem obvious candidates to me, though they may not to others. The fact that I am a member of the American political community is not a limitation on my ability to lead a good life I could describe in isolation from that connection. It rather states a condition of a good life for me: it is a life appropriate to someone whose situation includes that connections” (DWORKIN, 1995, p.255).

⁸⁴ No original: “They define the challenge that people should face in the **ethically** normative sense that a life not permitted that challenge is for that very reason a worse one (DWORKIN, 1995, p.256).

⁸⁵ No original: “If the previous argument is right, and ethical value is not transcendent, then some of a person's circumstances must be parameters. Otherwise, she would have no idea what the challenge of her life actually is [...]” (MULHALL; SWIFIT, 1996, p.286).

⁸⁶ Para as traduções de *hard* e *soft* sigo a opção da tradução brasileira de Virtude Soberana (2005), que é a mesma escolhida por Furquim. Também poderia ser traduzido para “rígidos” e “flexíveis”, respectivamente.

sejam imperfeitos, desde que recompensados pelo sucesso em outros modelos de uma boa performance do exercício de viver (DWORKIN, 1995, p.257). Dworkin afirma que a questão se dá como na avaliação de um esportista que compete na ginástica olímpica: um desvio no movimento diminui sua nota final, mas não necessariamente fará com que ele tire zero. Essa distinção é importante porque, como lembra Dworkin, para a maioria das pessoas, são os parâmetros brandos que definem o sucesso na vida. Ocorre que, em muitos casos, tais parâmetros podem gerar conflitos e dilemas, aceitando algum tipo de parâmetro enquanto rejeita outro. Para o autor, é o modelo de desafio quem lida melhor com todos esses dilemas, pois não torna a vida fadada ao fracasso caso algum parâmetro não possa ser satisfeito (DWORKIN, 1995, p.257-258).

C. Dworkin discute também o enigma da relação entre ética e moralidade. Trata-se de um clássico problema de Platão, o qual questiona o vínculo entre o interesse próprio e a moral. O autor não está interessado em discutir a relação entre interesses volitivos e a moralidade, pois essas são duas categorias distintas e que muitas vezes entram em conflito⁸⁷. O que, de fato, lhe interessa é quando se considera interesses próprios no sentido crítico. Nesse ponto, pode-se defender três concepções: (i) viver bem e viver de forma justa são totalmente independentes; (ii) viver bem demanda viver de forma justa, mas não somente isso; (iii) para se viver bem, necessariamente deve-se viver de forma justa, e disso se segue que ética e justiça nunca entram em conflito. Essa terceira concepção é uma reprodução do ponto de vista do próprio Platão.

Quanto a essa discussão, Dworkin nos lembra, primeiramente, que os interesses críticos são normativos – os interesses que se *deveria* ter – e, por isso, “seria estranho pensar que deveriam entrar em conflito com outra exigência normativa” (DWORKIN, 1995, p.236, tradução livre) como aquelas impostas pela moralidade. Há, no entanto, uma forma de tornar esse enigma mais preciso, dividindo-o em duas diferentes questões: (i) “como sua própria conduta injusta afeta o valor crítico da vida de alguém?” (DWORKIN, 1995, p.258, tradução livre) e (ii) “como a injustiça, por parte dos outros, ou uma situação injusta – viver em uma comunidade onde recursos são distribuídos injustamente, por exemplo – afetam você?” (DWORKIN, 1995, p.258, tradução livre)⁸⁸. O enigma passado – sobre o caráter transcendental ou indexado do valor – adiantou brevemente a resposta a essas questões. Nele, concluiu-se que

⁸⁷ Dworkin menciona que podemos conseguir o que volitivamente desejamos por meio da chantagem ou do roubo, por exemplo (DWORKIN, 1995, p.235).

⁸⁸ As duas últimas citações foram retiradas e traduzidas da integralidade do trecho: “*can someone lead a better life in virtue of Injustice? I want now to distinguish two versions of that question. How is the critical value of someone’s life affected by his own unjust behavior? How is it affected by the injustice of others or by an unjust situation, by living in a community in which resources are unjustly distributed, for example*”? (DWORKIN, 1995, p.258).

os desafios podem ser diferentes a depender das circunstâncias (que se referem a parâmetros e a limitações) e, caso se aceite o modelo de desafio, a justiça também passa a ser um parâmetro normativo brando. Uma vez que, ao analisar certas circunstâncias, passa-se a pensar na situação em que se *deveria* estar, atribui-se um padrão normativo de justiça para que também se possa encontrar o desafio correto.

Mas, voltando às duas questões mencionadas acima, Dworkin explica que, quanto à primeira, não há apenas uma resposta – ou não há resposta alguma – por parte do modelo de impacto. Na verdade, ele pode se adequar às três diferentes alternativas supracitadas. Isso vai depender apenas do que se interpreta como sendo uma vida que impacta positivamente ao mundo. Disso, não se segue que ele não se posiciona quanto à segunda questão: o modelo de impacto entende que “a injustiça de terceiros, como tal, não pode fazer diferença para a ética” (DWORKIN, 1995, p.258, tradução livre). Mesmo uma pessoa injustamente rica, de acordo com alguma concepção de justiça, pode causar algum impacto positivo ao mundo, pois a situação injusta em que ela se encontra (muito provavelmente) não foi causada por ela mesmo. Uma pessoa injustamente inserida em um cenário com menos recursos, por outro lado, terá menor capacidade de gerar impacto positivo do que alguém com muito dinheiro, mas não é a injustiça, em si, que fará com que ela pouco impacte ao mundo, e sim os poucos recursos que ela tem. Ainda que se assumisse alguma outra concepção de justiça, passando a considerar aquela determinada quantidade de recursos como sendo justa, o impacto que tal pessoa causaria no mundo seria o mesmo, e sua vida não seria melhor por conta do que se considera justo ou injusto (DWORKIN, 1995, p.258-259).

Por outro lado, o modelo de desafio lida com o enigma da relação entre ética e moralidade de uma forma diametralmente oposta. Como já citado anteriormente, esse modelo aceita que certas circunstâncias da vida de uma pessoa contem como parâmetros éticos normativos. Mais uma vez, para Dworkin, dificilmente não se deve apontar a própria justiça como um dos parâmetros normativos que compõem o modelo de desafio:

Certamente os recursos devem figurar de alguma forma como parâmetros, pois não podemos descrever o desafio de viver bem sem fazer algumas suposições sobre os recursos que uma vida deveria ter à sua disposição para ser considerada uma vida boa. Os recursos não podem contar apenas como limitações, porque não faz sentido conceber a melhor vida possível abstraindo-se de suas circunstâncias econômicas. Portanto, temos que encontrar uma descrição adequada de como os recursos entram na ética como parâmetros da boa vida, e acho que não temos escolha a não ser trazer a justiça a essa história estipulando que uma boa vida é uma vida adequada às

circunstâncias em que os recursos são distribuídos com justiça (DWORKIN, 1995, p.259, tradução livre)⁸⁹.

Isso seria uma resposta, portanto, à primeira questão colocada. O modelo de desafio entende, dessa forma, que viver bem inclui a autoatribuição de desafios, levando à estipulação de quais são os parâmetros ideais de recursos corretos para que se possa cumpri-los. Disso, segue-se que convicções normativas sobre a maneira ideal de se alocar recursos afetam, também, a autoatribuição dos desafios corretos para se ter uma vida boa⁹⁰. Ter uma vida boa, para o modelo de desafio, é responder habilmente ao desafio adequado, bem como uma vida que não enfrenta o desafio que deveria enfrentar, será uma vida pior:

Isso explica por que a injustiça, por si só, é ruim para as pessoas. Alguém a quem é negado seu quinhão vive uma vida pior precisamente por esse motivo; ele vive uma vida pior do que teria vivido com a mesma quantidade absoluta de recursos em, digamos, uma idade mais pobre, quando ninguém teria mais do que ele. Não quero dizer, é claro, que o valor absoluto ou a qualidade dos recursos disponíveis para uma pessoa não influencie a vida que ela pode levar desde que tenha uma parcela justa dos recursos disponíveis [...] A vida pode ser melhor de várias maneiras, e enfrentar um desafio que vale mais a pena é uma delas. Reconhecer a justiça como parâmetro da ética limita, no entanto, a bondade [*goodness*] de vida que alguns podem viver em quaisquer circunstâncias econômicas dadas [...] Suponho que poderia ter uma vida melhor se as circunstâncias mudassem de forma que uma distribuição justa alocasse mais recursos para mim. Reconhecer a justiça como parâmetro implica negar, ou pelo menos questionar, que eu poderia ter uma vida melhor agora graças a uma distribuição injusta de recursos (DWORKIN, 1995, p.260, tradução livre)⁹¹.

⁸⁹ No original: “*Certainly resources must figure as parameters in some way, because we cannot describe the challenge of living well without making some assumptions about the resources a good life should have available to it. Resources cannot count only as limitations, because we can make no sense of the best possible life abstracting from its economic circumstance altogether. We must therefore find some suitable account of the way in which resources enter ethics as parameters of the good life, and we have, I think, no alternative but to bring justice into that story by stipulating that a good life is a life suitable to circumstances in which resources are justly distributed*” (DWORKIN, 1995, p.259).

⁹⁰ Quanto a isso, Dworkin alerta que poderia ser dito que o ideal seria, primeiro, distribuir *de forma adequada* os recursos das pessoas. Posteriormente, então, elas poderiam decidir que não há problema em se considerar que as circunstâncias *adequadas para se viver bem* possam ser injustas. Mas, no primeiro caso, trata-se de uma afirmação sobre aquilo que é *moralmente* adequado e, no segundo, sobre aquilo que é *eticamente* adequado, e parâmetros normativos são insensíveis a tal distinção (DWORKIN, 1995, p.260).

⁹¹ No original: “*That explains why injustice, just on its own, is bad for people. Someone who is denied what justice entitles him to have leads a worse life just for that reason; he leads a worse life than he would with the same absolute resources in, say, a poorer age when no one has more than he does. I do not mean, of course, that the absolute value or quality of the resources a person commands makes no difference to the life he can lead, so long as he has a just share of whatever there is [...] Lives can be better in different ways, and facing a more valuable challenge is one of them. Recognizing justice as a parameter of ethics does, however, limit the goodness of the life someone can lead in any given economic circumstances [...] Recognizing justice as a parameter denies, or at least*

Tudo isso também é importante pois, como explica Furquim, “reforça que os recursos são meios para se alcançar objetivos que foram definidos pelos indivíduos e não fins em si mesmo” (FURQUIM, 2010, p.118). Na visão de Platão, seria impossível que qualquer pessoa vivesse minimamente melhor se inserida em um contexto de injustiça. Respondendo à segunda questão, então, tem-se que, para Dworkin, tal visão seria absurda se pensada em termos volitivos, mas revela uma boa intuição se considerado que ela trata a justiça como um parâmetro para a boa vida. Seguindo essa intuição, entende-se que não se melhora uma vida criticamente utilizando mais do que uma porção justa de recursos, já que uma vida boa é aquela que responde adequadamente às circunstâncias corretas, e as circunstâncias corretas são circunstâncias justas. No entanto, a posição platônica, como descrita acima, considera que a justiça é um parâmetro duro para viver uma boa vida, e Dworkin considera que o correto é, na verdade, a visão alternativa de que a justiça é um parâmetro brando (DWORKIN, 1995, p.261-262)⁹². Para ele,

A visão alternativa de que a justiça é um padrão brando é menos destrutiva das intuições éticas recalcitrantes. De acordo com essa visão, embora alguém dotado de riqueza injusta não possa ser completamente bem-sucedido em enfrentar o desafio apropriado, que é viver uma vida adequada em uma comunidade justa, sua vida não se torna automaticamente sem valor. Pode ser uma vida muito boa [...] No entanto, isso não será verdade para a maioria das pessoas que têm mais dinheiro do que deveriam. Eles não farão nada tão brilhante ou tão misterioso com o excedente injusto à sua disposição que compensará sua incapacidade de levar uma vida boa em uma comunidade justa. Alguns deles aproveitarão suas vidas mais do que teriam em uma comunidade justa, é claro. Mas isso não significa que suas vidas sejam melhores no sentido crítico (DWORKIN, 1995, p.262, tradução livre)⁹³.

É necessário que, desde logo, se faça um apontamento. Ao discutir a ética em JH, Dworkin recua ligeiramente da posição citada acima. Lá, ele introduz a distinção entre *viver*

calls into questions, that I could have a better life with an unjust share of resources now (DWORKIN, 1995, p.260).

⁹² Mulhall e Swift lembram que “[...] Dworkin acredita que ainda não vimos uma sociedade justa; combinar a afirmação de Platão sobre a relação entre justiça e bem-estar com a visão de Dworkin sobre o que a justiça envolve levaria à infeliz conclusão de que ninguém jamais viveu uma vida de valor (MULHALL; SWIFT, 1996, p.288, tradução livre).

⁹³ No original: “*The alternative view, that justice is a soft parameter, is less destructive of recalcitrant ethical intuitions. On this view, though someone supported by unjust wealth cannot succeed fully in meeting the appropriate challenge, which is to live a life suited to someone in a just Community, his life is nevertheless not automatically worthless. It might be a very good life [...] That will not be true of most people who have more wealth than they should, however. They will do nothing o brilliant or amazing with the surplus over justice that it will compensate for their inability to lead a life good for a just community. Some of them may enjoy their life more than they would in a jut community, of course. But that does not mean that their lives are any better in the critical sense*” (DWORKIN, 1995, p.262).

bem e ter uma *vida boa*, levando mais a sério a possibilidade de alguém ter uma vida boa (o que não necessariamente significa que viverá bem) ainda que em razão da injustiça. No capítulo 4 desta dissertação, será dedicada uma seção para tratar dessa distinção e será demonstrado como ela não tem grandes implicações à defesa da igualdade de recursos. Por ora, observe que o autor faz questão de apontar que uma vida com um excedente injusto de recursos será pior *no sentido crítico*. É óbvio que, para satisfazer interesses volitivos, não há prejuízo em ter mais recursos do que se *deveria* ter. O ponto aqui é avaliar, a partir do modelo de desafio, que tipo de atitude alguém deve ter para que sua vida agregue maior valor crítico, e isso depende de identificar e de aceitar o desafio correto. Tal desafio, necessariamente, deve levar em consideração quais são as circunstâncias adequadas de justiça enquanto parâmetro normativo.

D. O penúltimo enigma ético-filosófico trabalhado por Dworkin questiona se o entendimento acerca do valor crítico deve seguir uma concepção aditiva ou constitutiva de valor. Essa é a questão do *endosso*, e tal enigma parte do pressuposto de que há duas formas de se questionar sobre a vida de alguém: (i) “até que ponto sua vida inclui qualquer experiência, relações ou acontecimentos que consideramos componentes de uma vida boa ou decente” (DWORKIN, 1995, p.237, tradução livre)⁹⁴ e (ii) “até que ponto você *reconhece* quaisquer componentes da boa vida que sua própria vida contém, tendo os procurado, considera-os valiosos e, em suma, *endossa-os* como servindo a seus interesses críticos (DWORKIN, 1995, p.237, tradução adaptada)⁹⁵ (destaque nosso). Rosa explica que tal questão consiste em saber se tais componentes da vida boa “que consideramos valiosos no sentido crítico é dependente do reconhecimento por parte do indivíduo que vive a vida, ou se esse reconhecimento acrescenta ao valor desses aspectos, mas não os condiciona” (ROSA, 2014, p.119). Esse é um enigma mais longo e com algumas implicações que também demandam maior análise.

A primeira concepção, a aditiva, combinaria as duas formas de questionar o enigma, afirmando que se pode julgar uma vida mesmo sem pedir a opinião de quem a viveu. Uma vida continuará sendo boa independentemente se quem a vive reconhece ou não que ela possui os elementos necessários para ser uma boa vida, pois tudo o que uma vida precisa para ser boa são certos componentes pré-definidos, não o reconhecimento de quem a vive (DWORKIN, 1995, p.237). Por outro lado, a segunda concepção, a constitutiva, “sustenta que nenhum componente pode contribuir para o valor da vida de uma pessoa, a menos que seja percebido como tal”

⁹⁴ No original: “*how far his life includes whatever experiences or relationships or events or achievements we count as components of a good or decent life*” (DWORKIN, 1995, p.237).

⁹⁵ No original: “*how far he recognizes whatever components of the good life his own life contains, whether he sought them, regarded them as valuable, in short endorsed them as serving his critical interests* (DWORKIN, 1995, p.237).

(DWORKIN, 1995, p.237, tradução livre)⁹⁶. Disso não se segue que essa é uma visão cética, a qual defende que a resposta para se uma vida é boa ou não depende apenas da opinião da pessoa a quem se perguntou. Na verdade, pela concepção constitutiva, quem quer que responda a essa pergunta, pode estar errado, e ela “apenas nega que algum evento ou conquista possa melhorar a vida de alguém, apesar da opinião contrária da pessoa em questão” (DWORKIN, 1995, p.237, tradução livre)⁹⁷.

Dworkin ressalta que esse enigma faz com que tenhamos que responder se a experiência ética deve ser vista como sendo objetiva ou subjetiva. Partindo da primeira suposição, e pensando de maneira objetiva, entende-se que uma vida não pode ser boa só porque quem a vive a considera como tal. Mas isso desconsideraria o papel que as convicções desempenham na ética. Por outro lado, e de maneira subjetiva, ter uma vida boa seria apenas “uma questão de pensar que a vida é boa”. No entanto, a questão também se afunila, e percebe-se que “eu não posso pensar que minha vida é boa a menos que eu pense que sua bondade [*goodness*] não depende de eu pensar assim” (DWORKIN, 1995, p.263, tradução livre)⁹⁸ (destaque do autor). Dessa forma, tal tema é um “enigma” ético porque certas convicções apontam para soluções distintas: se parece equivocado submeter o valor crítico da vida a um ato subjetivo de endosso, também parece sem sentido enxergar valor numa vida forçada (ROSA, 2010, p.120).

O modelo de impacto e o modelo de desafio, novamente, respondem a esses questionamentos de maneiras bem diferentes. Para o primeiro, o valor ético é independente e, assim, aditivo: independe da opinião de quem viveu a experiência ética. Paralelamente, para o segundo, há uma relação constitutiva entre convicção e valor. O modelo de desafio entende que “a intenção faz parte do exercício”, e, portanto, não é possível que alguém tenha uma vida boa sem reconhecer o que de bom fez nela (DWORKIN, 1995, p.264): ao entendimento do desafio correto, a intenção importa. Além disso, Dworkin deixa claro que essa diferença afeta um problema específico de filosofia política – o da “legitimidade do paternalismo crítico coercitivo” - mas assume que não é fácil esclarecer como a forma distinta que os dois modelos enxergam o valor ético crítico se relaciona a essa questão. É verdade que, por um lado, não é difícil pensar em situações em que o Estado age de forma paternalista em um sentido volitivo. Dworkin cita, por exemplo, que as pessoas são obrigadas a usar cinto de segurança para evitar

⁹⁶ No original: “*argues that no component may even so much as contribute to the value of a person’s life without his endorsement*” (DWORKIN, 1995, p.236).

⁹⁷ No original: “*denies only that some event or achievement can make a person’s life better against his opinion that it does not*” (DWORKIN, 1995, p.237).

⁹⁸ No original: “*I cannot think my life good unless I think that its goodness does **not** depend on my thinking it so*” (DWORKIN, 1995, p.263) (destaque do autor).

algo que elas presumivelmente não desejam (DWORKIN, 1995, p.264-265). Mas o Estado também deve obrigar as pessoas a agir de maneira que elas não querem, visando a melhorar suas vidas, mesmo que acreditem que seria melhor viver de maneira contrária àquela imposta?

O autor explica que o modelo de impacto vê sentido na base teórica do paternalismo crítico: para um uma concepção do modelo de impacto que funda o valor objetivo em alguma espécie de teologia, por exemplo, pode fazer sentido forçar outras pessoas a orar para agradar a algum deus (DWORKIN, 1995, p.265). Já, por parte do modelo de desafio, há uma desconfiança quanto a esse tipo de paternalismo, uma vez que este rejeita a sua versão mais radical: “a de que a vida de uma pessoa pode ser melhorada forçando-a a uma ação ou abstenção que ela pensa ser sem valor” (DWORKIN, 1995, p.265, tradução livre)⁹⁹. Isso porque, como já foi citado, o que conta para o modelo de desafio é a performance, e não o produto final, e reconhecer a motivação daquilo que se executa é pré-condição para executá-lo bem (DWORKIN, 1995, p.265). No entanto, disso não se segue que o modelo de desafio rejeita imediatamente *qualquer* tipo de paternalismo:

[...] o defeito que encontra no paternalismo pode ser remediado em endosso se tal paternalismo for suficientemente curto e limitado para restringir significativamente as escolhas caso o endosso nunca chegue [...] Em qualquer caso, a aceitação do paternalismo deve ser genuína, e não é genuína quando alguém é hipnotizado, ou submetido a uma lavagem cerebral, ou amedrontado para se converter. A aceitação do paternalismo é genuína apenas quando faz parte do exercício do sujeito, não o resultado de injetar os pensamentos de outra pessoa em seu cérebro (DWORKIN, 1995, p.265-266, tradução livre).¹⁰⁰

Ou seja, o modelo de desafio pode estar de acordo com algum nível de paternalismo em que aquilo que se impôs não é definitivo e determinante na vida do indivíduo: deve ser facultado a ele a opção de voltar atrás posteriormente caso não endosse aquilo que lhe foi atribuído. Essa discussão sobre o paternalismo, em meio à diferença entre um modelo de valor aditivo e um modelo de valor constitutivo, refina-se ainda mais quando a ela é adicionada a distinção entre

⁹⁹ No original: “*that a person’s life can be improved just by forcing him into some act or abstinence he thinks valueless* (DWORKIN, 1995, p.265).

¹⁰⁰ No original: “*because the defect. It finds in paternalism can be cured by endorsement if the paternalism is sufficiently short-term and limited that it does significantly constrict choices if the endorsement never comes [...] In ANY case, endorsement must be genuine, and it is not genuine when someone is hypnotized or brainwashed or frightened into conversion. Endorsement is genuine only when it is itself the agent’s performance, not the result of another person’s thoughts being piped into his brain*” (DWORKIN, 1995, p.266).

(i) paternalismo cirúrgico¹⁰¹ (*surgical paternalism*) e (ii) paternalismo substitutivo. No primeiro, “a coerção é justificada porque o comportamento implantado é bom ou porque o comportamento removido é ruim para as pessoas” (DWORKIN, 1995, p.266, tradução livre)¹⁰². Paralelamente, no segundo, que é uma versão mais sofisticada, justifica-se uma proibição não pelo mal em si, mas pelo “valor positivo das vidas substitutivas que disponibiliza” (DWORKIN, 1995, p.266, tradução livre). Ou seja, pautando-se pelo que defende o segundo desses tipos de paternalismo, haveria um valor maior no tipo de vida que segue aquilo que lhe foi imposto, não pelo simples fato de respeitar proibições em um sentido abstrato, mas porque o comportamento contrário aquele que foi proibido é mais valioso, e uma vida que o segue – a vida “substitutiva” – seria, então, melhor. Tal tipo de paternalismo, no entanto, leva novamente à impressão de que há, nessa ideia, algo de contraintuitivo: como alguém pode viver toda uma vida de aflição, acreditando que a vida que viveu é pior do que a que queria ter vivido? (DWORKIN, 1995, p.266-267).

Dworkin afirma que o único modelo que possui resposta para esse dilema é o modelo de desafio, pois, se aceito, pode-se “insistir na prioridade da *integridade* ética em qualquer julgamento que fizermos sobre o grau de bondade da vida de alguém (DWORKIN, 1995, p.267, tradução livre)¹⁰³ (destaque do autor). Por “integridade ética”, o autor entende:

a condição alcançada por aquele que é capaz de viver de acordo com a convicção de que sua vida, em suas características centrais, é uma vida adequada para ele, e que nenhuma outra vida que ele poderia viver daria uma resposta claramente melhor aos parâmetros de suas situações éticas corretamente julgadas. A tese da prioridade da integridade contém algo mais forte do que a alegação de que a decepção e o arrependimento tornam a vida amarga, que essas características, *pro tanto*, tornam a vida pior (DWORKIN, 1995, p.267, tradução livre)¹⁰⁴

¹⁰¹ Leonardo Rosa lembra que o “exemplo do tipo de paternalismo que Dworkin chama de paternalismo ‘cirúrgico’ é aquele voltado contra homossexualidade: a abstinência sexual imposta pelo paternalismo não aprimora a vida do homossexual mesmo que se entenda (ou se entendesse) que a prática de relações sexuais homossexuais piora a vida de seus praticantes pois a ação imposta é desprovida da intencionalidade essencial à caracterização do ato valioso enquanto performance [...]” (ROSA, 2010, p.122).

¹⁰² No original: “*coercion is justified on the ground that the behavior implanted is good or the behavior excised is bad for people*” (DWORKIN, 1995, p.266).

¹⁰³ No original: “[...] *insist on the priority of ethical integrity in any judgments we make about how good someone’s life is*” (DWORKIN, 1995, p.267)

¹⁰⁴ No original: “*the condition someone achieves who is able to live out of the conviction that his life, in its central features, is an appropriate one for him, that no other life he might live would be a plainly better response to the parameters of his ethical situation rightly judged*” (DWORKIN, 1995, p.267).

Para Dworkin, novamente, o endosso é condição necessária para a integridade ética, e, por isso, a concepção de valor preferida pelo modelo de desafio é a constitutiva. Ou seja, constitui o desafio de viver bem não apenas a identificação de qual desafio se deve enfrentar, mas também a necessidade de que tal identificação seja feita justamente por quem enfrentará o desafio identificado (MULHALL; SWIFT, 1996, p.290). Dworkin, então, afirma que a integridade ética não pensa apenas que uma vida decepcionante faz com que seu valor ético esteja fadado ao fracasso. A prioridade concedida à integridade ética faz com que seja possível pensar em uma fusão entre convicção e vida. Tal fusão se torna uma “referência de sucesso ético”, e, portanto, uma vida que não o atinge não será criticamente melhor (DWORKIN, 1995, p.267). Dito isso, o autor explica também que há uma diferença importante entre pensar a integridade ética na primeira e na terceira pessoa. Mesmo na primeira pessoa, a integridade ética não é apenas subjetiva, pois, às vezes, pode adquirir força independente (DWORKIN, 1995, p.268): “não posso passar a vida inteira me torturando com a ética; é necessário que eu chegue a um acordo, ao menos temporário, com as convicções que sobrevivem a uma análise decente e honesta” (DWORKIN, 1995, p. 268, tradução livre)¹⁰⁵. As convicções, portanto, passam a funcionar como aquilo que estipula o que a ética requer de alguém individualmente.

Paralelamente, quando observada na terceira pessoa, a integridade ética possui um papel diferente. Isso porque, assim configurada, entende-se que é necessário que se contemple as convicções e os fatos sobre um terceiro no momento de avaliar qual a vida que ele deve levar (DWORKIN, 1995, p.268). Alguém pode, mesmo sendo aconselhado a fazer o contrário e de estar aberto a visões diferentes, seguir um determinado tipo de vida. Após essa escolha, há a possibilidade de (i) mudar de ideia e obter êxito no caminho contrário àquele que primeiro foi escolhido; (ii) continuar com a primeira escolha e se manter confiante e exitoso com ela; ou (iii) acatar os conselhos que ouviu e, contrariando a sua própria vontade, seguir um caminho diferente e sem autoaprovação, ainda que tenha êxito cumprindo as funções daquilo que escolheu exercer. Quem o aconselhou pode continuar com a certeza de que a primeira opção é a melhor, mas a segunda certamente também será melhor do que a terceira. É aí que se encontra o compromisso com a integridade ética na terceira pessoa: ainda que se acredite fortemente na superioridade de uma escolha de vida, deve-se contar com a convicção que possui aquele que, efetivamente, irá experimentar um ou outro caminho (DWORKIN, 1995, p268-269). Nesse sentido, Mulhall e Swifit explicam que:

¹⁰⁵ No original: “*I cannot agonize over ethics all my life; I must come to terms, at least temporarily, with convictions that survive a decent and honest scrutiny* (DWORKIN, 1995, p.268).

A tarefa não é viver confortavelmente com quaisquer convicções que se tenha; viver por convicção exige precisamente um compromisso com a reflexão, a coerência, a autocrítica e a abertura ao exemplo dos outros. Ainda devo viver uma vida boa, e não apenas uma vida que considero boa; mas não posso viver uma boa vida se não a considero boa. Portanto, se um amigo escolhe uma forma de vida que considero sem valor em vez de uma que considero valiosa, então [...] devo também acreditar que viver tal vida com integridade é mais valioso do que viver aquela outra vida com a convicção de que não tem valor (MULHALL; SWIFT, 1996, p. 289, tradução livre)¹⁰⁶.

Para além do paternalismo cirúrgico e do paternalismo substitutivo, citados acima, há também um outro tipo de paternalismo, chamado de paternalismo cultural (*cultural paternalism*). Esse tipo de paternalismo, segundo Dworkin, baseia-se na “sugestão de que se deve proteger as pessoas contra a escolha de vidas desperdiçadas ou ruins, não por meio de meras proibições do direito penal, mas de restrições educacionais e dispositivos que eliminem as opções ruins da vista e da imaginação das pessoas” (DWORKIN, 1995, p.270, tradução livre)¹⁰⁷. O paternalismo cultural aproveitaria o fato de que as decisões das pessoas não são tomadas num vácuo de cultura e, assim, tentaria fazer com que o ambiente influenciasse nas decisões de todos que ali vivem (DWORKIN, 1995, p.270). Como a prioridade da integridade ética em terceira pessoa faz com que haja preocupação com o que um terceiro faz com a sua própria vida, mesmo ele tendo plena certeza do caminho que decidiu seguir, poderia ser forçoso pensar que o modelo de desafio apoiaria esse tipo de paternalismo, que é uma forma mais profunda do que as que foram analisadas até então.

O autor entende, no entanto, que não é correto pensar nas circunstâncias apropriadas como aquelas inseridas onde coletivamente se eliminou as formas de vida ruins ou desperdiçadas. Dworkin defende que, na verdade, o desafio não se torna mais valioso quando é simplificado por outras pessoas (DWORKIN, 1995, p.271). O porquê disso reside no fato de que tal posição confunde parâmetro com limitações:

¹⁰⁶ No original: “*The task is not to live comfortably with whatever convictions one happens to have; living out of conviction requires precisely a commitment to reflection, coherence, self-criticism and openness to the examples of others. I must still live a good life, and not just a life I think to be good; but I cannot live a good life if I do not think that it is good. So, if a friend chooses a form of life I regard as valueless rather than one I think valuable, then [...] I must also believe that her living such a life with integrity is more valuable than her living that other life in the conviction that it is valueless*” (MULHALL; SWIFT, 1996, p. 289).

¹⁰⁷ No original: “*the suggestion that people should be protected from choosing wasteful or bad lives not by flat prohibitions of the criminal law but by educational decisions and devices that remove bad options from people’s view and imagination*” (DWORKIN, 1995, p.270).

Pressupõe que temos algum padrão definidor do que é uma boa vida que *transcende* a questão de quais circunstâncias são adequadas para as pessoas decidirem como viver, de modo que possa ser usado para responder a essa pergunta estipulando que as melhores circunstâncias são aquelas que têm mais chances de produzir a resposta realmente correta. *De acordo com o modelo de desafio, viver bem é responder adequadamente a circunstâncias corretamente julgadas, e isso implica que a direção do argumento deve ser invertida.* Devemos ter algum fundamento independente para pensar que é melhor para as pessoas escolherem na ignorância de vidas que outras pessoas desaprovam; não podemos argumentar, sem entrar em petição de princípio, que as pessoas viverão vidas melhores se suas escolhas forem restringidas. Entender esse ponto equivale a remover qualquer tentação de paternalismo cultural. (DWORKIN, 1995, p.271-272, tradução livre)¹⁰⁸ (itálico do autor) (destaque nosso).

Isso não significa que o governo não pode aprimorar o ambiente cultural. Ele pode, e é justo que o faça, desde que não exclua a possibilidade de as pessoas optarem por algum caminho diferente (DWORKIN, 1995, p.272, nota 44). Tudo isso posto, Dworkin finaliza a discussão sobre a característica aditiva ou constitutiva do valor crítico e das formas de paternalismo resumindo que o modelo de impacto divorcia valor ético de escolha ética (DWORKIN, 1995, p.272). Por outro lado, o modelo de desafio “combina valor e escolha”, aceitando apenas uma forma de paternalismo substitutivo que obedeça ao princípio de integridade ética, ao mesmo tempo em que rejeita o paternalismo conceitual porque ele enxerga o valor ético como independente e transcendente (DWORKIN, 1995, p.272-273).

E. Por fim, Dworkin trata de apresentar a questão da relação entre ética e comunidade. Para ele, esse é um problema que “levanta a ideia da *unidade* do valor ético, isto é, da entidade cuja ética de vida visa a fazer o bem” (DWORKIN, 1995, p.238, tradução livre) (destaque nosso). Ainda que, por diversas vezes, seja natural pensar que a ética é inteiramente pessoal:

[...] em determinadas ocasiões e em determinadas circunstâncias, essa clara divisão do mundo ético entre nossas próprias vidas e as vidas dos demais,

¹⁰⁸ No original: “Suppose someone replies that the challenge is more valuable when the chances of selecting a truly good life are improved, as they would be if the list of possibilities was filtered by wise collective rulers. That reply misunderstands the challenge model profoundly, because it confuses parameters and limitations. It assumes that we have some standard of what a good life is that *transcends* the question of what circumstances are appropriate for people deciding how to live, and so can be used in answering that question, by stipulating that the best circumstances are those most likely to produce the really correct answer. On the challenge view, living well is responding appropriately to circumstances rightly judged, and that means that the direction of argument must go in other way. We must have some *independent* ground for thinking it is better for people to choose in ignorance of lives other people disapprove; we cannot, without begging the question, argue that people will lead better lives if their choices are narrowed. Once that point is grasped, any temptation toward conceptual paternalism must disappear (DWORKIN, 1995, p.272) (destaque do autor).

falha. A unidade ética mais fundamental é coletiva, não individual, a questão de se minha vida vai bem está subordinada à questão de se, para algum grupo ao que pertencço, *nossa* vida vai bem (DWORKIN, 1995, p.239, tradução livre) (destaque do autor)¹⁰⁹.

O autor explica que ao trazer este questionamento e colocá-lo como um enigma para a ética, ele está pensando em um modo de conectar a vida ética à comunidade. Dworkin faz isso ao supor que a comunidade tem “uma vida ética própria e que o sucesso crítico da vida de qualquer indivíduo depende em algum grau do sucesso crítico da vida de sua comunidade” (DWORKIN, 1995, p.239, tradução livre)¹¹⁰. Em síntese, esse enigma questiona se faz sentido a ideia de que “os interesses críticos do indivíduo não envolvem somente suas próprias experiências, mas também as dos grupos ao qual ele faz parte” (DWORKIN, 1995, p.273, tradução livre)¹¹¹.

Para o modelo de impacto, só é possível defender a integração ética caso se argumente que o produto final extraído da experiência ética seja maior para o indivíduo que pensa em impactar a todo o grupo e não apenas a si mesmo (DWORKIN, 1995, p.273). Um exemplo disso surge com uma hipótese elaborada por Dworkin em que cada membro da comunidade se questiona o que o grupo poderia fazer coletivamente para provocar um impacto máximo, e não aquilo que, individualmente, o fariam chegar ao maior produto final e individual. A partir dessa pergunta, então, cada membro saberia a sua função e trabalharia a favor do projeto coletivo, garantindo um impacto maior devido ao papel desempenhado (DWORKIN, 1995, p. 274). No entanto, segundo Dworkin, tal estrutura não é compatível com as intuições e convicções mais comuns da integração ética. Isso porque, mesmo tendo intuições quanto à integridade ética, elas surgem de linhas pré-estabelecidas: “só nos sentimos eticamente integrados em grupos aos quais, de uma forma ou de outra, *já* pertencemos, e só nos identificamos com atos coletivos *já* estabelecidos como práticas grupais” (DWORKIN, 1995, p. 274, tradução livre)¹¹² (destaque nosso).

¹⁰⁹ No original: “*but yet on some occasions and in some circumstances that confident divisions of the ethical world into our own life and the lives of others fails. We sense that the most fundamental ethical unit is collective not individual, that the question of whether my life is going well is subordinate to the question whether, for some group of which I am a member, **our** life is going well* (DWORKIN, 1995, p.239) (destaque do autor).

¹¹⁰ No original: “*a community has an ethical life of its own and that the critical success of any individual’s life depends to some degree on the critical success of the life of his community* (DWORKIN, 1995, p.239).

¹¹¹ No original: “*that his critical interests depend not Only on his own experiences and achievements but also on the success of groups to which he belongs*” (DWORKIN, 1995, p.273).

¹¹² No original: “*we feel ethically integrated only into groups to which we already belong in some other way, and then only for acts of that group that are already established in the group’s practices as collective* (DWORKIN, 1995, p.274).

Dessa maneira, a integração ética também terá relação com a identificação que possuímos com aquelas comunidades políticas nas quais *já* nos enxergamos como cidadãos. Por isso, o modelo de desafio a enxerga a partir de um prisma diferente do modelo de impacto. Da maneira como foi descrito, o modelo de desafio simplesmente expõe que a prioridade da integração ética funciona “como uma resposta adequada a uma parte importante das circunstâncias individuais - o fato de os indivíduos viverem ligados a outras pessoas em várias comunidades - e que, por isso mesmo, é uma parte importante da boa vida em comunidade com outras pessoas” (DWORKIN, 1995, p. 275, tradução livre)¹¹³. Assim, para Dworkin, o modelo de desafio consegue relacionar comunidade e integridade ética de maneira natural, e não forçada, como faria o modelo de impacto. Com isso, o autor encerra a longa análise dos enigmas afirmando que:

Não invoco a tese abstrata desse modelo – a tese de que a bondade da vida boa é uma questão de exercício, não de impacto – como parte do argumento em favor da prioridade ética. Estou apenas apontando, para encerrar esta longa seção, que interpretar nossas convicções em termos de uma resposta hábil a um desafio complexo torna essas convicções mais significativas e coerentes do que a interpretação geral alternativa de que são convicções do impacto ideal que podemos provocar (DWORKIN, 1995, p.275, tradução livre)¹¹⁴.

Como dito anteriormente, é a partir desses cinco enigmas que Dworkin demonstra como o modelo de valor crítico defendido por ele interpreta a experiência ética. Extrai-se, do estudo desses enigmas, características importantes do modelo de desafio – a concepção de ética de Dworkin – e se analisa como essa construção de perspectiva pessoal é compatível com uma perspectiva liberal de política. Após a apresentação dos enigmas ético-filosóficos propostos por Dworkin, bem como das respostas dadas a eles, é possível compilar uma série de características intrínsecas ao modelo de desafio. Nesta altura, a presente dissertação consegue apontar exatamente o que quer dizer quando se refere a esse modelo, e isso é importante porque, em primeiro lugar, sintetiza aquilo que, para o autor, justifica que liberais adotem a igualdade

¹¹³ No original: “*as an appropriate response to an important part of an individual’s circumstances – the fact that he lives bound up with other people in a Variety of communities – and is for that reason an important part of living well in community with other people* (DWORKIN, 1995, p.275).

¹¹⁴ No original: *I do not cite the abstract claim of that model, that the goodness of living well is a matter of performance not impact, as part of the case for ethical priority. I mean only to point out, for the final time in this long section, that interpreting the convictions we do have as convictions about a skillful response to a complex challenge gives them more sense and coherence than the alternate general interpretation, that they are convictions about having the best impact, can*” (DWORKIN, 1995, p.275).

liberal como concepção de justiça. Além disso, em segundo lugar, tal visão ampla sobre essa concepção de ética permite avaliar se o modelo preferido por Dworkin é, de fato, liberal.

Essa síntese pode ser construída da seguinte maneira: o modelo de desafio é um modelo de valor crítico que sustenta que o valor de uma boa vida se encontra na performance e não em seu produto final. Para esse modelo, o **(a)** valor ético é dissociado de um valor objetivo independente pessoal ou coletivo, pois ele também defende que **(b)** o valor crítico é indexado às circunstâncias dos indivíduos. Além disso, esse modelo considera que uma boa vida tem a **(c)** justiça como um parâmetro ético normativo brando para identificar qual é o desafio correto que se deve enfrentar e, por conseguinte, não separa a ética da moralidade. Privilegiando a prioridade da integridade ética, ele defende uma **(d)** concepção constitutiva de valor, tornando o endosso do indivíduo uma condição necessária para o sucesso de sua vida, e **(e)** relaciona indivíduo e comunidade, na perspectiva da integridade ética, de forma natural, a partir da ideia de que faz parte das circunstâncias individuais o fato de que as pessoas vivem ligadas umas às outras, e que isso é importante para uma boa vida.

Essa descrição geral e as cinco características do modelo de desafio trazem uma visão ampla quanto à concepção de ética defendida por Dworkin. Baseando-se nesse panorama, pode-se, então, voltar aos critérios formais da estrutura de uma concepção de ética distintamente liberal. O modelo de desafio deve ser (i) oriundo das visões das pessoas sobre a boa vida; (ii) abrangente o bastante quanto às diferentes concepções de boa vida e, também, (iii) suficientemente abstrato para que possa ser endossado mesmo que diferentes visões sobre a boa vida entrem em conflito. É fácil perceber que o primeiro desses pontos possui uma relação direta com a ideia de que o endosso do indivíduo é condição necessária para que ele possa viver bem, a partir de uma concepção constitutiva de valor. Não obstante, ao não enxergar o valor ético como associado a um produto final – ou a um valor objetivo independente – o modelo de desafio procura abranger diferentes concepções de vida boa. Isso também é necessário pela própria natureza do modelo, uma vez que ele privilegia a performance em detrimento do impacto: não há um tipo substancial de vida pré-definida que se deve seguir para agregar valor à experiência ética. Exatamente por isso ele é capaz de ainda se manter tolerante e não tomar partido quanto a conflitos entre diferentes concepções de vida boa.

Após expor a sua concepção liberal de ética, Dworkin tenta demonstrar como tais intuições evoluem naturalmente para a concepção de justiça defendida por ele - a igualdade liberal. Esse é o tema trabalhado na parte VI de FLE e, em parte, é sobre ela que o próximo capítulo desta dissertação irá se debruçar. O que aqui se estudou foi necessário para que se

possa, finalmente, construir a relação entre FLE e SV por meio da igualdade de recursos, integrando interpretação filosófica e interpretação política. Por ora, conclui-se que, ao dizer que a igualdade liberal não se fundamenta em um contrato político artificial, mas em uma concepção liberal de ética, é ao modelo de desafio, longamente apresentado neste capítulo, a que Dworkin se refere.

3. DO MODELO DE DESAFIO À IGUALDADE DE RECURSOS: A CONEXÃO ENTRE ÉTICA E IGUALDADE DISTRIBUTIVA

Nos capítulos anteriores, explorou-se o que motiva o projeto de Dworkin em FLE e se apresentou o modelo de desafio. Agora, será exposta a concepção dworkiniana de igualdade distributiva – a igualdade de recursos – e a maneira pela qual é defendida em FLE – e não em SV – livro em que ela é apenas apresentada e endossada. Isso será feito a partir da constatação de certas evidências textuais em SV e também pela discussão do problema da motivação de uma teoria política. Ainda, para que tal objetivo seja concluído, passa-se a explorar a parte VI de FLE e a apresentar um experimento de pensamento – o dos liberais éticos – proposto por Dworkin. Nele, o autor fornece razões para que liberais que aceitam o modelo de desafio também se sintam atraídos pela concepção de igualdade distributiva preferida por ele. Adianta-se, portanto, que o argumento de Dworkin é condicionado à aceitação do modelo exposto no capítulo anterior.

Explicou-se, anteriormente, por que Dworkin busca construir uma ética *distintamente* liberal. Isso foi feito com o objetivo de apresentar aquilo que o autor toma como pressuposto para eleger a igualdade de recursos como a concepção de igualdade distributiva que melhor se encaixa às nossas intuições éticas. Isto é, após apresentar o modelo de desafio como base da igualdade liberal, pode-se agora demonstrar que é a partir dele que, na visão de Dworkin, liberais possuem motivos para aceitarem a igualdade de recursos. Uma vez que isso seja demonstrado, será possível perceber a importância de FLE para a teoria da justiça dworkiniana vista de forma ampla e especificamente para sua concepção de igualdade distributiva. Como já mencionado, também é um objetivo secundário deste capítulo traçar a conexão entre as duas obras mencionadas (FLE e SV), o que também significa que haverá a conexão entre as obras em que Dworkin apresenta suas interpretações filosófica e política acerca da igualdade. Faz-se isso, primeiramente, com a reprodução do “esquema básico” da igualdade liberal, explicado por Dworkin pela parte IV de FLE.

A apresentação de um panorama geral sobre a igualdade liberal enquanto concepção de justiça evidencia exatamente aquilo a que o modelo de desafio servirá de fundamento. Esta é uma concepção de justiça que, diferentemente da justiça como equidade, proposta por Rawls, não pede às pessoas que deixem suas convicções pessoais de lado ao tratarem de política, mas extrai seus princípios justamente de uma concepção distintamente liberal de ética. De forma

sintética, Dworkin explica que, vista amplamente, a igualdade liberal é uma concepção de liberalismo:

- a. [que] fornece uma justa distribuição da propriedade, ou seja, do controle dos recursos [...]
- b. [que] vincula igualdade e liberdade [...] [ao pressupor que] uma sociedade igualitária precisa ser uma sociedade livre [...]
- c. [em que a] igualdade política liberal não é [vista como] uma questão de impacto e nem de influência nas decisões coletivas da comunidade [...] mas de distribuir o voto e proteger as liberdades políticas de modo a servir aos outros objetivos da igualdade liberal (DWORKIN, 1995, p.223-225, tradução adaptada)¹¹⁵.

Trata-se, nesses três pontos, de igualdade distributiva, da maneira que se concebe a ideia de liberdade frente a uma concepção de igualdade, e de igualdade política.¹¹⁶ O objeto deste capítulo está no ponto (a), sobre igualdade distributiva. Quanto a ela, de forma geral, Dworkin explica que:

A igualdade liberal sustenta que só se consegue uma distribuição ideal quando os recursos que diferentes pessoas controlam são iguais em *custos de oportunidade* desses recursos, isso é, no valor que teriam nas mãos de outras pessoas. O *teste de inveja* utilizado pelos economistas seria, pois, um teste para a igualdade ideal: a igualdade é perfeita quando nenhum membro da comunidade inveja o conjunto total de recursos que está sob controle de qualquer outro membro. A inveja, como figura nesse teste, não é um conceito psicológico, mas sim econômico. Alguém inveja o conjunto de recursos de outra pessoa quando ela preferiria que aquele conjunto de recursos fosse seu,

¹¹⁵ Os pontos citados fazem parte de uma ampla descrição fornecida por Dworkin quanto à igualdade liberal. No original (DWORKIN, 1995), tais pontos são citados da integralidade dos trechos: (a) “*gives of the just distribution of property, that is control over resources*” (p.223); (b) “*since liberal equality depends on economic and political devices that reveal the true opportunity costs of impersonal resources, an egalitarian society must be a free society*” (p.225); (c) “*liberal political equality is not a matter of equality of impact on or influence over the community’s collective decisions [...] It is rather a matter of distributing the vote and protecting political liberties so as to serve the other goals of liberal equality*” (p.225).

¹¹⁶ Curiosamente, mas não à toa, essa é uma forma de expor as principais teses da igualdade liberal utilizando-se uma sequência condizente com a ordem dos capítulos de SV. Lá, após expor seus argumentos contra a igualdade de bem-estar no primeiro capítulo, Dworkin intitula os capítulos subsequentes como (a) a igualdade de recursos (*equality of resources*); (b) o lugar da liberdade (*the place of liberty*); e (c) a igualdade política (*political equality*). Vale lembrar que SV é um compilado de textos de Dworkin, e os capítulos mencionados correspondem a artigos intitulados, respectivamente, como (a.1) *What is Equality? Part 2: Equality of Resources* (1981); (b.1) *What is Equality? Part 3: The Place of Liberty* (1987) e (c.1) *What is Equality? Part 4: Political Equality* (1987). Observe que todos esses textos se questionam sobre o que significa a “igualdade”, mas, ao mesmo tempo, tratam de diferentes sentidos de igualdade. Isso é importante porque revela algo que, por vezes, passa despercebido: a igualdade liberal não se reduz à igualdade de recursos. Dworkin não transpõe seus argumentos sobre recursos para seus argumentos sobre participação política ou sobre liberdade.

de modo a ficar satisfeito ao trocá-lo (DWORKIN, 1994, p.223, tradução livre)¹¹⁷ (destaque nosso).

Tal concepção de igualdade distributiva será melhor explicada na primeira seção deste capítulo. Isso posto, também é relevante apontar que, para além dessas três teses que compõem a igualdade liberal, o autor afirma que há quatro ideias principais e mais controversas sobre tal concepção de justiça, o que, por consequência, serão características próprias da igualdade de recursos. Segundo ele, a igualdade liberal, de maneira geral:

- (i) distingue personalidade de circunstância;
- (ii) utiliza dos recursos como métrica de justiça, e não o bem-estar;
- (iii) insiste que a justiça é uma questão de recursos iguais; e
- (iv) entende que o governo deve ser neutro em relação a valores éticos substantivos (DWORKIN, 1994, p.226-228).

Tais características podem ser identificadas já nos dois primeiros capítulos de SV, mas serão justificadas por um experimento de pensamento apresentado por Dworkin na parte VI de FLE. Desde logo, é importante destacar que os enigmas analisados no capítulo anterior serão de suma importância para desmontar como o autor constrói o argumento que passa a defender. Em especial, aparece de forma mais nítida as ideias da justiça como um parâmetro ético normativo e, também, do caráter constitutivo do valor.

Pode-se, então, apresentar a estrutura das seções. Na seção 3.1, apresenta-se o problema da igualdade distributiva e se expõe as duas concepções de igualdade que Dworkin apresenta como rivais. Para isso, recorre-se aos capítulos um e dois de SV, mas não se objetiva esgotá-los. Interessa, apenas, apresentar as principais características de cada uma para, em seguida, analisa-las de acordo com a parte VI de FLE. Adiante, na seção 3.2, apresenta-se evidências textuais de como Dworkin nega que faça uma defesa da igualdade de recursos no capítulo 2 de SV. Além disso, é traçada uma distinção entre *endosso* e *defesa* e discutida a forma como o autor concebe o problema da motivação para uma teoria política. Em seguida, na seção 3.3, analisa-se a parte VI de FLE e se explica o novo experimento de pensamento que Dworkin

¹¹⁷ No original: “It holds that the ideal distribution is achieved only when the resources different people control are equal in the opportunity costs of those resources, that is, the value they would have in the hands of other people. The economist’s envy test is therefore a test for ideal equality: equality is perfect when no member of the community envies the total set of resources under the control of any other member. Envy, as it figures in this test, is an economic not a psychological phenomenon. Someone envies the resource-set of another person when he would prefer that resource-set to his own, and would therefore trade his own for it (DWORKIN, 1995, p.223).

propõe, destacando-se ponto a ponto as razões fornecidas por ele para aceitarmos a igualdade de recursos mediante o aceite da ética liberal.

Pode-se dizer que, até então, apresentou-se o que Dworkin chama de interpretação filosófica (vide discussão presente no capítulo 1). Na seção que seguirá, expõe-se aquilo que ele chama, por outro lado, de interpretação política, mediante os princípios postulados pela igualdade de recursos. Seria possível dizer, como já abordado pela introdução, que, em outras palavras, o objetivo final deste capítulo é o de conectar uma interpretação à outra. É o que, a partir de agora, se pretende fazer.

3.1. As definições de igualdade de bem-estar e de igualdade de recursos como concepções de igualdade distributiva em *Sovereign Virtue*

Esta seção se destina a expor duas diferentes concepções de igualdade distributiva apresentadas por Dworkin: a igualdade de bem-estar e a igualdade de recursos. Tal exposição visa a possibilitar que, posteriormente, seja demonstrada a maneira pela qual o autor defende a segunda delas. Dworkin adicionou dois de seus artigos mais conhecidos – “*What is Equality? Part I: Equality of Welfare*” e “*What is Equality? Part II: Equality of Resources*” – ambos de 1981, aos dois primeiros capítulos de SV. No primeiro deles, o autor apresenta o problema da igualdade distributiva e introduz duas concepções distintas que se destinam a respondê-lo. Tal problema é concebido em forma de pergunta, qual seja: “[...] suponha que alguma comunidade deva escolher entre esquemas alternativos para distribuir dinheiro e outros recursos aos indivíduos. Qual dos esquemas possíveis trata as pessoas como iguais?”¹¹⁸ (DWORKIN, 2000, p.11-12, tradução livre)¹¹⁹. Os dois primeiros capítulos de SV, portanto, destinam-se a apresentar possíveis respostas a esse problema. Observe que ela toca diretamente na primeira das características mencionadas acima sobre a igualdade liberal: é uma concepção de liberalismo que, dentre outras coisas, “[...] fornece uma justa distribuição da propriedade” (DWORKIN, 1995, p.223, tradução livre).

¹¹⁸ Tal questão é apenas um dos aspectos de um esquema mais geral da igualdade e não toca no problema da igualdade política, por exemplo, ainda que ambos se relacionem.

¹¹⁹ No original: “*Suppose some community must choose between alternative schemes for distributing money and other resources to individuals. Which of the possible schemes treats people as equals?*” (DWORKIN, 2000, p.11-12).

Destinando-se a responder o problema descrito acima, Dworkin apresenta que chamou de interpretação política do liberalismo: sugere padrões abrangentes que o poder político coercitivo deve seguir. O autor, então, fornece duas concepções alternativas de igualdade distributiva. A primeira delas, como já citado, é uma concepção bem-estarista de igualdade, a qual Dworkin define e, prontamente, rejeita. Sintetizando-a brevemente, tem-se que o conjunto de teorias que se enquadram a essa concepção entendem “que um esquema distributivo trata as pessoas como iguais quando distribui ou transfere recursos entre elas até que nenhuma outra transferência as deixe mais iguais em bem-estar” (DWORKIN, 2000, p.12, tradução livre)¹²⁰. Ele aponta para alguns diferentes tipos de teorias bem-estarista, como as de (i) êxito (*success theories of welfare*) e as de (ii) estado de consciência (*conscious-state theories*). A primeira delas advoga a favor de que a igualdade se pautar nas aspirações, metas e preferências das pessoas, de forma que a redistribuição de recursos ocorra visando a evitar que alguma parcela adicional diminua as diferenças de êxito que os indivíduos podem atingir (DWORKIN, 2000, p.16-17). A segunda, por sua vez, “sustenta que a distribuição deve tentar deixar as pessoas tão iguais quanto possível em algum aspecto ou qualidade de sua vida consciente”¹²¹ (DWORKIN, 2000, p.17-18, tradução livre)¹²². Ambas as concepções citadas são avaliadas por Dworkin, primeiramente, em sua forma subjetiva, pois “cada uma deve ser aplicada sem que se pergunte se está correta a própria avaliação consistente e informada de uma pessoa sobre até que ponto ela atende ao padrão de bem-estar implantado” (DWORKIN, 2000, p.45, tradução livre)¹²³. Mas, a elas também pode se somar uma leitura objetiva, na qual se define bem-estar – seja pelo êxito, seja pelo estado de consciência – sem que seja avaliado o que os destinatários da redistribuição apontam como aquilo que eles mesmos consideram importantes para o seu próprio bem-estar. Para Dworkin, no entanto, apesar de a ideia de igualdade de bem-estar ser atrativa num primeiro momento, ela acaba se mostrando, ao final, problemática. Isso porque, a métrica bem-estarista levaria a resultados contraintuitivos e injustos, seja pelo êxito, seja pelo

¹²⁰ No original: “holds that a distributional scheme treats people as equals when it distributes or transfers resources among them until no further transfer would leave them more equal in welfare” (DWORKIN, 2000, p.12).

¹²¹ Ainda que utilitaristas clássicos, como Jeremy Bentham, destacassem que “bem-estar” se define como um balanço entre dor e prazer, Dworkin prefere utilizar satisfação e insatisfação para tratar os estados de consciência.

¹²² No original: “The first group I shall call success theories of welfare. These suppose that a person's welfare is a matter of his success in fulfilling his preferences, goals, and ambitions, and so equality of success, as a conception of equality of welfare, recommends distribution and transfer of resources until no further transfer can decrease the extent to which people differ in such success” (DWORKIN, 2000, p.17-18).

¹²³ No original: “They may each be enforced without asking whether a person's own consistent and informed evaluation of how far he meets the deployed standard of welfare is correct” (DWORKIN, 2000, p.45).

estado de consciência, subjetiva ou objetivamente. Em linhas gerais, Octávio Ferraz (2007) explica que os principais problemas que Dworkin aponta nas teorias do bem-estar são:

[...] a indeterminabilidade do conceito de bem-estar (felicidade, sucesso?), sua subjetividade (as pessoas diferem naquilo que lhes proporciona bem-estar) e a consequente dificuldade de comparação dos níveis de bem-estar entre as pessoas para efeito de equalização. Sua principal crítica, porém, volta-se para o problema das deficiências e dos chamados gostos dispendiosos. Em relação às primeiras, a teoria da igualdade de bem-estar não determina um nível máximo de compensação. Há certas deficiências que jamais permitirão uma igualdade de bem-estar, por mais recursos que a sociedade queira transferir a seus portadores. [...] Outra consequência contraintuitiva da igualdade de bem-estar seria a necessidade de compensação àqueles cujo déficit em bem-estar decorre dos ‘gostos dispendiosos’ (*‘expensive tastes’*). Se o bem-estar de uma pessoa depende, por exemplo, da satisfação de sua preferência por champagne, enquanto o de outra pessoa depende da satisfação de seu gosto por cerveja, a teoria da igualdade de bem-estar requer que mais recursos sejam alocados à primeira (FERRAZ, 2007, p.247).

A questão é que, para Dworkin, há ambiguidades no conceito de bem-estar que o tornam mais escorregadio do que inicialmente poderia parecer (RIPSTEIN, 2007, p.87). Não se sabe, exatamente, se o conceito deverá se limitar às preferências pessoais (aquelas que dizem respeito apenas ao próprio bem-estar de cada pessoa) ou, também, às preferências impessoais (relativas às preferências de outras pessoas): “racistas, por exemplo, podem achar importante que membros de grupos que eles desprezam sejam menos felizes. Se essas esperanças forem frustradas, a sociedade deve dedicar recursos extras para satisfazer suas outras preferências?” (RIPSTEIN, 2007, p.87, tradução livre)¹²⁴. Em síntese bem apertada, nenhuma das diferentes

¹²⁴ No original: “Racists, for example, might think it important that members of groups they despise be less happy. If those hopes are frustrated, must society devote extra resources to satisfying their other preferences? (RIPSTEIN, 2007, p.87).

teorias sobre o bem-estar¹²⁵ (mesmo as não extremadas, como aquelas defendidas por movimentos racistas) oferece alguma visão aceitável da igualdade, segundo Dworkin.¹²⁶

Após expor a igualdade de bem-estar e apresentar os principais motivos pelos quais a rejeita, Dworkin passa a definir a igualdade de recursos no segundo capítulo de SV. Inicia-se agora, então, uma explanação mais detalhada do que se esboçou na introdução ao presente capítulo. Dworkin explica que a concepção de igualdade distributiva preferida por ele se trata de “uma questão de igualdade em *quaisquer recursos que sejam propriedade privada de indivíduos*” (DWORKIN, 2000, p.65, tradução livre)¹²⁷ (destaque nosso). Não obstante, a ideia de divisão igualitária de recursos pressuporia um mercado econômico, tanto analiticamente quanto em sua forma de instituição política¹²⁸. E, ainda que o autor destaque ganhos de utilidade e de eficiência¹²⁹ na utilização do mercado como mecanismo de alocação de recursos, também reconhece que esse mesmo mecanismo é uma fonte histórica de desigualdades. Então, a fim de demonstrar como o mercado inserido em sua teoria política contribui para a igualdade, Dworkin constrói um experimento de pensamento: uma situação hipotética e abstrata, além de

¹²⁵ Teorias pautadas no bem-estar teriam diferentes perspectivas, podendo ser relativas a (i) preferências políticas, (ii) preferências impessoais e (iii) preferências pessoais. As primeiras se relacionam com o que achamos correto quanto à justa distribuição de bens e encargos, enquanto as segundas – pautadas nas preferências impessoais – têm relação com aquilo que não é nosso ou que não é próprio de nossas vidas, mas sim da vida de outras pessoas. As últimas, intituladas preferências pessoais, possuem relação com o que achamos apropriado para nossas próprias vidas. Dworkin discorda de teorias do êxito bem-estaristas, baseadas em preferências políticas, porque, a menos que haja concordância de toda a comunidade quanto a crenças e intuições no âmbito político, elas não fariam sentido. Quanto às teorias que se pautam nas preferências impessoais, o autor questiona a plausibilidade de o governo conseguir aferir, no todo, quais são preferências razoáveis ou não, o que também parece improvável. Passando à teoria baseada em preferências pessoais, Dworkin ressalta que, sem saber a disponibilidade de recursos que terão, as pessoas são incapazes de apontar o quanto poderão satisfazer os critérios que elas mesmas colocaram como adequados para suas vidas. Não obstante, as visões quanto ao êxito e ao fracasso variam de indivíduo para indivíduo e, sem uma métrica quanto aos recursos que serão utilizados para que satisfaçam seus desejos, não se sabe como a divisão se dará. Os problemas enfrentados por teorias pautadas no estado de consciência são parecidos, pois, sem saber ao certo aquilo que contempla a satisfação das pessoas de forma razoável, torna-se difícil imaginar uma distribuição que satisfaça a todos igualmente. Uma métrica de recursos, com critérios diferentes daqueles defendidos pelas teorias bem-estaristas, ainda é necessária (DWORKIN, 2000, p.21 e seguintes).

¹²⁶ Outro problema latente, um pouco mais prático, também reside no exemplo de como a igualdade de bem-estar afetaria pessoas com deficiência, sugerindo que seus déficits seriam recompensados. Mas, na visão de Dworkin, a situação na qual essas pessoas se encontram sequer tem relação com bem-estar, e ele demonstra isso justamente a partir da objeção quanto aos gostos caros. Uma pessoa que goste de champanhe também terá um déficit em seu bem-estar, mas nem por isso deveria ser recompensada, pois há algo de contraintuitivo nessa ideia (RIPSTEIN, 2007, p.88). Pessoas com deficiência, assim, mesmo que tenham motivos para serem recompensadas, jamais terão seus déficits de bem-estar supridos, enquanto pessoas com gostos caros sequer teriam razões para que fossem reparadas.

¹²⁷ Dworkin se refere tanto a recursos *pessoais* quanto *impessoais*. Quanto aos primeiros, o autor fornece como exemplos o talento e a saúde; quanto aos segundos, cita bens materiais no geral.

¹²⁸ Nas palavras de Dworkin: “a ideia de um mercado econômico, como um dispositivo para estabelecer preços para uma vasta variedade de bens e serviços, deve estar no centro de qualquer desenvolvimento teórico atraente de igualdade de recursos” (DWORKIN, 2000, p.66, tradução livre). Ele ainda explica que, apesar de ser necessário (i) analiticamente e também (ii) como instituição política real, a primeira dessas formas é mais evidente.

¹²⁹ Disso não se segue que o autor tome a eficiência como sinônimo de justiça. Pelo contrário: ele rejeita veementemente essa tese.

deliberadamente artificial, para que, a partir dela, sejam extraídos os princípios distributivos que busca endossar.

A estratégia utilizada por Dworkin é a de imaginar uma situação em que náufragos, lotados em uma ilha deserta, iniciem um leilão. Da forma como o autor propõe o experimento, todos os indivíduos que residem nessa ilha têm ciência dos recursos abundantes disponíveis no local. Eles também estão bem-informados sobre as regras do leilão, e nenhum dos imigrantes possui alguma deficiência ou enfermidade. Ainda, todos receberiam a mesma quantidade de moedas, que poderiam ser conchas, por exemplo, e teriam direito à mesma quantidade de lances (DWORKIN, 2000, p.67-68). O objetivo é que o leilão continue a ser realizado até o momento no qual, após todos terem conseguido dar seus lances, ninguém inveje os recursos de terceiros. A isso Dworkin atribui a definição de uma divisão igualitária, intitulada por ele como *teste de inveja* (*envy test*): “nenhuma divisão de recursos é uma divisão igualitária se, uma vez concluída a divisão, qualquer imigrante preferir o pacote de recursos de outra pessoa ao seu próprio pacote” (DWORKIN, 2000, p.67, tradução livre)¹³⁰. Não se busca, nesse teste, que todos alcancem exatamente aquilo que desejam, porque é natural que haja diferença entre as várias preferências (vide o que se apontou na rejeição à igualdade de bem-estar). Ainda assim:

[...] O leilão propõe o que o teste de inveja, de fato, pressupõe, que a verdadeira medida dos recursos sociais dedicados à vida de uma pessoa é determinada perguntando o quão importante, de fato, esse recurso é para os outros. Insiste que o custo, medido dessa forma, figura no sentido de cada pessoa do que é seu por direito e no julgamento de cada pessoa sobre a vida que ela deveria levar, dado aquele comando de justiça (DWORKIN, 2000, p.70, tradução livre)¹³¹.

Na visão de Dworkin, e em uma situação ideal, o teste de inveja impede que algum membro da ilha se sinta injustiçado por preferir aquilo que outro indivíduo conseguiu, visto que todos exerceram seu direito de escolha e estavam cientes de suas consequências. Além disso, é importante destacar que o teste de inveja é um mecanismo *econômico* e não psicológico: “uma

¹³⁰ No original: “No division of resources is an equal division if, once the division is complete, any immigrant would prefer someone else's bundle of resources to his own bundle” (DWORKIN, 2000, p.67).

¹³¹ No original: “The auction proposes what the envy test in fact assumes, that the true measure of the social resources devoted to the life of one person is fixed by asking how important, in fact, that resource is for others. It insists that the cost, measured in that way, figures in each person's sense of what is rightly his and in each person's judgment of what life he should lead, given that command of justice” (DWORKIN, 2000, p.70).

maneira resumida de testar uma situação para ver o que teria conseguido o automaximizador racional” (GUEST, 2010, p.253). Sobre isso, Stephen Guest explica que “a ideia dominante é que os recursos de uma pessoa devem ser medidos pelo que custa aos outros ela possuir” (GUEST, 2010, p.252). É necessário destacar que o termo “custo”, aqui, é decisivo para a teoria dworkiniana, já que o teste de inveja remete à ideia de custos de oportunidade: “o tratamento de cada pessoa como igual na igualdade de recursos deve sempre ser medido em função do custo para a igualdade de recursos de outras pessoas” (GUEST, 2010, p.252). Exatamente por isso, a concepção dworkiniana de igualdade distributiva pressupõe algum tipo de mercado econômico: é necessário existir alguma instituição política que garanta a aquisição voluntária dos recursos e estabeleça que os preços desses recursos sejam relativos aos custos de oportunidade para as outras pessoas.

A maneira de tornar a aferição de justiça mais precisa, em meio a esse teste, é introduzida por Dworkin ao tratar de fatores que, durante ou após a finalização do leilão, podem levar novamente a certas desigualdades. O autor cita a possibilidade da existência de diferenças quanto à sorte das pessoas e, naturalmente, aos gostos dos habitantes da ilha. Dessa forma, os recursos ali disponíveis podem ser questões de pura sorte e nem todos os gostos seriam satisfeitos ao final do leilão (DWORKIN, 2000, p.84-86; GUEST, 2010, p.254). A partir disso, torna-se crucial à igualdade de recursos a distinção entre (i) sorte por opção e (ii) sorte bruta. Dworkin explica que aquela se refere a “uma questão de como as apostas deliberadas e calculadas resultam - se alguém ganha ou perde, aceitando um risco isolado que deveria ter antecipado e poderia ter recusado” (DWORKIN, 2000, p.73, tradução livre)¹³². Já a segunda trata “de como surgem os riscos que não são, nesse sentido, apostas deliberadas” (DWORKIN, 2000, p.73, tradução livre)¹³³. A sorte por opção é fundamental à ideia de igualdade de recursos, porque é responsável por parte da liberdade pessoal dos indivíduos. Por outro lado, tal concepção de igualdade distributiva não é compatível com a sorte bruta, uma vez que não deriva das escolhas das pessoas (GUEST, 2010, p.255-256).

Assim, para que não haja injustiça quanto à quantidade de recursos que cada indivíduo possui, deve-se eleger alguma forma de compensar a má sorte bruta, e a maneira escolhida por Dworkin se dá por um mercado de seguros hipotético. Este é necessário à igualdade de recursos, porque ela reivindica igualdade de circunstâncias, à maneira do que se definiu no capítulo

¹³² No original: “*Option luck is a matter of how deliberate and calculated gambles turn out-whether someone gains or loses through accepting an isolated risk he or she should have anticipated and might have declined*” (DWORKIN, 2000, p.73).

¹³³ No original: “*Brute luck is a matter of how risks fall out that are not in that sense deliberate gambles*” (DWORKIN, 2000, p.73).

anterior (conjunto de oportunidades e restrições que as pessoas possuem para enfrentar seus desafios). Pode-se explicá-lo, de forma simples, citando os casos nos quais as pessoas compram um seguro para proteger suas casas. Elas pagam um prêmio cujo preço “é o montante que um segurador estaria preparado para aceitar a fim de suportar o risco” (GUEST, 2010, p.256). Utiliza-se da ideia de seguro, então, para aferir o modo pelo qual os indivíduos lidariam com a possibilidade de serem vítimas da má sorte bruta. De forma sintética, o mecanismo do seguro hipotético “faria o elo entre os tipos de sorte, já que ‘transformaria’ a sorte bruta em sorte por opção, mas ele não elimina a diferença entre elas” (FURQUIM, 2010, p.150)¹³⁴. Avalia-se um padrão de consumo e de trabalho dos indivíduos que habitam aquela ilha e aponta-se quem tem razões para invejar um terceiro. Will Kymlicka (2006), ainda, explica o mecanismo do seguro hipotético introduzindo a questão das deficiências e de outros dotes naturais (talentos), os quais figuram como circunstâncias imerecidas:

Damos a cada pessoa uma parcela igual dos recursos – as 100 conchas – e perguntamos a elas quanto de sua parcela estão dispostas a pagar em seguro contra serem deficientes ou desfavorecidas de outra maneira, na distribuição de dotes naturais. As pessoas poderiam estar dispostas a gastar 30% de seu pacote de recursos, por exemplo, em tal seguro, o que lhes compraria certo nível de cobertura para as diferentes desvantagens que pudessem sofrer. Se conseguíssemos compreender esse mercado de seguro hipotético e encontrar uma resposta determinada para a questão de qual seguro as pessoas comprariam nele, poderíamos usar o sistema tributário para duplicar os resultados [...] Isso fornece o terreno médio entre ignorar os bens naturais desiguais e tentar, em vão, igualar as circunstâncias. Não levaria a ignorar o problema, porque todos comprariam algum seguro. É irracional não fornecer nenhuma proteção contra as calamidades que podem nos ocorrer (KYMLICKA, 2006, p.103)

A diferença de talentos e de saúde é, para a igualdade de recursos, relativa às circunstâncias das pessoas, e deve ser objeto de justiça. Uma forma de mitigar tal diferença é, justamente, por meio do mecanismo do seguro hipotético. Esse é um ponto importante, pois revela que “talento” não é um dado da pessoa, mas algo a ser medido como aquilo que tem valor para o mercado da comunidade na qual o indivíduo se insere. Disso não se segue, é claro, que as pessoas gastariam todos os seus recursos pagando pelo prêmio do seguro, haja vista que, caso o fizessem, não conseguiriam gastar em outros bens. Mas, ainda que seja possível construir

¹³⁴ Ele funcionaria como “uma forma do governo ter um fundo para a compensação daqueles que efetivamente sofrerem por conta das contingências” (FURQUIM, 2010, p.151).

uma proteção contra a má sorte bruta, não se supera automaticamente o fato de que pessoas com deficiências, nascidas com estas ou não, nunca serão plenamente recompensadas pelas transferências de recursos. Quanto a isso, Kymlicka lembra que Dworkin, então, lê sua própria concepção como uma “teoria do segundo melhor”. O autor diria que “esse esquema de seguro é equitativo como segunda melhor teoria, porque é resultado de um processo de decisão justo” (KYMLICKA, 2006, p.104). É preciso dizer, ainda, que Dworkin não caracteriza a igualdade de recursos como uma concepção capaz de reduzir a zero todas as desigualdades imerecidas. Na verdade, apenas expõe como ela, tal como definida por ele, consegue o melhor resultado possível em termos de compensação da má sorte bruta. Finalmente, ressalta-se também que esse dispositivo prevê um padrão de vida mínimo decente, concedido a todos, elaborado tanto no capítulo 2 de SV quanto no capítulo 9, do mesmo livro - *justice, insurance and luck*. Para Dworkin, na igualdade de recursos, deve haver um “princípio de correção”, postulando que, havendo falha de algum membro em comprar um seguro contra acidentes pessoais, os custos serão suportados pelo resto da comunidade (DWORKIN, 2000, p.320 e seguintes).

3.2. O endosso da igualdade de recursos em *Sovereign Virtue* e o problema da motivação para uma teoria política em *Foundations of Liberal Equality*

O argumento de que a defesa da igualdade de recursos pode ser encontrada em FLE, e não em SV, tem início com a observação de uma evidência textual e a partir do contraste entre duas passagens de SV. Constatamos primeiramente que, de fato, Dworkin anuncia¹³⁵ que *não* irá defender a igualdade de recursos no capítulo 2 daquele livro¹³⁶. Como mencionado acima, já no primeiro capítulo, o autor apenas afirma que discutirá o problema da igualdade distributiva. Em seguida, esclarece que irá considerar a igualdade de bem-estar e a igualdade de recursos como duas teorias gerais, as quais oferecem diferentes respostas à questão colocada por tal problema. Adiante, aponta sobre o que pretende trabalhar tanto naquele capítulo quanto no capítulo subsequente: “neste capítulo, examino e, em geral, rejeito várias versões da primeira afirmação [a da concepção bem-estarista]. No capítulo 2, devo *desenvolver* e *endossar* uma versão específica desta última [a da igualdade de recursos]” (DWORKIN, 2000, p.14, tradução

¹³⁵ Agradeço a Leonardo Rosa por chamar a atenção para este fato em um evento na UFMG, em 2019.

¹³⁶ Lembra-se que o capítulo 2 de SV é uma réplica quase perfeita de *What is Equality: Part II (1981)*. Quando me refiro ao capítulo de 2 de SV, então, trato de ambos os textos.

adaptada)¹³⁷ (destaque nosso). Observe a afirmação de Dworkin de que, no segundo capítulo de SV, irá, além de desenvolver, *endossar* uma versão da igualdade de recursos. Baseando-se nisso, o leitor poderia pensar que, então, lá também se encontraria uma *defesa* dessa concepção de igualdade distributiva. No entanto, já no primeiro parágrafo, do segundo capítulo de SV, Dworkin afirma que:

No Capítulo 1, consideramos as reivindicações de igualdade de bem-estar uma interpretação de como tratar as pessoas como iguais. Aqui, vamos considerar as reivindicações conflitantes de igualdade de recursos. Mas estaremos ocupados, na maioria das vezes, simplesmente em *definir* uma concepção adequada de igualdade de recursos, e não em *defendê-la*, exceto quando tal definição fornecer uma defesa. (DWORKIN, 2000, p.65, tradução livre)¹³⁸ (destaque nosso)¹³⁹.

O contraste apresentado entre os trechos mencionados tem o propósito de esclarecer o seguinte: da afirmação feita por Dworkin, de que irá *endossar* uma concepção específica de igualdade distributiva – a igualdade de recursos – não se segue que o autor pretenda *defendê-la* naquele momento. Há uma diferença entre (i) endosso (*endorsement*) e (ii) defesa (*defense*). Há, naquele, tão somente uma declaração de apoio, e Dworkin afirma explicitamente que prefere a igualdade de recursos à igualdade de bem-estar. No segundo – *defense* – há um argumento *em defesa* daquilo que se endossa.¹⁴⁰ Traçar essa diferença é importante para que a semelhança entre o sentido das palavras não induza o leitor ao erro. Na tradução de SV para o português brasileiro, por exemplo, traduz-se com o sentido de “defesa” tanto “*endorce*” quanto “*defending*”. O trecho do primeiro capítulo, destacado acima, é escrito como se o autor afirmasse que “[...] no capítulo 2, elaborarei e *defenderei* uma versão da segunda” (DWORKIN, 2005, p.7) (destaque nosso), quando, na verdade, apenas manifesta seu apoio a ela. Ao mesmo tempo, a tradução acompanha Dworkin naquilo que afirma no capítulo seguinte, esclarecendo

¹³⁷ No original: *In this chapter I examine, and on the whole reject, various versions of the former claim. In Chapter 2 I shall develop and endorse a particular version of the latter* (DWORKIN, 2000, p.14) (destaque nosso).

¹³⁸ No original: *In Chapter 1 we considered the claims of equality of welfare as an interpretation of treating people as equals. Here we shall consider the competing claims of equality of resources. But we shall be occupied, for the most part, simply in defining a suitable conception of equality of resources, and not in defending it except as such definition provides a defense. I shall assume, for this purpose, that equality of resources is a matter of equality in whatever resources are owned privately by individuals*” (DWORKIN, 2000, p.65) (destaque nosso).

¹³⁹ Este é um trecho perfeitamente replicado do artigo What is Equality Part II – Equality of Resources, de 1981.

¹⁴⁰ Observe a definição do *Crambridge Dictionary* para *endorsement*: “the act of saying that you approve of or support something or someone”. Observe, agora, uma das definições para *defence*: *A defense is also an argument in support of something, esp. when it has been criticized*” (destaque nosso) Disponíveis em (i) <shre.ink/QRCQ> e (ii) <https://shre.ink/QRCt>.

que “[...] simplesmente nos ocuparemos, em grande parte, *com a definição* de uma concepção adequada da igualdade de recursos, *e não com sua defesa*” (DWORKIN, 2005, p.79) (destaque nosso). Da maneira como o trecho foi traduzido, Dworkin acaba sendo contraditório entre um capítulo e outro. É necessário, então, que tais passagens sejam observadas com precisão, a fim de analisar, exatamente, aquilo que o autor pretendeu dizer.

A leitura de Guest também chama a atenção para esse fato. O autor ressalta que, no capítulo 2 de SV, “não há nenhum argumento adicional, além dos que já examinamos [aqueles que a própria igualdade de recursos fornece internamente], a favor da igualdade de recursos. Ele [Dworkin] só está interessado em ver como a igualdade de recursos seria conseguida” (GUEST, 2010, p.253 [complementei com os trechos entre colchetes]). O leitor poderia questionar, então, se há quem pretenda contrariar essa afirmação. Se o próprio Dworkin anuncia que não irá defender a igualdade de recursos em SV, qual seria, então, o problema a ser enfrentado? A resposta a isso está nos exemplos citados na introdução desta dissertação. Ainda que os críticos de Dworkin não verbalizem explicitamente que o autor defenda, em SV, a concepção de igualdade distributiva preferida por ele, parte da literatura o lê *como* se fosse esse o objetivo anunciado, e não dá a devida atenção ao trabalho do autor em FLE.

Observe alguns exemplos dessa tendência de comportamento. Elizabeth Anderson (1999) descreve o mecanismo do seguro hipotético, citando apenas *What is Equality: Part II*, da seguinte forma:

Ronald Dworkin articulou essa analogia de seguro de forma mais elaborada. Ele *argumenta* [*He argues*] que a justiça exige que o Estado compense cada indivíduo por quaisquer riscos brutos contra os quais eles teriam se segurado, na suposição de que todos tinham a mesma probabilidade de sofrer com o risco. [...] Onde tal seguro privado está disponível, a sorte bruta é automaticamente convertida em sorte opcional, porque a sociedade pode responsabilizar os indivíduos pela compra de seguros em seu próprio nome [...] A maioria dos igualitaristas da sorte [...] justifica o seguro obrigatório ou outras restrições à liberdade, argumentando que os indivíduos têm que desperdiçar sua fatia de boa sorte por razões paternalistas (ANDERSON, 1999, p.293, tradução livre)¹⁴¹ (destaque nosso).

¹⁴¹ Retirado e traduzido da integralidade do trecho: “*He argues that justice demands that the state compensate each individual for whatever brute risks they would have insured themselves against, on the assumption that all were equally likely to suffer from the risk. The state steps in to provide social insurance when private insurance for a risk is not available to all on equal and affordable terms. Where such private insurance is available, brute luck is automatically converted into option luck, for society can hold individuals responsible for purchasing insurance on their own behalf.*”²²In its pure form, luck egalitarianism would insist that if individuals imprudently fail to do so, no demand of justice requires society to bail them out. Most luck egalitarians recoil from this thought, however, and thus justify mandatory insurance, or other restrictions on individuals' liberty to squander their share of good fortune, on paternalistic grounds” (ANDERSON, 1999, p.292).

A autora descreve o mecanismo do seguro hipotético e utiliza a definição fornecida por Dworkin *como se*, ali, o autor justificasse uma restrição de liberdade e argumentasse a favor de que a igualdade de recursos imponha um seguro mínimo obrigatório. Ocorre que, no texto utilizado pela autora, como já abordado, Dworkin apenas descreve esse mecanismo. A funcionalidade do seguro ao liberalismo, na concepção endossada pelo autor – ou os motivos pelos quais liberais deveriam aceitá-lo – só são abordados e *defendidos por Dworkin* na parte VI de FLE. Anteriormente, na parte V, também se abordou (vide capítulo 2 desta dissertação) qual tipo de paternalismo a igualdade liberal poderia aceitar: Dworkin não nega que a igualdade liberal seja compatível com *algum* tipo de paternalismo, mas só possui tal compatibilidade com aquele paternalismo que é paliativo o suficiente para não definir todo o restante da experiência ética do indivíduo. Além do mais, a restrição de liberdades¹⁴² – que, diga-se, não fazem parte do leilão – é justificada apenas por *motivos de justiça*, como será explorado na próxima seção¹⁴³. O leitor poderia pensar que essa é uma mera questão de precisão terminológica¹⁴⁴. Mas, na verdade, a leitura equivocada dos objetivos de Dworkin tem implicações importantes para as críticas direcionadas a ele: a terminologia empregada importa se dela seguir a estrutura do argumento. No caso de Anderson, realmente parece haver uma crença de que a visão de Dworkin sobre igualdade distributiva se esgota no capítulo 2 de SV.¹⁴⁵ A autora poderia dialogar com a explicação que o autor oferece acerca do tipo de paternalismo aceitável para a igualdade de recursos, mas abdica dessa tarefa. Por que liberais devem rejeitar *qualquer* tipo de paternalismo, independentemente da influência na vida do indivíduo? Por que Dworkin estaria errado em discordar dessa tese? Anderson não apresenta uma resposta a esses questionamentos.

¹⁴² No terceiro capítulo de *Virtude Soberana* – o lugar da liberdade – Dworkin afirma que, no aparente conflito entre igualdade e liberdade, deve-se considerar a existência de um sentido simples e de um sentido normativo de ambos. No primeiro, emprega-se “liberdade” para indicar não-restrição. No segundo, define-se uma concepção específica de liberdade, a qual indica em que sentido as pessoas devem ser livres.

¹⁴³ Anderson também defende que Dworkin recairia no problema da *discriminação contra deficientes* (doenças raras e comuns), visto que só se deveria recompensar pessoas que tivessem comprado um seguro contra certa deficiência específica, na leitura dela acerca da igualdade de recursos. Mais uma vez, ao descrever o problema, ela afirma que “Dworkin *argumenta* [Dworkin *argues*] que as pessoas que deveriam ser compensadas por defeitos em ativos internos são aquelas que teriam comprado um seguro contra o defeito, caso estivessem atrás de um véu de ignorância e não soubessem se teriam esse defeito. Disso se segue, impiedosamente, que pessoas que têm uma deficiência muito rara, mas grave, poderiam ser inelegíveis para ajuda especial apenas porque as chances de alguém sofrer dela seriam tão mínimas que lhes seria racional não adquirir um seguro *ex ante*. A proposta faz discriminação entre pessoas com deficiências raras e comuns” (ANDERSON, 1999, p.303).

¹⁴⁴ Quero dizer que não é só porque os autores empregam, em seus textos, palavras relativas a “argumento” (he *argues*/Dworkin’s *argument*) que a interpretação do objetivo de Dworkin em SV estaria errada. Escolhi, propositalmente, trechos que fazem isso para os exemplos ficarem mais claros. O que importa é a impressão que esses autores têm de que a definição de igualdade de recursos também é a defesa dela. Poderia citar outros exemplos, como Scheffler (2003), mencionado na introdução deste trabalho.

¹⁴⁵ No caso da autora, trata-se do artigo *What is Equality II*, de 1981.

Outra autora que analisa aspectos da igualdade de recursos, visando a refutar Dworkin, é Lisa Schwartzman, em *Challenge Liberalism: feminism as political critique* (2006). Ela explica que, “para Dworkin, uma teoria da igualdade distributiva deveria respeitar as diferenças individuais em ambições, preferências e planos de vida” (2006, p.45, tradução livre)¹⁴⁶. Na sequência, cita a passagem na qual o autor afirma que, após o leilão terminar, não é necessário que os recursos permaneçam iguais: como as pessoas são diferentes, é possível que uma tenha mais do que a outra, desde que o ganho não seja obtido às custas de um terceiro (DWORKIN, 2000, p.86). Então, a autora continua:

Embora certamente correto ao afirmar que os indivíduos são “diferentes”, Dworkin negligencia a consideração da natureza e origem dessas diferenças. Existem enormes diferenças não só nas ambições das pessoas, mas também nas suas circunstâncias, e nem sempre é fácil separar umas das outras. *O argumento de Dworkin [Dworkin’s argument]* só faz sentido se assumirmos que sabemos quais diferenças resultam da ambição individual de uma pessoa e quais resultam das circunstâncias (SCHWARTZMAN, 2006, p.45, tradução livre)¹⁴⁷ (destaque nosso).

Schwartzman conclui que o “argumento de Dworkin” não leva em conta a dificuldade em separar circunstância de ambição. Mas, no texto citado, o autor não oferece argumento algum em *defesa* dessa distinção para além daquele necessário à própria definição da igualdade de recursos. Há, apenas, uma explicação. Não é como se Dworkin, no capítulo 2 de SV, argumentasse que a igualdade de recursos esteja correta em recompensar aqueles que conquistaram mais por meio do esforço, e não às custas de outra pessoa, ou em distinguir circunstância de outros fatores. Ainda que, desde logo, o autor possa sugerir que há coerência nessa ideia, ele simplesmente explica que é isso o que a igualdade de recursos faz. Por outro lado, na parte VI de FLE, Dworkin assume que nem todas as convicções e outras preferências são objetos de escolha voluntária. E, então, sem negar esse fato, defende que tal distinção, à maneira da igualdade de recursos, está correta, de modo que deve ser aceita devido à estrutura da reflexão ética, exigida pelo modelo de desafio (vide item D da seção 3.3).

¹⁴⁶ Schwartzman, assim como Anderson, cita *What is Equality: Part II* (1981). O trecho é exatamente o mesmo, mas, no artigo de 1981, é encontrado na p.307.

¹⁴⁷ No original: “*While surely correct in stating that individuals are “different,” Dworkin neglects to consider the nature and origin of these differences. There are enormous differences not only in people’s ambitions, but also in their circumstances, and it is not always easy to separate one from the other. Dworkin’s argument makes sense only if we assume that we know which differences result from a person’s individual ambition and which from circumstances*” (SCHWARTZMAN, 2006, p.45).

Comportamento parecido pode ser encontrado em diversas passagens da argumentação de Lars Lindblom (2015) sobre o mercado de seguros, nas quais cita os capítulos 1 e 2 de SV. Observe o seguinte trecho, a título de exemplo:

[...] no esquema de Dworkin, o seguro faz mais do que trazer a responsabilidade pessoal pelo risco para a igualdade de recursos; [...] Ele fornece uma maneira de corrigir a desigualdade de recursos pessoais, como capacidades físicas e mentais [...] Dworkin *argumenta* [Dworkin *argues*] que um mercado de seguros hipotético poderia ser usado para obter respostas para a questão de qual redistribuição é necessária para a verdadeira igualdade. Observe que esse é um uso adicional do mercado ideal na teoria de Dworkin, o que significa que esse mercado de seguros deve ser compatível com as características do mercado ideal (LINDBLOM, 2015, p.13, tradução livre)¹⁴⁸ (destaque nosso).

Lindblom cita o uso do “mercado ideal” na teoria dworkiniana, a fim de desenvolver um argumento que demonstre como, nesse cenário, escolhas de risco estariam excluídas. Não haveria por que, então, responsabilizar pessoas vítimas de algum infortúnio que se enquadre na má sorte por opção. Mas, novamente, o porquê dessa responsabilização, bem como a defesa de que o mecanismo do seguro faz sentido para um liberal, encontra-se na parte VI de FLE. A distinção entre sorte bruta e sorte por opção é apenas apresentada no capítulo 2 de SV. É possível fazer críticas à coerência interna da igualdade de recursos a partir da leitura da descrição fornecida por ele. Mas, para refutar a *defesa* que Dworkin faz da métrica dos recursos, enquanto concepção de igualdade, é necessário ir mais a fundo na literatura do autor, pois no capítulo 2 de SV encontram-se apenas a apresentação e o endosso.

A colocação feita na introdução desta dissertação – a de que Dworkin não defende sua concepção de igualdade distributiva em SV – é justificada, primeiramente, por meio de uma evidência textual, portanto. Por outro lado, o autor não aponta, explicitamente, onde tal defesa é encontrada. Uma pista quanto a isso pode ser descoberta em uma longa nota de rodapé presente na introdução de FLE. Nela, o autor sugere que irá, naquele artigo, fornecer argumentos a favor de *por que* liberais devem aceitar a igualdade liberal como concepção de

¹⁴⁸ No original: “*Dworkin’s scheme insurance does more than bring personal responsibility for risk into equality of resources; it also redistributes. It provides a way of fixing inequality of personal resources, such as physical and mental capacities [...] Dworkin argues that a hypothetical insurance market could be used to derive answers to the question of what redistribution is required for true equality. Note that this is a further use of the ideal market in Dworkin’s theory, which means that this insurance market must be compatible with the characteristics of the ideal market* (LINDBLOM, 2015, p.13).

justiça, o que conseqüentemente levaria à igualdade de recursos como a concepção de igualdade distributiva preferida. Isto é, a igualdade de recursos, da maneira como foi definida, será eleita como aquela que deve derivar de uma concepção de ética mais próxima ao liberalismo. A discussão sobre a igualdade de recursos, então, não se esgota em SV. Trata-se da nota de rodapé n.1 de FLE¹⁴⁹: ela explica que o projeto dworkiniano naquele artigo – a busca pelos fundamentos da igualdade liberal – costuma ser concebido como o *problema da motivação para uma teoria política* (DWORKIN, 1995, p.192).

Dworkin utiliza desses termos apenas na nota mencionada, e não mais trata seu projeto como aquele que tenta demonstrar qual é a motivação de sua teoria. A explicação do autor, para isso, consiste em dizer que busca evitar uma ambigüidade: poder-se-ia pensar que se busca motivos para que o liberalismo seja aceito em uma esfera descritiva, a qual se situa na intersecção entre filosofia política e psicologia individual e social. No entanto, ele pretende buscar fundamentos em uma esfera filosófica normativa, questionando se o liberalismo se encaixa em um sistema maior, o qual inclua, também, uma concepção de vida boa (DWORKIN, 1995, p.192). De toda forma, é preciso apontar para o peso dessa questão e para a forma como o problema é concebido¹⁵⁰ em FLE, pois sugere que, então, o autor irá justificar *por que*

¹⁴⁹ Pela importância da nota em questão, opto por citá-la em sua integralidade: “*The search for the foundations of a political theory, in the sense I have in mind, is sometimes described as the problem of finding motivation for the theory. I avoid that description to escape a troublesome ambiguity. There are two senses in which we might hope to discover a motivational basis for liberalism. We might hope to discover arguments that will connect liberal ways of voting and acting with effective motives people already have, showing how liberal policies can be understood as serving or fulfilling what we take to be very widespread personal goals or ambitions. Or, what is plainly different, we might hope to construct an attractive picture of the goals and ambitions we believe people **should** have, and then show that liberal politics in some way flow from or cohere with that picture. Both projects are directed to motives, but in a different sense. The first is concerned with motivation descriptively; it lies at the intersection of political philosophy and individual and social psychology. The second takes up questions of motive both normatively and philosophically. It asks whether liberalism, as a political theory, fits easily into a broader system of ideas that also includes a more general theory about how people should live, about what kinds of lives are desirable lives to lead. This issue is at the intersection of politics and, not psychology, but ethics, broadly understood, and it leads, through ethics, into whatever other departments of philosophy or science or art turn out to be pertinent to the question of how to live. We should understand the two different projects as responding to rather different challenges to liberalism. The first replies to the claim that liberalism is unworkable: that it is unlikely to be realized through politics, and could not be sustained if it were realized, because it asks people to behave against what they take to be their own interests even in the broadest sense. The second replies to the different complaint that liberalism is unacceptable because its motivational assumptions are not so much unrealistic as indefensible, that it assumes that people have motives and interests that the most perspective ethical theory, supported by the soundest opinions in other departments of philosophy, would reject. The second project tries to answer this challenge, and it is for that reason foundational as well as motivational. It aims to discover the true antecedents and relations of liberalism before and beyond political theory, first in ethics and then elsewhere, if and as this turns out to be necessary, in metaphysics, epistemology, biology, psychology, history, and economics, for example” (DWORKIN, 1995, p.192, nota 1) (destaque do autor).*

¹⁵⁰ Pode-se apontar para referências de como o problema tem sido apontado na literatura. Em *Why be Just? The Problem of Motivation in Hegel and Rawls* (2018), Carsten Nielsen e Emily Hartz respondem que, de forma ampla, tal problema é apresentado como aquele que discute “como e por que indivíduos livres devem se sujeitar ao domínio da comunidade política” (NIELSEN; HARTZ, 2018, p.328, tradução livre). Eles ainda explicam que há duas formas divisões que podem ser feitas. Em primeiro lugar, ele pode ser baseado em uma perspectiva

devemos adotar a concepção de igualdade distributiva anteriormente definida e endossada. Dworkin afirma, na nota mencionada, que concebe seu projeto esperando “construir uma imagem [...] atraente dos objetivos e ambições que pensamos que as pessoas *deveriam* ter e, então, mostrar como a política liberal, de alguma forma, decorre dessa imagem ou concorda bem com ela” (DWORKIN, 1995, p.192, tradução livre, vide nota 147) (destaque do autor).

Assim, o autor pensa o problema da motivação para uma teoria baseando-se na ideia de que uma teoria política – no caso, o liberalismo – deve ser capaz de se encaixar em um sistema mais amplo de ideais, em que se encontra também uma concepção geral de como as pessoas *deveriam* viver. Ou seja, a motivação para liberais que aceitam o modelo de desafio se encontra no âmbito filosófico normativo. Não se joga luz sobre um problema psicológico individual ou social, mas sobre a relação entre ética e política¹⁵¹. Ainda, na ressalva feita por ele quanto à atribuição desses termos ao seu projeto, o autor afirma que pretende responder à questão sobre se “o liberalismo, como teoria política, se encaixa facilmente em um sistema mais amplo de ideias, que também inclui uma teoria mais geral sobre como as pessoas *deveriam* viver, sobre que tipos de vida são desejáveis” (DWORKIN, 1995, p.192, tradução livre, vide nota 147) (destaque nosso). Ao avaliar isso, a partir do modelo de desafio, o autor pretende tornar claro quais são as razões pelas quais liberais aceitariam a concepção de igualdade proposta por ele.

Há pouco, afirmou-se que em SV não há, para além do endosso, uma defesa da igualdade de recursos, o que se deve ao fato de que lá não são identificados argumentos a favor daquilo que é endossado. Por outro lado, é exatamente isso que se identifica em FLE. Como explicado,

individualista, dividindo-se em uma configuração (i) instrumental e outra (ii) normativa. A partir de sua primeira configuração, o problema tem relação com o interesse próprio, ou seja, “como uma questão de por que e até que ponto é do interesse do indivíduo tornar-se membro da comunidade política e reconhecer a autoridade da comunidade” (NIELSEN; HARTZ, 2018, p.327, tradução livre). Alternativamente, se entendido em termos normativos, e não instrumentais, tal problema é visto como sendo relativo à “justificabilidade normativa dos princípios e normas da comunidade política”, objetivando responder ao indivíduo “se e por que ele deve se tornar membro da comunidade política” (NIELSEN; HARTZ, 2018, p.329, tradução livre). Uma outra maneira de se enxergar o problema é o colocando frente à perspectiva da própria comunidade. E, dessa perspectiva, o problema básico seria o de “garantir que (uma proporção suficiente dos) membros de uma comunidade política adiram aos princípios de justiça da comunidade” (NIELSEN; HARTZ, 2018, p.328, tradução livre). A forma ampla como o problema é anunciado, sendo relativo ao fornecimento de razões para que indivíduos livres se sujeitem ao domínio da comunidade política, parece se encaixar à ambição de Dworkin. A divisão que se seguiu, no entanto, pode parecer estranha ao autor. Isto porque, seguindo a descrição das características do modelo de desafio, a justificabilidade normativa íntegra, também, a gama de interesses que os indivíduos possuem. Mas, de forma alguma, ela será instrumental: justiça, como parâmetro brando, também é um dos fins de liberais que aceitam o modelo de desafio.

¹⁵¹ Marcos Fanton (2014) ressalta que o problema da motivação possui essa ambiguidade inerente. A forma descritiva do problema se preocupa em explicar como “um sujeito motiva-se para defender ou agir de acordo com determinado princípio ou determinada concepção”, enquanto a forma normativa “procura identificar as razões específicas para determinado agente agir de acordo com um princípio ou uma concepção moral ou política, como o princípio do respeito ou da imparcialidade, as relações intersubjetivas de simetria ou mesmo as concepções políticas de equidade e autonomia” (FANTON, 2014, p.10).

ao tentar resolver o problema da motivação dessa forma, Dworkin visa a defender que, para um liberal, o melhor a se fazer é aceitar a concepção de justiça apresentada por ele, o que inclui o aceite da igualdade de recursos. Na visão do autor, a igualdade de recursos, a qual compõe a igualdade liberal, estaria correta por fluir de uma concepção de ética distintamente liberal, além de tornar as teorias liberais capazes de reivindicar força categórica. O argumento, então, passa por todo FLE. Se a estratégia da continuidade é superior à estratégia da descontinuidade, e se o modelo de impacto é inferior ao modelo de desafio, então existiriam motivos para aceitar uma concepção de igualdade distributiva que flua, naturalmente, deste. Resta a Dworkin, portanto, apontar os motivos pelos quais a igualdade de recursos fluiria tão naturalmente da concepção de ética que ele defendeu (e não apenas endossou) nas três primeiras partes de FLE.

Isto é, o projeto dworkiniano condiciona a *defesa* da igualdade de recursos à sua integração ao viver bem. É pela forma como ética e igualdade distributiva são integradas que se entende o porquê de o autor preferir tal concepção de igualdade. Para tornar claro, então, por que o leitor deveria ou não endossar a igualdade de recursos juntos a Dworkin, é preciso estudar a concepção dworkiniana de ética. Em suma, não mais se explica que determinada concepção de justiça utiliza uma métrica igualitária de recursos. Explica-se por que recursos e por que a igualdade desses recursos, de acordo com as intuições éticas que liberais podem ter. Dá-se razões para que liberais que possuem uma visão sobre valor crítico aceitem tal definição. Ao apresentar esses motivos, pretende-se, então, conectar SV a FLE e, por conseguinte, a definição e o endosso à defesa, respectivamente.

Antes de continuar, é preciso recapitular certas questões que, a partir de agora, serão tomadas como pressupostas. Ao explicar o que motivou Dworkin na escrita de FLE, além de fazer uma longa exposição da concepção de ética desenvolvida por ele, buscou-se incrementar o repertório conceitual, justamente, para demonstrar como Dworkin apresenta a defesa de sua concepção distributiva de justiça. Primeiramente, deve-se ressaltar, como feito há pouco, que o autor toma a estratégia da continuidade como superior à estratégia da descontinuidade. Pelos motivos expostos no primeiro capítulo desta dissertação, o autor entende que a segunda estratégia é incapaz de justificar a força categórica reivindicada pelo liberalismo: o contrato artificial, mesmo em sua melhor versão, ainda não é capaz de vincular as pessoas a princípios liberais. O que Dworkin oferece como alternativa, então, é que o fundamento de uma concepção de justiça seja uma concepção distintamente liberal de ética, reconciliando perspectivas pessoal e política. Há aqui uma parte importante do argumento de Dworkin: o autor tentará demonstrar que a força categórica de uma concepção política reside em uma concepção liberal de ética. A

concepção de ética preferida por ele se baseia em um modelo de valor crítico – o modelo de desafio – o qual, na visão de Dworkin, é compatível com as intuições mais próprias do liberalismo e não julga o valor de uma vida por seu produto final independente, mas pela performance que se apresentou frente ao desafio correto.

Baseando-se nisso, ele anuncia que, a partir da parte VI de FLE, irá testar, por meio de um novo experimento de pensamento, se (i) “essa posição ética normativa [o modelo de desafio] produz uma determinada teoria da justiça” e se (ii) “essa teoria da justiça é liberal” (DWORKIN, 1995, p.279, tradução adaptada)¹⁵². Desde logo, é preciso apontar que, diferentemente do problema enfrentado pelos contratualistas, no novo experimento de pensamento dworkiniano, as partes não agem em interesse próprio, independentemente de qualquer questão de justiça. Liberais éticos – como Dworkin chama aqueles que participam de tal experimento – precisam identificar qual é o maior desafio que podem enfrentar, e isso inclui que uma parcela maior de recursos concedida a ele só será boa se for aceita pela “teoria correta da justiça” (DWORKIN, 1995, p.279), já que “interesse próprio e preocupação com a justiça só podem se fundir quando a última faz parte do primeiro” (DWORKIN, 1995, p.279). Será demonstrado como, pautando-se nesse experimento, Dworkin faz algo diferente daquilo que foi apontado como o objetivo do capítulo 2 de SV.

É natural que, a essa altura, Dworkin já espere, sim, que o leitor se sinta mais convencido pelo modelo de desafio do que pelo modelo rival, e tome como um dado que um modelo é superior ao outro. No entanto, a próxima fase do argumento de FLE não depende desse convencimento, “[...] pois [a] tese de que as raízes éticas do liberalismo residem no modelo de desafio pode ser julgada com justiça, mesmo pela rejeição do liberalismo e desse modelo” (DWORKIN, 1995, p.276, tradução adaptada)¹⁵³. O autor espera que tenha obtido sucesso, apenas, em expor como é possível observar, mediante a estratégia da continuidade, a maneira pela qual se extrai o liberalismo de uma concepção de ética. Isto é, mesmo um observador externo, o qual não opta pelo modelo de desafio, ou que sequer seja um liberal, poderá confirmar a veracidade do argumento de que o liberalismo flui, naturalmente, da convicção acerca do tipo de valor que uma vida deve ter. Nesta parte de FLE, ele trata da (A) justiça como recursos; (B) igualdade; (C) parcialidade; (D) personalidade e circunstância; (E) neutralidade de atração (*neutrality of appeal*) e (F) neutralidade em operação (*neutral in its operation*),

¹⁵² No original: “*first, whether that normative ethical position yields a particular theory of justice, and, second, whether that theory of justice is liberal*” (DWORKIN, 1995, p.279).

¹⁵³ No original: “*the next phase of my argument is independent of those hopes, for my thesis, that the ethical roots of liberalism re to be found in the model of challenge, can be fairly judged by someone who rejects both liberalism and that model*” (DWORKIN, 1995, p.276).

respectivamente. Os itens E e F também serão abordados por esta dissertação, a fim de terminar a excursão exegética por FLE, mas interessam, principalmente, os itens A, B, C e D.

Outro fator importante é que duas características do modelo de desafio, compiladas após a análise dos enigmas ético-filosóficos apresentados no capítulo anterior, parecem ser mais evidentes em meio à argumentação do autor. A primeira dessas características é identificada no enigma que trata da relação entre ética e justiça. Dworkin defende que uma boa vida considera a justiça como um parâmetro normativo brando, com o objetivo de identificar qual é o desafio correto que se deve enfrentar, não separando a ética da moralidade: viver bem envolve viver com justiça. Como será visto, somente a igualdade de recursos é compatível com essa ideia, pois o fundamento de uma teoria não pode ser pautado sobre os interesses pessoais dos indivíduos (o que, por outro lado, fariam as teorias bem-estaristas). Já a segunda foi discutida ao tratar do caráter aditivo ou constitutivo do valor ético. Optou-se por este, considerando o endosso do indivíduo como uma condição necessária ao sucesso de sua vida. Isso posto, passa-se agora a explicar o experimento de pensamento dworkiniano e a apontar como ele se conecta à igualdade de recursos, da maneira como definida pelo segundo capítulo de SV.

3.3. A igualdade de recursos em meio à deliberação entre liberais éticos

Com o novo experimento de pensamento proposto, Dworkin busca precisamente “testar a credibilidade [da] tese de que um verdadeiro diálogo deliberativo, o qual englobe as diferentes tradições éticas de nossa comunidade política, estaria baseado em princípios liberais *se assumisse a ética do desafio*” (DWORKIN, 1995, p.276, tradução adaptada)¹⁵⁴ (destaque nosso). Ou seja, como já explicado, o argumento é condicionado ao aceite do modelo de desafio preferido por Dworkin. O autor sugere o exercício de imaginar um grupo de pessoas debatendo sobre quais são os princípios que devem reger a vida política de sua comunidade. Nenhuma delas compartilha convicções globais acerca de uma boa vida, mas, juntas, tais convicções representam um “espectro de opiniões que as pessoas realmente têm em nosso mundo” (DWORKIN, 1995, p.277, tradução livre); além disso, elas possuem *alguma* posição ética. Ainda, as convicções dessas pessoas se enquadram à forma proposta pelo modelo de desafio

¹⁵⁴ No original: “*I want to test the plausibility of my claim that an actual deliberative conversation embracing the different ethical traditions of our political community would settle on liberal principles if it began in the ethics of challenge*” (DWORKIN, 1995, p.276).

(DWORKIN, 1995, p.277) e, não obstante, todas entendem que estão buscando o avanço de seus interesses críticos, tentando “levar uma vida boa e responder adequadamente às circunstâncias corretas” (DWORKIN, 1995, p.277, tradução livre). Observa-se que, aqui, não se exclui dessas pessoas informações sobre a boa vida. Elas possuem convicções éticas e procuram conformá-las a princípios políticos. Afinal, Dworkin procura, precisamente, reconciliar nossas perspectivas pessoal e política. Essas pessoas são o que Dworkin chama de “liberais éticos”, porque pautam suas vidas nas características de uma ética liberal (DWORKIN, 1995, p.277), o que, para ele, se constrói aos moldes do modelo de desafio. O argumento que Dworkin tenta construir, a partir desse experimento de pensamento, é o de que liberais éticos possuem boas razões para se tornarem liberais políticos: defende que o modelo de desafio leva à igualdade liberal e, conseqüentemente, às teses que a compõe, como a igualdade de recursos.¹⁵⁵ Evidencia-se que essa proposta tem clara relação com o problema da motivação para uma teoria política, como mencionado anteriormente. Ainda, pode-se afirmar que há, aqui, o núcleo do encontro entre as interpretações política e filosófica, explicadas pelo autor ainda no início de FLE e reproduzidas por esta dissertação em seu primeiro capítulo. Inicia-se, então, o experimento.

A. Tratando, primeiramente, da justiça como recurso, há uma pergunta crucial para conectar ética à política e, especialmente, à igualdade distributiva. Dworkin questiona “Por que dar às pessoas uma parcela justa de recursos, que são apenas meios para um fim, em vez de dar a elas uma parcela justa de bem-estar, que é o que consideram realmente importante?” (DWORKIN, 1995, 280, tradução livre)¹⁵⁶. Em suma, a questão que se coloca é: por que não a métrica do bem-estar, e sim a métrica dos recursos? Aqui, Dworkin se oferece para responder a essa pergunta. Ele deseja fornecer motivos para que optemos por uma e não por outra concepção de igualdade distributiva. Isso quer dizer que irá apontar por que a métrica dos recursos – à maneira como anteriormente descrita em SV – é superior à métrica do bem-estar. Não mais se discute a coerência da métrica dos recursos, mas sim os motivos pelos quais deve ser aceita.

¹⁵⁵ Além disso, na introdução ao presente capítulo, reproduziu-se o esquema básico da igualdade liberal e se apontou 4 características determinantes dessa concepção de justiça, que serão analisadas a partir de agora, mas a fim de sintetizá-las: a igualdade liberal (i) distingue personalidade de circunstância; (ii) utiliza dos recursos como métrica de justiça; (iii) insiste que a justiça é uma questão de recursos iguais; e (iv) entende que o governo deve ser neutro em relação a valores éticos substantivos. Dworkin, para provar a superioridade de sua teoria, confronta tais características a partir do experimento de pensamento explicado.

¹⁵⁶ No original: “*Why try to give people a fair share of resources, which are only means to an end, rather than a fair share of well-being, which is what we all think really important?*” (DWORKIN, 1995, p.280).

De fato, Dworkin já rejeitou e atacou a igualdade de bem-estar no primeiro capítulo de SV, oferecendo argumentos contrários a ela. Mas, na parte VI de FLE, demonstra especificamente o porquê de liberais éticos a rejeitariam de pronto. O autor não está mais preocupado em demonstrar que uma concepção bem-estarista é internamente contraintuitiva, mas que esta é, de fato, incompatível com uma ética liberal. Paralelamente, o contrário também seria verdadeiro para a concepção rival: ao contrário do bem-estar, recursos são uma métrica compatível com uma concepção liberal de ética. As razões para isso são discutidas a seguir, mas pode-se adiantar que, como mencionado anteriormente, elas se baseiam nas ideias de que a justiça é um parâmetro de uma boa vida e que o endosso do indivíduo é um pré-requisito para viver bem. As diferentes versões das teorias de bem-estar são incapazes de lidar com essas características da concepção de ética defendida pelo autor, a qual, pelo experimento proposto, é aceita por liberais éticos.

Mas, voltando ao experimento, a fim de responder à pergunta colocada acima – por que recursos, e não o bem-estar – liberais éticos questionariam, primeiro, como se daria um sistema de justiça bem-estarista. A resposta dada a eles seria a de que um procedimento em duas etapas deveria ser realizado. Na primeira, “cada cidadão decide que nível de bem-estar alcançaria sob diferentes sistemas institucionais e econômicos”. Na segunda, “as autoridades selecionam os sistemas que distribuem o bem-estar de forma considerada justa, de acordo com a noção de justiça finalmente adotada” (DWORKIN, 1995, p.280, tradução livre)¹⁵⁷. Liberais éticos terão razões especiais para rejeitar tal procedimento. Primeiramente, uma concepção de igualdade distributiva bem-estarista, assim definida, tende a se encaixar em concepções de ética nas quais apenas interesses volitivos contam. É verdade que, apenas do ponto de vista volitivo, tal procedimento poderia ser viável. Mas, pelo o que se discutiu no segundo capítulo desta dissertação, liberais éticos rejeitam, de pronto, o volicionismo como modelo de valor. O que importa a eles são os interesses que se *deveria* ter, ou seja, os interesses críticos. Logo, bastaria simplesmente isso para que os indivíduos presentes no experimento negassem uma concepção bem-estarista *assim definida*.

No entanto, há a possibilidade de reflexão acerca de uma concepção mais refinada de igualdade de bem-estar. Tal concepção argumentaria a favor de a política considerar interesses críticos aos moldes do modelo de impacto: se fosse possível definir o que é prazer, talvez fosse possível medi-lo e calcular a quantidade devida a cada pessoa, por exemplo (DWORKIN, 1995,

¹⁵⁷ No original: “officials select those arrangements under which well-being, as so reported, is divided in whatever way is deemed fair under the version of justice finally adopted (DWORKIN, 1995, p.280).

p.232). Tal abordagem utilitarista, superior à volicionista, poderia parecer viável e dar razão ao procedimento em duas etapas¹⁵⁸. No entanto, do ponto de vista do modelo de desafio, isso não faz sentido. E é aqui que Dworkin oferece, então, uma primeira razão para a ideia de justiça como recursos. Como métrica, recursos são preferíveis ao bem-estar, justamente porque “ética e justiça estão dinamicamente relacionadas” (DWORKIN, 1995, p.283, tradução livre)¹⁵⁹, e esta não deve ser instrumentalizada.

No procedimento de duas etapas citado acima, os dois departamentos são separados: o interesse pessoal acaba rompendo com uma noção de justiça. Mas, para Dworkin, a discussão acerca de um nível justo de bem-estar está *condicionada* a “intuições ou suposições sobre sua parcela justa de recursos, bem como outras suposições sobre como suas vidas estão ligadas e relacionadas às de seus concidadãos” (DWORKIN, 1995, p.283, tradução livre)¹⁶⁰. O que seria um nível aceitável de bem-estar para cada pessoa é, também, comparativo. Isso porque, liberais éticos pensam também nas vidas que os outros deveriam ter. Como tratado pelo primeiro capítulo desta dissertação, o bem-estar é o primeiro departamento da ética e, visto em sentido amplo, inclui também crenças quanto a quais tipos de vida podem ser consideradas boas (DWORKIN, 1995, p.210). Assim, Dworkin se mantém coerente à forma como descreveu a perspectiva pessoal na parte II de FLE, na qual, além do bem-estar, figura também a moralidade. Com isso, faz-se necessária “uma descrição da justiça que responda ao requisito anteriormente enunciado, ou seja, que os recursos entrem na ética como parâmetros normativos; e apenas uma concepção de justiça baseada em recursos pode satisfazer a essa demanda” (DWORKIN, 1995, p.283, tradução livre)¹⁶¹. Por isso, recursos, e não bem-estar. Em suma, Dworkin explica algo que não aparece no capítulo 2 de SV: recursos são preferíveis porque respeitam a justiça enquanto parâmetro ético. Teorias bem-estaristas separam a ética da justiça e utilizam esta para promover o interesse próprio dos indivíduos, não a considerando como um dos aspectos que deveriam compor, justamente, a definição de uma vida boa (e, assim, do próprio bem-estar). Portanto, tais teorias devem ser descartadas por liberais éticos. O modelo de desafio é

¹⁵⁸ Uma interpretação poderia ser baseada no hedonismo ético, por exemplo, defendendo-se que o bem objetivo da vida ética é o prazer humano. Caso fosse possível aferir o nível de prazer a que cada pessoa tem direito, também seria possível calcular qual sistema econômico teria mais sucesso em promover a justiça baseando-se nessa métrica.

¹⁵⁹ No original: “*ethics and justice are dynamically interrelated*” (DWORKIN, 1995, p.283).

¹⁶⁰ No original: “[...] *instincts or assumptions about their fair share of resources, as well as Other assumptions about their fair share of resources, as well as other assumptions about how their life connects with and relates to their neighbors’ and fellow citizens’ lives*” (DWORKIN, 1995, p.282).

¹⁶¹ No original: “*They need an account of justice that responds to the requirement we identified, that resources enter ethics as normative parameters, and only a resource-based view of justice can do that*” (DWORKIN, 1995, p.283).

incompatível com o bem-estar enquanto métrica, porque esta é uma métrica que não recorre à justiça.

Ainda, há o argumento de que não se pode substituir “recurso” por “bem-estar” por não haver sentido na ideia de que o bem-estar seja concebido como algo a ser “competido” em sua distribuição. Aqui, Dworkin se refere ao que chama de teorias “competitivas de justiça”. Esse é um novo argumento a favor dos recursos como métrica. Para ele, não parece razoável que, porque alguém tenha mais bem-estar, outra pessoa deva ter menos. Como mencionado ao discutir o enigma da relação entre ética e justiça – adotando uma versão atenuada da resposta oferecida por Platão – tem-se que o fato de alguém viver uma vida boa e adequada às circunstâncias corretas, na verdade, fortalece as chances de isso também ocorrer com um terceiro (DWORKIN, 1995, p.283). Assim:

[...] não há nenhum apelo moral na ideia de que o sucesso de uma pessoa em embarcar em uma vida que é boa para ela deve implicar alguma restrição ao sucesso dos outros. Por que o fato de a maioria das pessoas, na própria comunidade política, ter uma concepção mais pobre e limitada de uma vida boa leva você a ter menos recursos? Por que você deveria ter menos do que teria se essa maioria adotasse sua concepção de vida boa? (DWORKIN, 1995, p.283, tradução livre).¹⁶²

Portanto, liberais éticos, na visão de Dworkin, deveriam, de pronto, rejeitar a ideia de bem-estar enquanto concepção de igualdade distributiva. Ela simplesmente não se encaixa na própria concepção de bem-estar defendida por liberais éticos. Não obstante, há ainda um outro motivo para a rejeição da métrica bem-estarista e da adoção da métrica de recursos: “o procedimento em duas etapas minaria o desafio de viver, do qual, segundo eles, depende a bondade [*goodness*] de uma vida” (DWORKIN, 1995, p.284, tradução livre)¹⁶³. Aqui, Dworkin volta à ideia exposta no capítulo anterior: a do endosso. Novamente, lembra-se que parte do desafio é identificar o que, de fato, é o desafio correto. Mas, da maneira como o procedimento de duas etapas foi descrito, tal parte do desafio é minada. O motivo para tal seria o de que, ao

¹⁶² No original: “*There is no moral bite or appeal to the idea that the success of one person in finding the right life for him, should bear some constraining relationship to the success of others. Why should you have less resources because, as you think, most other people in your community hold an impoverished view of what makes life worth living? Why should you have any less than you would have if they held yours views of the good life instead?*” (DWORKIN, 1995, p.283).

¹⁶³ No original: “*the two-stage procedure would undermine the challenge of living on which, for them, the goodness of a life depends*” (DWORKIN, 1995, p.284).

tentar promover o máximo de bem-estar para as pessoas, as autoridades não levariam em conta as escolhas feitas pelos próprios cidadãos (DWORKIN, 1995, p.284).

Mesmo desconsiderando que as autoridades provavelmente falhariam em identificar o que é melhor para cada uma das pessoas individualmente, nenhuma delas teria responsabilidade real no projeto de suas vidas, ainda que fosse possível o acerto por parte dos funcionários do governo (DWORKIN, 1995, p.284). Dworkin não menciona explicitamente, mas essa parece ser uma rejeição ainda mais forte à ideia de uma teoria objetiva do bem-estar, na qual as autoridades não questionam aos indivíduos o que eles consideram adequado às suas próprias vidas. De qualquer forma, mesmo em teorias subjetivas do bem-estar, a responsabilidade que deveria ser dos indivíduos será transposta para as autoridades. Pelo modelo de desafio, no entanto, é responsabilidade *do indivíduo* identificar o desafio adequado e lidar com as escolhas que fez em meio à experiência ética. A métrica dos recursos parece lidar melhor com essa exigência do modelo de valor crítico preferido pelo autor.

B. Dworkin expôs, então, por que prefere, enquanto métrica, recursos ao bem-estar: aqueles respeitam a reivindicação do modelo de desafio, de que a justiça é um parâmetro normativo e de que o valor crítico é constitutivo. Essa mesma ideia é importante para responder à questão seguinte. O autor passa a tratar do fato de que, além de eleger os recursos como métrica de justiça, a igualdade liberal defende que tal métrica é igualitária. Antes de explicar o porquê disso, cabe fazer uma ressalva que não aparece com tanta clareza nessa parte de FLE. Por igualdade, Dworkin não entende *igualdade material absoluta*. Logo no terceiro parágrafo da introdução de SV, o autor discute sobre como o ideal igualitário tem sido avaliado em meio ao debate político. Quanto a isso, ele afirma que:

A "nova" esquerda não rejeita a preocupação igualitária: quando rejeita a igualdade como um ideal, significa rejeitar apenas uma concepção particular do que a preocupação igualitária requer. Isso sobrecarrega a "velha" esquerda com a ideia de que a igualdade genuína entre os cidadãos só existe quando todos têm a mesma riqueza, do berço ao túmulo, não importa se eles escolhem trabalhar ou qual trabalho eles escolhem - que o governo deve, constantemente, tirar das formigas e dar aos gafanhotos. Mas ninguém, penso eu, proporia seriamente isso como um ideal político: a igualdade plana e indiscriminada não é apenas um valor político fraco ou facilmente substituído por outros valores. *Não tem valor algum*: não há nada a dizer sobre um mundo no qual aqueles que escolhem o lazer, embora possam trabalhar, são

recompensados com o produto dos industriais (DWORKIN, 2000, p.2, tradução livre)¹⁶⁴ (destaque nosso).

Assim, uma medida igualitária, como explicado pela seção 3.1. deste capítulo, é entendida por Dworkin como aquela que passa no teste de inveja, e não aquela que distribui uma mesma quantia a todos os indivíduos. Mas por que, então, *igualdade* de recursos? Novamente, volta-se à ideia de justiça enquanto parâmetro. Segundo ele, aceitando o modelo de desafio, ética e justiça se fundirão porque é uma condição, para a boa vida, que a partilha à disposição do indivíduo que a vive seja uma partilha justa. Liberais éticos, presentes na deliberação proposta pelo experimento de pensamento, jamais poderão negociar com base nos seus próprios interesses quando estes forem independentes de questões de justiça. Eles podem desejar um grande quinhão de recursos, mas tal quinhão só será *bom para eles* se for, também, *justo* (DWORKIN, 1995, p.285), isto é, se for igual sob o ponto de vista do teste de inveja, como definido pelo capítulo 2 de SV.

Não mais se expõe que a igualdade de recursos prevê uma distribuição igualitária mediante o teste de inveja. Explica-se, agora, que ela prevê tal distribuição, como anteriormente definida, porque é um pré-requisito à boa vida que o quinhão de recursos que um indivíduo possui deve ser, também, justo. Na visão do autor, não se pode pensar em quaisquer concepções de justiça que permita a satisfação dos interesses de um indivíduo em detrimento de outro. Antes de continuar, é necessário que se faça novamente a ressalva de que, até FLE, o autor ainda não havia distinguido *boa vida* de *viver bem*, como o faz em JH. De forma proposital, mantém-se a linguagem utilizada por ele para que, no próximo capítulo, se perceba que tal distinção não tem implicações relevantes quanto à defesa da igualdade de recursos. Ocorre que, aqui, Dworkin ainda considerava casos nos quais a vida pode ser boa (repleta de conquistas e realizações), mesmo que em razão da injustiça, como estatisticamente irrelevantes. E, em JH, leva essa possibilidade mais a sério, afastando-se ainda mais da posição de Platão. Daí não se segue, no entanto, que justiça deixe de ser um parâmetro ético, mas que é assim concebida

¹⁶⁴ No original: “The ‘new’ left does not reject equal concern: when it rejects equality as an ideal, it means to reject only a particular conception of what equal concern requires. It saddles the “old” left with the idea that genuine equality among citizens holds only when everyone has the same wealth, cradle to grave, no matter whether he chooses to work or what work he chooses—that government must constantly take from the ants and give to the grasshoppers. But no one, I think, would seriously propose this as a political ideal: flat, indiscriminate equality is not just a weak political value, or one that is easily overridden by other values. It is no value at all: there is nothing to be said for a world in which those who choose leisure, though they could work, are rewarded with the produce of the industrious” (DWORKIN, 2000, p.2).

apenas para o *viver bem*, que diz respeito a como *deveríamos* viver. Tais questões serão melhor exploradas no capítulo 4.

Dworkin está defendendo que, se a justiça é um parâmetro – mesmo que brando – então não pode ser instrumental à vontade das pessoas, e qualquer teoria que se baseie nos diferentes interesses dos indivíduos estará equivocada desse ponto de vista. Ele argumentou, anteriormente, a favor dos recursos como métrica, em detrimento do bem-estar, e argumenta, agora, a favor de que essa seja uma métrica que afira a *igualdade* dos recursos. Para Dworkin, liberais éticos respondem à questão colocada – por que igualdade – ao inverterem a lógica: não se perguntam como a ética é dependente da justiça, mas como a justiça é dependente da ética. Dispensa-se um teste “consequente” da justiça, o qual perguntaria quais consequências esta traria aos interesses próprios das pessoas. Pergunta-se, pelo contrário, se ela se encaixa às outras crenças que as pessoas têm sobre como viver suas vidas, testando-a *eticamente*. A justiça é parte da ética, e o que liberais éticos fazem é apontar “que parcela de recursos cada um deve ter, decidindo quais parâmetros de definição de caráter de boa vida é aceitável para todos” (DWORKIN, 1995, p.288-289, tradução livre)¹⁶⁵. Um argumento contrário à igualdade, assim concebida, poderia ser formulado caso se pautasse na ideia que considera um determinado grupo como superior a outro.¹⁶⁶ Mas, mesmo que essa seja uma afirmação absurda, ainda é preciso dizer que liberais éticos não aceitariam que diferentes desafios sejam previamente definidos pela classe de pessoas: a responsabilidade importa. São os próprios liberais quem devem decidir se o fato de serem mais ou menos talentosos, por exemplo, deve consistir em um parâmetro ou em uma limitação (DWORKIN, 1995, p.289). Responder a esse tipo de pergunta é o modo pelo qual deve iniciar a identificação sobre como viver bem:

Pois o desafio radical da ética, a força categórica do imperativo de bem viver, são obscurecidos e diluídos se os transformarmos em algo mais contingente do que nossa mera condição de pessoas que devem viver suas vidas. As teorias não igualitárias da justiça, vistas da perspectiva do modelo de desafio, tornam a ética sem sentido, precisamente dessa maneira. Eles assumem que é uma questão da política, mais do que das pessoas, construir os parâmetros da identidade ética. Assim, os liberais éticos irão rejeitar tais teorias e aceitar a *igualdade* de recursos como a única teoria de justiça que se encaixa em seu

¹⁶⁵ No original: “[...] *what share of resources each should have by deciding what parameters it is appropriate for each to accept as defining the character of a life good for him*” (DWORKIN, 1995, p.288-289).

¹⁶⁶ Dworkin cita, por exemplo, aristocratas, supremacistas raciais ou mesmo fanáticos religiosos.

senso da natureza do desafio ético que cada um enfrenta (DWORKIN, 1995, p.290, tradução livre)¹⁶⁷ (destaque nosso).

Dworkin está afirmando, quanto a isso, que assim como a justiça limita a ética, *a ética também limita a justiça*. Por um lado, uma concepção de vida boa passa pela questão de quantos recursos as pessoas devem ter. Mas, por outro, uma concepção de justiça também deve se adequar “ao nosso senso da natureza do desafio ético”. Aqui, o autor afirma novamente que, por isso, a *igualdade* de recursos flui diretamente do modelo de desafio, “como se decorresse naturalmente do próprio senso das pessoas sobre seus melhores interesses, compreendidos criticamente” (DWORKIN, 1995, p.290-291). Um desses interesses defendidos pelo modelo de desafio é, justamente, a responsabilidade que cada indivíduo possui de decidir o que conta como uma boa vida. Somente a igualdade de recursos será compatível com a prioridade da integridade ética, explicada no capítulo anterior.

C. Dworkin passa, então, a tratar da parcialidade com a qual geralmente as pessoas trabalham na perspectiva pessoal. Caso lutem pela igualdade distributiva, em meio à arena política pública, mas privilegiem apenas quem quiserem no âmbito particular, o bem-estar permaneceria o mesmo e teriam que começar novamente? Para o autor, esse não é o caso da igualdade tida como igualdade de recursos, pois, “[...] de acordo com essa teoria da justiça, respeito os outros igualmente quando não uso recursos que são propriamente deles, quando não excedo minha parte justa às custas deles” (DWORKIN, 1995, p.291, tradução livre). Observe que uma teoria incapaz de explicar a imparcialidade, no âmbito privado, será uma teoria que não condiz com o que, de fato, as pessoas fazem em suas perspectivas pessoais, prejudicando a busca pela reconciliação destas com a perspectiva política. Assim, também é uma vantagem da igualdade de recursos a constatação de que ela lida com isso de forma intuitiva, ou seja, respeitando o fato de que as pessoas, privativamente, são parciais. No capítulo 1 de SV, Dworkin demonstra características que tornam a igualdade de bem-estar contraintuitiva quando comparada com aquilo que realmente as pessoas acreditam. Aqui, o autor explica um dos motivos pelos quais a igualdade de recursos, por sua vez, se encaixa melhor às ideias que possuímos em relação à vida ética.

¹⁶⁷ No original: “*It obscures and demeans the stark challenge of ethics, the categorical force of the imperative to live well, to locate its source in anything more contingent than our being persons with lives to live. Nonegalitarian theories of justice, seen from the perspective of the challenge view, demean ethics in just that way. They suppose that it belongs to politics, rather than to people, to construct parameters of ethical identity. Ethical liberals will therefore reject all such theories and endorse equality of resources as the only theory of justice that matches their sense of the character of the ethical challenge each faces* (DWORKIN, 1995, p.290).

Para explicar como tal concepção de igualdade distributiva é capaz disso, Dworkin sugere uma reflexão sobre o leilão proposto em SV, e reproduzido, de forma sintética, em FLE. Se ocorrer bem e, ao final, terminar de forma satisfatória para todos, respeitando o teste de inveja, a decisão de um indivíduo por cuidar de si mesmo e de seus entes particulares não poderia manchar essa distribuição igualitária. Os bens conseguidos por tal indivíduo, o qual participou do leilão, são moralmente dele, assim como os bens conseguidos por terceiros. Não há nenhuma obrigação em ceder recursos a um terceiro, porque ele estará de acordo com o quinhão recebido por um terceiro e não se interessará em saber o que é feito com aquilo que não é seu. Em teorias competitivas, como seriam as bem-estaristas, a busca pelo bem-estar individual, a qual inclui parcialidade no âmbito privado, poderia custar o bem-estar de terceiros. Para o autor, as pessoas só são “livres para buscar objetivos e laços partidários em suas próprias vidas com total convicção se – e por que – a política garante, publicamente, a igualdade de distribuição” (DWORKIN, 1995, p.292, tradução livre). Isso seria conquistado por meio do leilão, que possibilitaria a análise dos custos de oportunidade. A esse caráter público da distribuição em meio à política, Dworkin atribui uma divisão de trabalho entre a perspectiva política e a perspectiva pessoal. Isso não significa que os indivíduos sejam alheios a questões de justiça distributiva, mas que:

[...] como percebemos quando começamos a considerar a ligação entre justiça e ética, o que a igualdade de recursos exigiria de nós, aqui e agora, é complexa e talvez insolúvel. É em parte por essa razão que, de acordo com o modelo de desafio, nossas vidas ficam piores se vivermos em meio à injustiça. Assim, do viés indelével que exibimos em nossa perspectiva privada, devemos dizer, não que conflita com uma perspectiva política genuinamente igualitária, mas que conflita com qualquer *outro* tipo de política (DWORKIN, 1995, p.292-293, tradução livre)¹⁶⁸ (destaque do autor).

D¹⁶⁹. Adiante, a questão trabalhada passa a ser sobre personalidade e circunstância. Ressalta-se: no capítulo 2 de SV, é esclarecido que a igualdade de recursos distingue esses dois aspectos. Aponta-se, inclusive, argumentos internos a ela para demonstrar coerência. Mas, aqui, Dworkin

¹⁶⁸ No original: “[...] as we noticed When we first considered the connection between justice and ethics, it is a complex and perhaps unanswerable question what equality of resources asks of us here and now. That is part of the reason why according to the challenge model our lives go worse if we live amid injustice. So we should say, of our own indelible partiality in the privative perspective, not that it is in conflict with a genuinely egalitarian political perspective but rather that it is in conflict with any *other* kind of politics” (DWORKIN, 1995, p.292-293) (destaque do autor).

¹⁶⁹ Em SV, o ponto D – personalidade e circunstância – é suprimido.

procura fornecer razões de por que liberais éticos devem aceitar essa característica, anteriormente definida, da igualdade de recursos. Não mais se trata de coerência interna, e sim de razões para que, uma vez demonstrada a coerência, se aceite tal concepção. E essa é uma questão essencial. Dworkin explica que a concepção de justiça defendida por ele reivindica igualdade de circunstância, mas distingue-a em dois aspectos. Há, primeiro, recursos impessoais, os quais consistem “no controle independente que alguém exerce sobre bens transferíveis que podem usar como quiserem para levar a vida que quiserem” (DWORKIN, 1995, p.293, tradução livre)¹⁷⁰. Tais recursos serão iguais quando o custo de oportunidades do conjunto de recursos for igual e medido de acordo com o leilão. Por sua vez, recursos impessoais são “as qualidades de saúde e habilidades físicas e mentais, e outros talentos e habilidades que eles também podem disponibilizar em sua vida” (DWORKIN, 1995, p.293, tradução livre)¹⁷¹. O autor deixa claro que o fato é que as pessoas invejam os recursos pessoais de outras, mas estes não podem ser leiloados. O que a igualdade pode fazer quanto a isso? Ela “exige um reajuste de recursos impessoais que compense as diferenças de recursos pessoais, transferindo esses recursos em valores determinados por algum exercício do referido tipo de seguro hipotético” (DWORKIN, 1995, p.293, tradução livre)¹⁷². Ou seja, mesmo recursos que não podem ser redistribuídos são reajustados mediante uma forma de recompensação pelo teste de inveja.

Ocorre que a igualdade liberal não considera como recursos pessoais recompensáveis gostos, preferências, ambições, personalidade, etc. Tais questões não são apreciadas pela justiça. Dessa forma, do fato de que alguém sonha alto ou tenha gostos caros, não se seguirá que, devido às suas ambições, outras deverão viver uma vida pior (por terem menos recursos). Dworkin explica que liberais éticos têm razões para diferenciar entre uma coisa e outra, ou seja, para distinguir entre circunstância e personalidade. Ele elucida o porquê disso, primeiramente, respondendo à objeção de que a linha a ser traçada deveria se situar, na verdade, entre situações voluntárias e não-voluntárias. Por essa objeção, a pessoa que se força a “comer caviar”, por exemplo, não deveria ser recompensada, diferentemente da pessoa que não escolheu ter esse gosto (assim como pessoas com deficiência não escolheram a condição na qual se encontram). De acordo com tal objeção, todos os gostos, preferências, convicções etc. deveriam contar como

¹⁷⁰ No original: “*consist in the independent control he exercises over transferable goods which he can use, as he chooses, in leading his life as he wishes*” (DWORKIN, 1995, p.293).

¹⁷¹ No original: “*the qualities of physical and mental health and skill, and other talents, and capabilities, which he may also put at the disposal of his life*” (DWORKIN, 1995, p.293).

¹⁷² No original: “[...] *requires that impersonal resources be adjusted to compensate for differences in personal resources, in amounts determined by some exercise like the hypothetical insurance scheme I described earlier*” (DWORKIN, 1995, p.293).

circunstâncias. Mas isso, explica Dworkin, transformaria a igualdade de circunstâncias em igualdade de bem-estar, visto que “a única maneira de compensar o gosto caviar de alguém é dar-lhe recursos adicionais até que o bem-estar total que ele alcance não seja menor do que o de qualquer outra pessoa” (DWORKIN, 1995, p.294-295, tradução livre)¹⁷³, e liberais éticos rejeitam qualquer teoria da justiça baseada no bem-estar. Todavia, segundo Dworkin:

[...] não fazia parte de nenhum argumento que usei até agora que algumas ou todas as convicções e outras preferências são escolhidas voluntariamente. A igualdade liberal não pressupõe que as pessoas escolham suas crenças sobre ética mais do que suas crenças sobre geografia. Ela supõe uma certa estrutura para essa reflexão: a estrutura que temos explorado por muitas páginas agora. A distinção entre talentos e deficiências, por um lado, e gostos e convicções é uma distinção dentro *dessa* estrutura, e é crucial para a igualdade liberal exatamente por esse motivo (DWORKIN, 1995, p.295, tradução livre)¹⁷⁴ (itálico do autor).

Ele continua explicando que a igualdade liberal pretende tornar as pessoas *iguais em circunstâncias*, sendo estas o “conjunto de oportunidades e restrições que as pessoas enfrentam ao identificar e buscar o que, refletindo, parece ser uma vida apropriada (DWORKIN, 1995, p.295, tradução livre)¹⁷⁵. Para o autor, os talentos e as deficiências, ao contrário das convicções e preferências, claramente são circunstâncias no sentido citado acima. Por isso:

Seria inconsistente, para mim, ver quaisquer convicções éticas que tenho - por exemplo, que a única coisa importante na minha vida é criar monumentos religiosos - como limitando a bondade da vida que posso levar. Se essa fosse minha concepção do que seria uma boa vida para mim, então eu deveria pensar que ter essa convicção é *essencial* para viver uma boa vida; não pode ser uma *limitação*, porque eu seria pior, não melhor, sem ela. Portanto, a distinção entre deficiência e personalidade é um pouco menos arbitrária do que a própria ética. As pessoas insistem na distinção não porque cometem o erro tolo de pensar que escolhem suas convicções éticas como suas gravatas, mas porque a distinção está no centro de suas vidas éticas. Então, mais uma vez, um aspecto controverso da igualdade liberal pode ser rastreado até uma concepção

¹⁷³ No original: “the only way to compensate for someone’s taste for caviar is to give him additional resources until the total welfare he achieves is no less than anyone else’s (DWORKIN, 1995, p.294-295).

¹⁷⁴ No original: “But it was no part of any argument I have used so far that some or any or all convictions and other preferences are voluntarily chosen. Liberal equality does not assume that people choose their beliefs about ethics any more than their beliefs about choose their beliefs about geography. It does suppose that they **reflect** on their ethical beliefs and that they choose how to behave on the basis on those reflections. And it supposes a certain structure to that reflection: the structure we have been exploring for many pages now. The distinction between talents and handicaps, on the one hand, and tastes and conviction on the other is a distinction **within** that structure, and it is crucial for liberal equality exactly for that reason (DWORKIN, 1995,p.295).

¹⁷⁵ No original: “the set of opportunities and limitations he encounters in identifying and pursuing what he deems, after reflections, to be an appropriate life for him” (DWORKIN, 1995, p.295).

particular de reflexão ética. (DWORKIN, 1995, p.295-296, tradução livre)¹⁷⁶ (itálico do autor).

Tal distinção está no centro da vida ética das pessoas, uma vez que a igualdade liberal busca oferecer uma teoria que possa ser útil tanto eticamente (vista da perspectiva pessoal) quanto publicamente (vista da perspectiva política): “se as pessoas não podem considerar suas próprias convicções e preferências como limitações, também não podem aceitar e usar uma teoria da justiça que trate as convicções da mesma forma que a cegueira” (DWORKIN, 1995, p.296, tradução livre)¹⁷⁷. Isso quer dizer que a justiça também deve fazer referência à reflexão ética, a qual, por sua vez, ainda deve ter a justiça como um de seus componentes, diferenciando circunstância de personalidade. Assim entendida, ela irá restringir a distribuição igualitária apenas às circunstâncias, pois não faz sentido conceber a personalidade enquanto produto da reflexão ética. Do ponto de vista de uma ética voluntarista, por exemplo, a distinção entre deficiências e convicções *podia* parecer arbitrária. Se for aceito que a distribuição deve ser sensível à utilidade, prazer ou satisfação, e que é isso que todos querem, pode ser verdade que construir catedrais, por exemplo, seja tão importante quanto tratar de questões de deficiência física. Mas isso confirmaria a impressão de que tal tipo de ética não reflete a maioria das intuições éticas reais: [...] não pensamos que nossas ambições mais profundas sejam obstáculos que impeçam a realização da vida que a maioria deseja levar (DWORKIN, 1995, p.296, tradução livre)¹⁷⁸.

A ética filosófica sugere, sim, que convicções podem atuar como parâmetros éticos, mas de diferentes maneiras a depender da perspectiva. A crença que alguém pode ter de que determinado tipo de vida será melhor para ela não pode ser vista, em primeira pessoa, como uma limitação. Mas outra pessoa que a observa de fora, isto é, em terceira pessoa, poderá entender tal crença dessa maneira. Dworkin oferece o exemplo de alguém que pense que a melhor vida é começar como um atleta profissional: para ela, isso não pode ser uma limitação, mas, para *mim*, sim: “[...] da minha perspectiva de terceira pessoa, não há diferença entre uma

¹⁷⁶ No original: “*It would be incoherent for me to regard some ethical conviction I have - that the only important thing to do with my life is to create religious monuments, for example - as a limitation on the goodness of the life I can lead. If that is my view about what a good life would be for me, then I must think my having that view **essential** to leading a good life; it cannot be a **limitation** because I would be worse, not better, off without it. So the distinction between handicaps and personality is as little arbitrary as ethics itself. People insist on the distinction not because they make the silly mistake of thinking they choose their ethical convictions like their neckties but because the distinction is at the center of their ethical lives* (DWORKIN, 1995, p.296).

¹⁷⁷ No original: “*If people cannot Regard their own convictions and preferences as limitations, they cannot accept and use a theory of justice that treats blindness and conviction in the same terms* (DWORKIN, 1995, p.296).

¹⁷⁸ No original: “[...] *we do not think of our deep ambitions as obstacles to our achieving the life we most want to lead [...]*” (DWORKIN, 1995, p.296).

deficiência física que você possa ter e essa crença. Ambos atrapalham a vida, a qual acredito ser boa para você [...] (DWORKIN, 1995, p.297, tradução livre)¹⁷⁹. Disso não se segue que, do ponto de vista de liberais éticos, as pessoas devam ser recompensadas por terem convicções éticas equivocadas no entendimento deles. Não obstante, surge ainda o problema de que, de acordo com a objeção apontada, as autoridades teriam que tomar decisões quanto a quais circunstâncias são ou não adequadas. Entretanto, de qualquer forma, liberais éticos rejeitarão qualquer esquema de compensação dessa maneira

[...] mesmo que pudesse ser colocado em prática, de forma administrativamente viável, porque não seria um esquema que pudesse desempenhar o papel dinâmico dentro da ética que eles querem que uma teoria da justiça desempenhe. Ninguém estaria em condições de estabelecer o volume de recursos que deveria ter à sua disposição para compensar a inadequação de crenças que ele mesmo não poderia conceber como inadequadas. Se a política deve ser inseparável da ética, ela deve ser contínua com a ética em primeira pessoa. (DWORKIN, 1995, p.297, tradução livre)¹⁸⁰.

Este item é importante porque demonstra como Dworkin justifica que, para liberais éticos, é estranha a distinção entre situações voluntárias e involuntárias, preferindo diferenciar circunstância de personalidade. É aqui – no item D da parte VI de FLE –, e não em SV, que autores com a mesma pretensão de Schwartzman (mencionada no item 3.2 desta dissertação) deveriam mirar suas críticas, se o objetivo for refutar o argumento de Dworkin. Outra alternativa seria ainda a refutação da estratégia da continuidade.

E. Após discutir personalidade e circunstância, o autor passa a trabalhar a neutralidade de sua teoria: esta pode ser “neutra em atração” (*neutrality of appeal*), isto é, ecumênica, limitando-se a princípios de moralidade política que diferentes tradições éticas podem aceitar; ou neutra em operação (*neutral in its operation*), ou seja, tolerante, especificando, em forma de princípios de moralidade política, que o Estado não discriminará qualquer tipo de concepção ética (DWORKIN, 1995, p.297-298). O autor já havia explicado que, da forma como a definiu, a igualdade liberal chega à neutralidade no curso do argumento, como teorema e não como

¹⁷⁹ No original: “[...] *from my third-person perspective, there is no difference between a physical handicap you might have and this conviction. They will both prove obstacles to your leading the life I think good for you* (DWORKIN, 1995, p.297).

¹⁸⁰ No original: “[...] *even if some farfetched scheme for administering it could be constructed, because it would not be a scheme that could play the dynamic role within ethics that they want a theory of justice to play. No one could identify the resources he ought to have to compensate for mistaken beliefs he could not think mistaken. If politics is to be continuous with ethics, it must be continuous with ethics in the first person* (DWORKIN, 1995, p.297).

axioma. Como a estratégia da continuidade começa na ética, esta só poderá alcançar a neutralidade se os fundamentos éticos aos quais apela já forem plenamente aceitos: a neutralidade ética deve estar implícita nesses fundamentos.

Começando na primeira forma de neutralidade – a ecumênica – Dworkin lembra que o modelo de desafio é formal e, portanto, não discrimina entre convicções éticas e substantivas. Mas a tese à qual apela – a de que a justiça é um parâmetro ético – pode, em si, parecer duvidosa a muitas pessoas. Portanto, o autor não pode tomá-la como aceita plenamente. Assim, ele recorre à tese mais fraca de que “a ética liberal pode ser amplamente aceita, sem que as pessoas abandonem o que eu acho que é importante para elas”, como suas convicções de identidade ética que ditam “suas intuições, sua religião, sua nação, sua vocação ou que fornecem os parâmetros mais básicos para que eles possam ter uma boa vida” (DWORKIN, 1995, p.299, tradução adaptada)¹⁸¹, bem como pressupostos substantivos sobre viver bem. Para Dworkin, tais convicções não estão ameaçadas se a tese de que viver bem é viver dentro dos limites da justiça for aceita. Segundo ele:

Uma teoria política deve abrigar o que chamei de promessa de consenso: devemos ser capazes de apresentá-la a políticos esclarecidos e democráticos com alguma garantia de sucesso. A igualdade liberal é, eticamente, ecumênica o suficiente – e, mais apropriadamente ecumênica, além disso - para manter essa esperança. Pois é muito menos utópico esperar que as pessoas mudem suas visões de terceira pessoa do que suas visões de primeira pessoa, particularmente, se tivermos argumentos para mostrar que essas duas visões são separáveis. Essa opinião veemente não se aplica, é claro, aos fanáticos que pensam que Deus os castigará por toda a eternidade, a menos que nos matem. Não devemos virar as costas a eles ou à sua bagagem, mas é claro que não podem fazer parte da nossa comunidade política (DWORKIN, 1995, p.300, tradução livre)¹⁸².

Ou seja, liberais éticos serão convencidos de que a igualdade liberal deve ser ecumênica porque, assim, esta é capaz de abrigar a promessa de consenso. Isso porque, faz mais sentido

¹⁸¹ No original: “*their intuitions about which aspects of their circumstances – their religion or nation or vocation or some other feature – supply the most basic parameters of a life good for them*” (DWORKIN, 1995, p.299).

¹⁸² No original: *A political theory should carry what I called consensual promise: we should be able to present it to enlightened democratic politics with some prospects of success. Liberal equality is ethically ecumenical enough, and in the right way, to offer that hope. For it is far less utopian to hope that people will change their third-person than their first-person views, particularly if arguments are available to show how these can be decoupled. That sanguine opinion does not apply, of course, to the fanatic who thinks God will punish him, for eternity, unless he kill us. We must not turn our backs to him, or to his luggage, but he cannot be part of our liberal community* (DWORKIN, 1995, p.300).

acreditar que irão abandonar convicções sobre outrem – suas convicções em terceira pessoa – do que convicções sobre si mesmos – as convicções em primeira pessoa.

F. Por outro lado, a igualdade liberal também será “neutra em operação” (*neutral in its operation*) ou tolerante. Dworkin apresenta dois motivos para que a comunidade política negue a liberdade: um motivo de justiça, segundo o qual a melhor teoria da justiça exigiria essa negação; e um motivo ético, segundo o qual a conduta negada corrompe a vida de sua comunidade, ainda que não seja contrária à justiça (DWORKIN, 1995, p.300-301). A igualdade liberal nega o segundo motivo, porque poderia trazer conclusões como aquelas que proíbem relações homossexuais. Disso não se segue que essa concepção de justiça seja ou pretenda ser neutra quanto ao resultado: “sob qualquer esquema político ou econômico, alguns tipos de vida se mostrarão mais difíceis ou caros de levar do que sob esquemas alternativos hipotéticos” (DWORKIN, 1995, p.301, tradução livre)¹⁸³. No grupo de liberais éticos presentes no experimento de pensamento dworkiniano, há diversas opiniões diferentes: alguns acham que as pessoas precisam voltar à vida na natureza, outras que o comércio é desprezível, ou até mesmo que as pessoas precisam de senso de patriotismo, etc. Como eles podem, então, aceitar a tolerância liberal e não fazer campanha pelo o que acham ser bom?

Dworkin explica que a questão envolve, na verdade, *como* fazer essa campanha. A igualdade liberal nega que eles, mesmo que sejam maioria, tenham o poder de proibir outrem de levar a vida que deseja. A razão para que aceitem tal restrição é, justamente, a de que eles aceitaram uma noção de justiça que “exige igualdade de circunstâncias e de recursos” (DWORKIN, 1995, p.302, tradução livre). A lei, ressalta Dworkin, é claramente uma das circunstâncias que se deve levar em consideração e, caso seja desigual – proibindo alguém de viver a vida que julga ser a melhor por pensar diferente – também fará com que as circunstâncias sejam desiguais (DWORKIN, 1995, p.302). Dessa maneira, como eles aceitaram a igualdade de circunstâncias como uma exigência de justiça, devem também aceitar a tolerância. Ainda, a estratégia da continuidade pressupõe que a tolerância dá, aos liberais éticos

[...] força total às suas convicções éticas abstratas sobre qual é a melhor vida para si e para os outros, pois a teoria da justiça que requer tolerância não é um departamento concorrente da moralidade que verifica suas convicções éticas, mas, ao contrário, é extraída e *serve* a essas convicções éticas nas formas que temos explorado. Em outras palavras, suas convicções substantivas não fornecem conselho, incentivo ou qualquer motivo que *poderiam* anular a

¹⁸³ No original: “Under any political and economic scheme some kinds of lives are more difficult or expensive to lead than They would be under Other schemes (DWORKIN, 1995, p.301).

tolerância, se de alguma forma lhes fosse dado um reinado mais livre, porque não há nada que essas convicções peçam ou exijam deles que a tolerância proíba (DWORKIN, 1995, p.303, tradução livre)¹⁸⁴.

Como a justiça é um parâmetro ético, não podem ignorá-la ao tentar proporcionar um ambiente mais adequado para viver suas próprias vidas. Além disso, tendo o endosso como pré-requisito para se viver bem, eles não podem tentar melhorar a vida de terceiros usando meios coercitivos. Da mesma forma que ninguém deve ter um quinhão de recursos a mais pelo fato de que (como alguém poderia acreditar) suas crenças éticas estão erradas, não se deve negar a ninguém a liberdade, pelo mesmo motivo ¹⁸⁵.

O experimento é longo, mas, quanto à igualdade de recursos, a estrutura da argumentação pode ser sintetizada da forma como segue. Como métrica, **(a)** recursos são preferíveis ao bem-estar porque, primeiramente, (a1) teorias que usam desta não recorrem à justiça como parâmetro ético: elas aferem a justiça de acordo com bem-estar e não o bem-estar de acordo com, dentre outras coisas, a justiça - o que é incompatível com o modelo de desafio, o qual percebe uma relação de dinamicidade entre ética e justiça; e porque (a2) teorias bem-estaristas tiram do indivíduo a responsabilidade pela identificação do desafio que, de acordo com as circunstâncias corretas, devem viver - o que também é rejeitado por liberais éticos, os quais entendem o valor crítico como constitutivo e valorizam o *endosso* do indivíduo frente à escolha da vida que se deve viver. Adiante, a **(b)** ¹⁸⁶métrica que faz referência aos recursos, e que se aceitou em (a), deve ser igualitária – formando-se a concepção distributivista da *igualdade* de recursos – uma vez que, de acordo com o modelo de desafio, estão excluídas como opção as teorias que defendem a instrumentalidade da justiça, isto é, aquelas que elegem uma concepção de justiça visando ao incremento de recursos, visto que, se a justiça é um parâmetro

¹⁸⁴ No original: “[...] *full force to their abstract ethical convictions about how they and others can live best, because the theory of justice that requires tolerance is not a competing department of morality that checks their ethical convictions, but, on the contrary, is drawn from and serves these ethical convictions in the ways we have been exploring. Their substantive convictions, in other words, offer no advice or incentive or motive that could override tolerance if these were somehow given freer reign, because there is nothing these convictions ask or require of them that tolerance forbids*” (DWORKIN, 1995, p.303).

¹⁸⁵ Dworkin também ressalta que “a igualdade liberal não é neutra em relação à ética da terceira pessoa”: [...] insiste, por exemplo, na afirmação que acabo de citar: ninguém pode melhorar a vida do outro obrigando-o a comportar-se de maneira diferente, contrária à sua vontade e às suas convicções. Ainda, “A igualdade liberal é neutra em relação à ética de primeira pessoa, não à ética de terceira pessoa, e apenas na medida em que a ética de primeira pessoa não implica princípios políticos antiliberais” (DWORKIN, 1995, p.304-305, tradução livre).

¹⁸⁶ Leonardo Rosa (2014) considera que há 3 argumentos concretos a favor da igualdade de recursos, encontrados nos itens A e C, e 1 abstrato, a favor da igualdade como um todo, encontrado no item B. Concordo que o item B também pode ser aplicado a uma defesa da igualdade em geral, mas acho necessário adicioná-lo à estrutura do argumento em defesa da igualdade de recursos em si, para explicar por que a métrica escolhida deve ser igualitária.

de boa vida para liberais éticos, estes devem testá-la eticamente, e não de forma consequencial, e isso exigirá igualdade quanto às outras pessoas. Ainda, a justiça na *igualdade de recursos* – a concepção de igualdade distributiva extraída do aceite de (a) e de (b) – é medida por um teste da inveja que, se correto, se ajusta às nossas intuições e experiências éticas, pois, dentre outras coisas, **(c)** permite aos liberais éticos serem parciais em seus âmbitos particulares, ao gerar publicamente a igualdade de distribuição sem que isso prejudique a justiça da comunidade política na qual foram inseridos: bens que foram conseguidos pelos indivíduos, em meio a um leilão *corretamente* realizado, são *moralmente* pertencentes a eles e, com tais bens, liberais éticos podem fazer o que bem entenderem – o que não seria verdade para outros tipos de teoria, nos quais o incremento de bem-estar de uma pessoa poderia significar a falta de bem-estar de outra (pois, para estes, justiça não é parâmetro ético). Também por isso, liberais éticos os rejeitam. Por fim, **(d)** a igualdade de recursos reivindica igualdade de circunstâncias, tanto em recursos impessoais (bens transferíveis), por meio de um leilão corretamente realizado, quanto em recursos pessoais (talentos), aproximando-os mediante o mecanismo do seguro hipotético, mas distingue circunstância (conjunto de oportunidades e de limitações) de personalidade e de convicção, considerando que diferenças quanto às últimas não são objeto de justiça, porque o modelo de desafio demanda, aos liberais éticos, a capacidade de reflexão *ética*, na qual a própria justiça também se insere, e que dela seria impróprio extrair particularidades próprias da personalidade e da convicção dos indivíduos como produtos que legitimem reparação.¹⁸⁷

Endosso é diferente de defesa. No primeiro, há uma declaração de apoio, ao passo que, no segundo, há um argumento a favor daquilo que se apoia. Baseando-se novamente nisso, entende-se que, com as razões fornecidas por Dworkin para que liberais éticos aceitem a igualdade de recursos – respondendo ao problema da motivação – encontra-se, de fato, uma defesa da concepção de igualdade distributiva preferida pelo autor. Os argumentos compilados acima são os motivos pelos quais Dworkin acredita que, aceitando o modelo de desafio, naturalmente se aceita também a igualdade de recursos. Para ele, essa posição ética normativa – o modelo de desafio – desencadeia, naturalmente, uma teoria liberal de justiça. E, ao fornecer razões para que a igualdade de recursos seja aceita, por meio de um novo experimento de pensamento, o autor torna mais robusta essa concepção de igualdade.

¹⁸⁷ Nos demais trechos desta dissertação, tentei usar períodos e frases mais curtas, de forma a tornar o texto mais fluido e didático. Peço desculpas ao leitor, pois, pela complexidade do argumento, não consegui ser mais sucinto na síntese apresentada.

É verdade, como já explicado, que o argumento de Dworkin é condicional: essas são *razões para que liberais éticos aceitem a igualdade de recursos*, ou, em outras palavras, *razões para que aqueles que aceitem o modelo de desafio aceitem também a igualdade de recursos*. Isto é, a defesa que o autor faz dessa concepção de igualdade distributiva é dependente das defesas que fez de uma concepção distintamente liberal de ética, como fundamento de uma concepção política de justiça, e do modelo de desafio, como aquele que melhor se destina a essa função, reproduzidas nos capítulos anteriores. Mas o que este capítulo sugere é justamente que o trabalho de se criticar, de forma robusta, uma defesa da igualdade de recursos fornecida pelo próprio Dworkin deve passar pelo esforço de analisar (i) a superioridade ou a inferioridade da estratégia da continuidade frente à estratégia da descontinuidade; (ii) a capacidade de o modelo de desafio fornecer um fundamento adequado ao liberalismo e (iii) a veracidade dos argumentos de que, desse modelo, se extrairia naturalmente a igualdade de recursos (caso i e ii sejam verdadeiros). Parte da literatura, como nos exemplos citados, confunde os objetivos de Dworkin e espera que ele faça em SV o que, na verdade, faz em FLE.¹⁸⁸ Novamente, é preciso lembrar que argumentos contrários à coerência interna da igualdade de recursos estão disponíveis desde a leitura do capítulo 2 de SV. Mas, assim, o ataque é feito tão somente à (a) coerência da teoria em si ou à (b) forma como Dworkin a define, e não à defesa da teoria. Quanto a (b), trata-se de casos nos quais outros igualitaristas de recursos discordam de Dworkin acerca do que a própria igualdade de recursos exigiria. De toda forma, os motivos pelos quais Dworkin confia nessa coerência – que poderiam provar que o ataque à apresentação está errado – são encontrados apenas em FLE.

Em síntese, pretendeu-se demonstrar por que não há defesa da igualdade de recursos em SV, mas tão somente endosso e, na sequência, que em FLE o endosso é conectado à defesa. A maneira pela qual Dworkin fornece tal defesa é reproduzindo um diálogo entre ética e política. Apresentou-se, portanto, uma primeira ligação entre a concepção de ética preferida pelo autor e o modo como o aceite de tal concepção justificaria a igualdade de recursos. Fazendo isso, pretendeu-se cumprir com o objetivo de integrar a interpretação filosófica à interpretação política, e vice-versa: quando a ética liberal encontra a igualdade de recursos, como ocorreu ao fim da última seção, tem-se uma conexão entre os dois eixos introduzidos pelo primeiro capítulo desta dissertação. Traçou-se, assim, o caminho pelo qual Dworkin une a resposta que ele dá a

¹⁸⁸ Não quero dizer que não há quem faça este tipo de trabalho, mas que boa parte da literatura crítica à igualdade de recursos em Dworkin perde de vista a defesa feita por ele em FLE. Há boa discussão por Matthew Clayton Clayton e Richard J. Arneson, principalmente, com respostas de Dworkin, inclusive. Ver, especialmente, *Dworkin and his critics: with replies by Dworkin* (2004).

dois diferentes problemas que a teoria da justiça enfrenta: (i) “o que confere força categórica ao liberalismo?” e (ii) “qual deve ser a métrica da igualdade distributiva?”. Ao primeiro problema, Dworkin responderia que se trata de uma questão de fundamentação ética, e, ao segundo, diria que a métrica da igualdade deve ser os recursos.

Constatar a necessidade de integrar FLE a SV é importante para a exegese da obra do autor e, ainda, para quem pretenda criticá-lo. Além disso, também reside aqui a sugestão até então implícita de que a literatura de Dworkin não deve ser lida de maneira fragmentada, mas integrada: isto é, ainda que tenha se esforçado em escrever sobre diferentes temas, Dworkin possui uma teoria ampla e dinâmica. Não é possível traçar com precisão uma divisão de trabalho, de modo a encaixá-lo em um esquema que pretenda cindir as áreas sobre as quais o autor escreveu. Certamente, é correto dizer que livros como LE, ou textos como *The Model of Rules* (1967)¹⁸⁹, tratam primariamente de teoria de direito. Ou, ainda, que SV e o artigo *The Original Position* abordam temas de filosofia política. No entanto, ler o Dworkin teórico do direito sem se ater para o fato de que ele é um liberal ético, ou ler o Dworkin filósofo político sem considerar que ele é um interpretativista, não é a maneira mais produtiva de interpretá-lo. O próximo passo desta dissertação, por exemplo, resgata a forma como Dworkin interpreta valores e a relaciona com as concepções de ética e de igualdade que ele defende. A abordagem dworkiniana tem início no debate que o autor traça com positivistas, a partir da década de 1960, mas guia toda a sua carreira, o que não seria diferente quanto à teoria da justiça desenvolvida por ele. Há consequências importantes de um trabalho em outro, ainda que, superficialmente, isso não fique claro.

No próximo capítulo, portanto, apresenta-se a nova roupagem que, em JH, Dworkin fornece ao modelo de desafio, passando a tratá-lo em termos de dois princípios de dignidade. Lá, Dworkin não faz com que ambos os departamentos dialoguem de forma tão explícita quanto ocorre no experimento de pensamento apresentado por ele em FLE. No entanto, esta dissertação também objetiva demonstrar que o novo vocabulário, utilizado em JH, não possui implicações significativas quanto à defesa da teoria defendida por Dworkin.

¹⁸⁹ Incorporado posteriormente a TRS (1977).

4. JUSTICE FOR HEDGEHOGS E O VIVER BEM (*LIVING WELL*): DO MODELO DE DESAFIO AOS DOIS PRINCÍPIOS DE DIGNIDADE

Nos capítulos anteriores, foram apresentadas as (i) motivações de Dworkin para escrever o artigo FLE, a (ii) concepção de ética defendida por ele em FLE, bem como a argumentação de que (iii) a defesa de sua concepção de igualdade distributiva é encontrada no artigo mencionado, não em SV. O quarto, e último capítulo, destina-se a apresentar como a concepção dworkiniana de ética chega a *Justice for Hedgehogs* (JH), sua obra mais madura. O intuito é o de traçar paralelos com o que se estudou, até então, em FLE, e avaliar se a abordagem mais atual do autor sobre o viver bem tem implicações quanto à defesa de sua concepção de igualdade distributiva. Ou seja, se existir alguma mudança significativa de posição em relação a (i) e a (ii), a argumentação de (iii) estará prejudicada. Para cumprir com o intuito anunciado, apresenta-se a nova roupagem que Dworkin fornece à sua concepção de ética – tratando-a em termos de dois princípios de dignidade – e demonstra-se qual o caminho trilhado por ele para conectá-la à política. Adianta-se que a terminologia é nova, mas as implicações são, em maioria, as mesmas. Ou seja, a concepção de ética de Dworkin ainda é capaz de fornecer uma defesa da igualdade de recursos da forma como ela foi endossada em SV.

A principal referência que se passa a utilizar é o capítulo 9 de JH – *Dignity* – passando também pelos capítulos 11 – *From Dignity to Morality* – e 16 – *Equality* – do mesmo livro. Na primeira seção deste capítulo, com o objetivo de apresentar o projeto mais amplo de Dworkin em JH – a defesa da tese da unidade do valor – recorre-se também a obras mais antigas, como *Law's Empire* (1986) e *Justice in Robes* (2006), e aos capítulos da segunda parte de JH, que abordam o interpretativismo dworkiniano. Procura-se esgotar os capítulos relativos à dignidade e à igualdade, porque neles se encontra maior paralelo com a concepção liberal de ética, defendida em FLE, e com a igualdade de recursos, definida e endossada em SV. O capítulo relativo à moral é útil para demonstrar como a perspectiva pessoal ainda influencia a perspectiva política, e como a ponte entre ética e justiça é construída pelo que Dworkin chama de princípio de Kant.

Em especial, será avaliada, com maior cuidado, uma nota em que Dworkin faz referência direta a FLE. Nela, o autor sugere que, em FLE, foi tentado a aceitar uma concepção de ética em que a conduta imoral, necessariamente, levaria à redução do valor de uma vida boa, mas que, em JH, tende a pensar que uma concepção de tal natureza propende a falhar. Essa é uma declaração importante, porque toca na questão da justiça enquanto um parâmetro ético

normativo da boa vida. É sobre esse aspecto da concepção dworkiniana de ética que se fundou o argumento da preferência da métrica dos recursos em detrimento da métrica do bem-estar. Será visto que, apesar de obscura, se bem analisada, tal nota não demonstra implicações significativas sobre o argumento construído por Dworkin em FLE.

Isso posto, pode-se explicar a organização do capítulo. Na seção 4.1, apresenta-se a tese da unidade do valor e se aborda a maneira pela qual Dworkin interpreta valores. Explica-se, então, o que se chama de epistemologia dworkiniana, constituída por três frentes: a ideia de interpretação construtiva, a ideia de conceitos interpretativos e a ideia de responsabilidade moral. Isso é importante porque, ao longo dos últimos capítulos, viu-se que Dworkin esteve engajado em um projeto de integrar ética à justiça, ambos conceitos interpretativamente disputados, os quais, na visão do autor, devem fomentar um ao outro. Em seguida, na seção 4.2, introduz-se uma distinção entre viver bem e vida boa, que, até então, ainda não havia aparecido. Essa é uma distinção particularmente importante, porque emerge de uma aparente mudança de posicionamento de Dworkin quanto à ideia de que a injustiça, necessariamente, levaria a uma vida ruim. Tal mudança é demarcada por uma nota de fim de texto e será devidamente analisada. Argumenta-se que ela é obscura e, na verdade, parte significativa do que sugere já era identificada em FLE.

Adiante, na seção 4.3, expõe-se o conteúdo da concepção dworkiniana de ética em JH, isto é, os dois princípios de dignidade – o autorrespeito e a autenticidade – os quais foram mencionados anteriormente. Nesta seção, também se apresenta o princípio kantiano da moralidade pessoal e os princípios de igual consideração e respeito, análogos políticos dos princípios éticos. Não obstante, além de traçar paralelos com o modelo de desafio, expõe-se que este é o caminho percorrido da ética à igualdade de recursos, em JH. Por fim, na seção 4.4, é avaliado se a nova roupagem terminológica, a qual veste a concepção dworkiniana de ética em JH, tem implicações significativas quanto à defesa que se fez da igualdade de recursos em FLE. Aceitando os dois princípios de dignidade, ainda existem motivos para aceitar a igualdade de recursos da maneira que foi definida e endossada em SV? Pretende-se demonstrar que essa nova roupagem não possui implicações significativas quanto ao argumento de FLE. Para que isso seja constatado, esta dissertação oferece a atualização do experimento de pensamento realizado em FLE, mas, agora, nos termos de JH. Ao final, será argumentado que as considerações finais deste capítulo reforçam a conclusão do capítulo anterior: ataques direcionados aos motivos pelos quais o próprio Dworkin prefere a igualdade de recursos serão

mais contundentes se partirem de uma crítica à metodologia empregada por ele, isto é, à estratégia da continuidade ou ao interpretativismo.

4.1. Ronald Dworkin e a interpretação de valores

Finalmente, pode-se afirmar que, ao longo das últimas páginas, observou-se um projeto dworkiniano de integração de valores¹⁹⁰. O autor pretendeu, desde FLE, integrar a perspectiva pessoal à perspectiva política, compatibilizando crenças éticas com a concepção de igualdade distributiva preferida por ele. Não à toa, logo na introdução de FLE, Dworkin já explicava que considera o liberalismo:

[...] especial e excitante porque insiste em que liberdade, igualdade e comunidade não são três virtudes políticas distintas e muitas vezes conflitantes [...] mas aspectos complementares de uma única visão política, de modo que não podemos garantir ou mesmo entender qualquer um desses três ideais políticos independentemente dos outros (DWORKIN, 1995, p.194, tradução livre)¹⁹¹.

Desde que publicou seus FLE¹⁹², o autor refinou seu repertório terminológico e também a conceitografia¹⁹³ relativa à sua própria obra, tornando mais claro o que lhe interessava em uma teoria política capaz de interpretar valores de uma forma não conflitiva. Dessa maneira, no início de JH, Dworkin fornece um guia (*Baedeker*) de seu livro para o leitor. Na frase que inaugura a obra, explica que “este livro defende uma tese filosófica ampla e antiga: a unidade

¹⁹⁰ Agradeço a Thomas Bustamante por, na minha banca de qualificação, ter me chamado a atenção para a necessidade de discutir este tema nesta dissertação.

¹⁹¹ No original: “[...] *special and exciting because it insists that liberty, equality and Community are not three distinct and often conflicting political virtues [...] but complementary aspects of a single political vision, so that we cannot secure or even understand any one of these three political ideals independently of the others*” (DWORKIN, 1995, p.194).

¹⁹² Como já se explicou, os *Tanner Lectures* de Dworkin foram realizados no ano de 1988, mas transcritos em 1990. Utiliza-se, aqui, a edição de 1995. Essa também é a versão utilizada por Dworkin como referência em JH.

¹⁹³ “Conceitografia” é o termo utilizado por Ronaldo Porto Macedo (2013), baseando-se em Johann Frege (1974), para designar uma nova gramática dos conceitos relativos à teoria jurídica, como desenvolvido por Dworkin em JH.

do valor” (DWORKIN, 2011, p.1, tradução livre)¹⁹⁴. Essa ambiciosa tese poderia ser sintetizada da seguinte forma:

As verdades sobre viver bem, ser bom e o que é maravilhoso não são apenas coerente, mas se apoiam mutuamente: o que pensamos sobre qualquer um desses deve resistir, eventualmente, a qualquer argumento que consideremos convincente sobre o resto. Tento ilustrar a unidade de, pelo menos, valores éticos e morais: descrevo uma teoria de como é viver bem e o que, se quisermos viver bem, devemos fazer e não fazer para outras pessoas (DWORKIN, 2011, tradução livre)¹⁹⁵.

Para Dworkin, a moralidade em geral teria a estrutura de uma árvore, em que “direito é um ramo da moralidade política, que é, em si mesmo, um ramo de uma moralidade pessoal mais geral, que, por sua vez, é um ramo de uma teoria, ainda mais geral daquilo que consiste em viver bem” (DWORKIN, 2011, p.5, tradução livre)¹⁹⁶. Trata-se, aqui, de uma forma de interpretar diferentes conceitos, como a justiça, a igualdade, o direito, entre outros. Posteriormente, já no capítulo 9 de JH, Dworkin reforça que possui um projeto interpretativo de encontrar algum padrão ético que ajude a orientar na interpretação de conceitos morais. Isto é, o autor procura entender se é possível encontrar alguma forma de que nossas ideias sobre exigências morais e sobre o viver bem se fomentem mutuamente. Como visto, em FLE, Dworkin não só acredita que essa é uma abordagem possível, como também a defende. Pautando-se nisso, será posteriormente apresentada a distinção entre vida boa (*good life*) e viver bem (*living well*). Ambos os conceitos, essenciais ao presente capítulo, são classificados por Dworkin como *interpretativos*.

Antes de chegar a essa distinção e à forma como Dworkin aborda sua concepção de ética em JH, é necessário que se resgate brevemente, portanto, a discussão acerca do interpretativismo dworkiniano¹⁹⁷. Daniel Murata (2017) explica que, para entender a forma

¹⁹⁴ No original: “*This book defends a large and old philosophical thesis: the unity of value* (DWORKIN, 2011, p.1)

¹⁹⁵ No original: “*The truth about living well and being good and what is wonderful is not only coherent but mutually supporting: what we think about any one of these must stand up, eventually, to any argument we find compelling about the rest. I try to illustrate the unity of at least ethical and moral values: I describe a theory of what living well is like and what, if we want to live well, we must do for, and not do to, other people*” (DWORKIN, 2011, p.1).

¹⁹⁶ No original: “*law is a branch of political morality, which is itself a branch of a more general personal morality, which is in turn a branch of a yet more general theory of what it is to live well*” (DWORKIN, 2011, p.5)

¹⁹⁷ Esta é uma discussão cara à teoria do direito de Dworkin e suas raízes podem ser encontradas, principalmente, nos debates do autor com o positivismo jurídico. Em *Do Xadrez à Cortesia* (2013), Ronaldo Porto Macedo explica que, durante as duas últimas décadas do século XX, Dworkin elaborou uma crítica metodológica sobre o pensamento jurídico, visando a atacar o arquimedeanismo. Tal visão, dentro da perspectiva da teoria do direito,

como Dworkin pretende atingir a este objetivo, é preciso que antes se compreenda que a estrutura em forma de árvore, mencionada há pouco, depende do que ele chama de “epistemologia dworkiniana”. Ela possui três frentes: a ideia de interpretação construtiva (i); a ideia de um (ii) conceito interpretativo e (iii) a teoria da responsabilidade moral (MURATA, 2017, p.387). Passa-se a explicar o que, em síntese, essas ideias significam.

A (i) interpretação construtiva, explica Dworkin, está “essencialmente preocupada com o propósito e não com a causa” e, grosso modo, “é uma forma de impor um propósito a um objeto ou prática a fim de fazer dele o melhor exemplo possível da forma ou gênero ao qual ele é tido como pertencente (DWORKIN, 1986, p.52, tradução livre)¹⁹⁸. Ou seja, ao trabalhar com valores como justiça, igualdade, democracia etc., Dworkin se preocupa em apontar qual é o propósito a que eles se destinam e qual interpretação é capaz de apresentá-los de maneira que melhor possam cumprir com o propósito designado. Tais valores estão sujeitos à interpretação construtiva, porque eles são (ii) conceitos interpretativos, isto é, conceitos que “[...] nos estimulam a refletir e a questionar o que é exigido por alguma prática que construímos”¹⁹⁹ (DWORKIN, 2006, p.10, tradução livre)²⁰⁰. E, ainda, o acordo e o desacordo relativos a esses

consistiria em uma tentativa de formular uma concepção meramente descritiva, concebendo-se a partir “de lugar nenhum” e mantendo-se em uma posição externa à prática jurídica. As críticas foram direcionadas, principalmente, a H.L.A. Hart. Para Dworkin, os arquimedianos são vítimas do que ele chama de “agulhão semântico” e “pensam que podemos discutir sensatamente se (mas apenas se) aceitarmos e seguirmos os mesmos critérios para decidir quando nossas posições são bem fundamentadas, mesmo que não possamos afirmar, exatamente, como seria de se esperar de um filósofo, que critérios são esses” (DWORKIN, 1986, p.45, tradução livre). Uma das hipóteses que constitui a tese de Dworkin é a de que os arquimedianos cometem um erro que reside em uma confusão conceitual. Pode-se encontrar a origem dessa hipótese a partir da ideia de que há uma oscilação de “jogos de linguagem” inseridos em diferentes tipos de conceitos, e que, ao não reconhecermos isso, cometemos equívocos filosóficos (MACEDO, 2013, p.215). A teoria do direito de Dworkin foi construída ao longo dos anos e em textos esparsos. Cita-se, principalmente, artigos que foram incorporados em *Taking Right Seriously* (1977) e em *A Matter of Principle* (1985), desenvolvendo-se no segundo capítulo de *Law's Empire* (1986) e também em *Justice in Robes* (2006). A versão mais atualizada é encontrada em *Justice for Hedgehogs* (2011).

¹⁹⁸ No original: “*is indeed essentially concerned with purpose not cause*” [...] *constructive interpretation is a matter of imposing purpose on an object or practice in order to make of it the best possible example of the form or genre to which it is taken to belong*” (DWORKIN, 2011, p.52).

¹⁹⁹ Essa primeira definição pode ser encontrada na introdução de *Justice in Robes* (2006). Lá, Dworkin apresenta uma nova “conceitografia” que ajuda no entendimento da forma como ele enxerga conceitos. O autor distingue, primeiramente, diferentes tipos de conceitos de direito, que pode ser (i) doutrinário (i) sociológico, (ii) taxonômico e (iv) aspiracional, relativos à maneira de se entender a natureza do direito. A forma como ele concebe a sua teoria do direito é entendendo que este é um conceito doutrinário, que utilizamos ao explorar o que ele - o direito - estabelece a um determinado lugar ou entidade acerca de alguma questão particular, decidindo, por exemplo, “se critérios morais podem estar entre as condições de verdade das proposições jurídicas” (DWORKIN, 2006, p.2). Descobrir quais pressupostos e quais práticas devem ser compartilhadas, pelas pessoas, para que concordem com um conceito doutrinário, ajuda a evitar a confusão semântica citada acima, prevenindo-se também dos equívocos filosóficos que surgem a partir dela. É aí que surgem os conceitos interpretativos, explicados no corpo do texto, em contraste com (a) conceitos criteriosais, aqueles compartilhados pelas pessoas quando “concordam com uma definição (aproximada ou precisa) que estabeleça os critérios para a correta aplicação do termo ou frase em questão” (DWORKIN, 2006, p.9, tradução livre) e (b) conceitos de tipos naturais, que são aqueles conceitos “cuja instâncias possuem uma estrutura física ou biológica (DWORKIN, 2006, p.10, tradução livre).

²⁰⁰ No original: “*that encourage us to reflect on and contest what some practice we have constructed require*” (DWORKIN, 2006, p.10).

conceitos interpretativos são resolvidos “não ao encontrar critérios de aplicação compartilhados, mas supondo práticas compartilhadas nas quais tais conceitos figuram” (DWORKIN, 2011, p.180, tradução livre)²⁰¹. Para o autor, mesmo conceitos morais mais abstratos, como aquilo que devemos fazer ou o que é justo, são, também, interpretativos: estão sujeitos ao desacordo e às disputas quanto a qual concepção melhor corresponde ao *point* designado (DWORKIN, 2011, p.180)²⁰².

Essa percepção não é uma novidade apresentada em JH. No sexto capítulo de *Justice in Robes* (JR), Dworkin já analisava como (ou se) valores possuem relação com a preocupação em viver bem. Para o autor, é implausível tratar conceitos políticos, a exemplo de justiça, igualdade, democracia etc., como independentes dessa preocupação:

A justiça não é um deus ou um ícone: nós a valorizamos, quando muito, por suas consequências para as vidas que levamos individual e conjuntamente. De fato, a tradição arquimediana²⁰³ às vezes parece supor que a liberdade, por exemplo, como a arte, é exatamente o que é, e que, embora às vezes devamos consultar nossas próprias necessidades e interesses para decidir o quão importante é a liberdade, essas necessidades e interesses não são relevantes para determinar o que realmente significa a democracia, igualdade ou legalidade [...] parece profundamente contraintuitivo que valores políticos importantes, cuja proteção, muitas vezes, exige que quase todos façam sacrifícios, tenham apenas um valor separado, e nenhum dos arquimedianos

²⁰¹ No original: “not by finding shared criteria of application but by supposing shared practices in which these concepts figure” (DWORKIN, 2011, p.180)


²⁰² Há, aqui, uma importante ressalva a se fazer: o fato de os valores terem um âmbito normativo não faz com que não tenham, também, um âmbito descritivo. O autor defende, portanto, uma abordagem “mista”: valores interpretativos são normativos e descritivos. A descrição consiste em apresentar a abordagem que melhor capta o sentido desse valor. Nessa esteira, Dworkin defende, apesar de não desenvolver, a ideia de que democracia, igualdade, justiça, liberdade etc. são valores que realmente existem no mundo, independentemente da invenção, crença ou decisão de alguém. Por conseguinte, ele não sustenta que a análise filosófica de um valor deva ou possa ser conceitual, neutra e desengajada, mas sim conceitual, comprometida e, também, normativa (DWORKIN, 2006, p.155).

²⁰³ Dworkin cita a “tradição arquimediana”, porque a maneira pela qual ele interpreta valores surge, justamente, do debate com filósofos que ele chama de “arquimedianos”, a exemplo de Isaiah Berlin. O autor enxerga valores desde a perspectiva de um “ouriço”, e não de uma “raposa”, ao contrário dos arquimedianos. Macedo (2010) explica que essa é justamente a metáfora encontrada por Dworkin, a partir do texto O ouriço e a raposa, de Berlin (2002), para definir o caráter integrador de sua filosofia. Para Berlin, filósofos são como “raposas” quando acreditam que a multiplicidade cultural impede que haja aspectos universais na filosofia. Por outro lado, filósofos “ouriços” são aqueles que pensam que é possível encontrar abordagens não conflitivas de valores. Dworkin seria como os esses últimos. Filósofos arquimedianos defendem que suas posições são meramente descritivas, quanto aos conceitos, e neutras, quanto aos conflitos que a prática social de argumentar sobre valores nos impõe. Dworkin argumenta que essa tese não se mantém porque (i) a discussão política cotidiana, muitas vezes, inclui argumentos sobre as próprias questões conceituais estudadas pelos filósofos e porque (ii) o próprio termo “descritivo” também é, ele mesmo, ambíguo. O que embasa essas duas críticas, na visão do autor, é que os arquimedianos ignoram como funciona o próprio raciocínio político e o uso dos conceitos que estão inseridos nele (DWORKIN, 2006, p.148).

políticos, até onde eu saiba, tem realmente defendido essa tese (DWORKIN, 2006, p.158-159, tradução livre)²⁰⁴.

Esses conceitos, em sua perspectiva integrada e dependente, não devem ser vistos a partir de uma preferência hierárquica, mas de forma “holística” e interpretativa, à maneira de um domo geodésico²⁰⁵. Ou seja, esses diferentes valores estão integrados uns aos outros, e o propósito atribuído a eles é, também, interpretativo. Não se trata de colocar um valor como superior ao outro, mas de compreender que cada um sustenta e fomenta todos os outros. Dworkin diria que, caso haja conflito entre as concepções de igualdade e de liberdade²⁰⁶, por exemplo, ele será meramente aparente: o conflito só existe porque ainda não foram encontradas quais são as melhores interpretações possíveis de tais virtudes, porque, quando encontradas, estas se ajustarão de forma a se fomentar reciprocamente²⁰⁷. Deve-se identificar tais virtudes e atribuir a elas importância, analisando qual concepção melhor se adapta à preocupação em ter uma boa vida e ao *desafio* de viver uma vida (DWORKIN, 2006, p.160-161). A ética, defende o autor, é uma estrutura complexa, com diferentes objetivos, realizações e virtudes, e a compreensão de o que cada um desses elementos desempenha só é percebida se detalhada a sua função em um “projeto global”, determinado por todos esses valores. Dessa maneira, a própria filosofia política deve buscar situar-se dentro dessa estrutura mais ampla, objetivando, em primeiro lugar, “construir concepções ou interpretações de cada um desses valores que reforcem os demais” (DWORKIN, 2006, p.161, tradução livre). Não obstante, ela também deve visar à projeção de concepções políticas como parte de uma estrutura à qual esteja conectada não

²⁰⁴ No original: “*Justice is not a god or an icon: we value it, if we do, because of its consequences for the lives we lead as individuals and together. True, the Archimedean tradition sometimes seems to suppose that liberty, for example, like great art, just is what it is, and that though we must perhaps consult our own needs and interests in deciding how important liberty is, those needs and interests are not relevant in deciding what it is. Nothing but that assumption could explain Berlin’s confident declaration, of example, that liberty and equality, just in the nature of the case, are conflicting values, or other philosophers’ claim that liberty, properly understood, is compromised by even fair taxation. But it nevertheless seems deeply counterintuitive that important political values, which almost everyone must sometimes make sacrifices to protect, have only detached value, and none of the political Archimedians, so far as I am aware, has actually made that claim* (DWORKIN, 2006, p.158-159).

²⁰⁵ Um “domo” ou “cúpula” geodésica é uma estrutura arquetônica de grande estabilidade e resistência: . Dworkin a utiliza como analogia da rede de integração de valores que pretende apresentar.

²⁰⁶ Em *Do values conflict? A hedgehog’s approach* (2001), Dworkin já havia apresentado tal discussão, explicando que as concepções de igualdade e de liberdade, preferidas por ele, não conflitavam. Ele explica que haveria conflito se se concebesse tais concepções como estáticas (*flat conceptions*), mas não como concepções dinâmicas (*dynamic conceptions*) (DWORKIN, 2001, p. 254). Neste texto, Dworkin já afirmava que “liberdade”, “igualdade”, “democracia”, “comunidade” e demais conceitos dessa natureza são interpretativos, e faz parte da política argumentar qual o significado de tais virtudes (DWORKIN, 2001, p.255).

²⁰⁷ Como explicado posteriormente, isto não quer dizer que seja uma verdade conceitual que valores nunca entrem em conflito. Dworkin explica que, primeiramente, deve-se buscar pela melhor concepção desses conceitos para, então, avaliar se há ou não um conflito. Nos casos da igualdade e da liberdade, há uma defesa explícita do autor de concepções específicas desses valores, os quais, segundo ele, não conflitariam.

apenas com a moralidade geral, mas com a ética, inclusive. Essa descrição define, exatamente, o que Dworkin tentou fazer em FLE e o que, como será visto, tenta fazer, de forma ainda mais direta, em JH. À luz do interpretativismo dworkiniano, Thomas Bustamante (2021) explica que:

Para Dworkin, a interpretação é uma atividade proposital, na qual lutamos para determinar o significado de conceitos interpretativos, que podem se referir a práticas ou valores. O propósito desempenha um papel crucial na interpretação, pois funciona como um padrão de excelência para qualquer proposição em um domínio interpretativo. Para interpretar uma prática social, é necessária uma atitude com dois componentes: primeiro, identificar o ponto ou propósito subjacente a tal prática; e segundo, impor esse propósito à prática, ou seja, usá-lo para dar o melhor sentido à prática em jogo. Deve-se presumir, para qualquer prática interpretativa, que as regras e requisitos da prática são *sensíveis* ao seu point [...] Uma prática interpretativa é um tipo *especial* de prática social, e sua característica distintiva é a dependência de valores subjacentes. O sentido de uma prática, que é o que a torna interpretativa, é dado pelos princípios subjacentes que a justificam (BUSTAMANTE, 2021, p.6, tradução livre)²⁰⁸ (destaque do autor).

O autor esclarece que “diferentes gêneros interpretativos precisam de diferentes explicações interpretativas”, pois o que os distingue é a diferença nos valores subjacentes a cada prática social. A visão de que valores não entram em conflito não seria uma verdade conceitual, mas representaria o fato de que devemos nos preocupar em buscar as concepções mais atraentes de tais valores políticos. Uma vez encontradas, só então devemos nos perguntar se entram ou não em conflito (BUSTAMANTE, 2021, p.8).

Resta, então, saber do que se trata a (iii) responsabilidade moral. Essa frente da epistemologia dworkiniana questiona como encontrar justificativas para argumentos morais, nos debates em que os conceitos mencionados acima forem disputados. Dworkin recorre ao princípio de Hume, segundo o qual não se deriva um *dever ser* (uma norma) de um *ser* (um fato empírico). Contrariando interpretações mais ortodoxas, Dworkin defende que o princípio

²⁰⁸ No original: “For Dworkin, interpretation is a purposeful activity in which we struggle to determine the meaning of interpretive concepts, which might refer to practices or values. Purpose plays a crucial role in interpretation, for it works as a standard of excellence for any given proposition in an interpretive domain. To interpret a social practice, one requires an attitude with two components: first, identifying the underlying point or purpose of such practice; and second, imposing this purpose on the practice i.e., using it to make the best sense of the practice at stake. It must be assumed for any given interpretive practice that the rules and requirements of the practice are sensitive to its point, ‘so that the strict rules must be understood or applied or extended or modified or qualified or limited by that point’.²² An interpretive practice is a special kind of social practice, and its distinctive feature is the dependence on underlying values. The point of a practice, which is what makes it interpretive, is given by the underlying principles that provide its justification” (BUSTAMANTE, 2021, p.6).

humano não possui consequências céticas quanto à moral. Na verdade, rejeitaria o ceticismo e, em oposição, apoiaria “a independência da moralidade como um departamento separado do conhecimento, com seus próprios padrões de investigação e justificação” (DWORKIN, 2011, p.17, tradução livre)²⁰⁹. A independência da moral em relação ao mundo empírico levaria, então, ao questionamento sobre como é possível verificar a justificabilidade moral de um argumento. Dworkin diria que não é possível *demonstrar*, empiricamente, a veracidade ou a falseabilidade de argumentos morais (DWORKIN, 2011, p.100), mas que estes “se tornam verdadeiros, quando são verdadeiros, por um argumento moral adequado para sua verdade”, e um argumento moral é adequando quando há “mais um argumento moral para sua adequação. E assim por diante” (DWORKIN, 2011, p.38, tradução livre)²¹⁰. Os argumentos morais serão inseridos e testados frente ao domo geodésico, estruturado pela interpretação que se faz dos valores disputados:

Testamos nossos argumentos morais ao colocá-los em nossa ampla rede de crenças, junto de outros argumentos, buscando averiguar se eles são adequados e apoiados por aquelas que entendemos serem as melhores concepções de nossos outros argumentos morais. A isso Dworkin dá o nome de epistemologia moral ou de teoria de reponsabilidade moral, por ser o tipo de engajamento necessário para que se produza um juízo moral responsável. É por meio de tal teoria ou epistemologia que podemos pensar bem ou mal sobre assuntos morais, ainda que, evidentemente, esse “pensar bem ou mal” seja, em si, uma questão moral, assim como a própria epistemologia moral. Em outras palavras, desacordos morais são realmente morais em toda a sua extensão, e produzimos melhores ou piores juízos sobre eles a partir de uma reflexão em si mesma moral, por meio do processo interpretativo descrito anteriormente (MURATA, 2017, p.390-391).

Por que isso é importante? Bem, como já mencionado anteriormente, Dworkin entende que o próprio bem viver é um conceito interpretativo e, por conseguinte, disputado. A despeito disso, entender que o autor baseia sua teoria em uma visão integrativa de valores demonstra como é possível, para ele, conectar não só moralidade em geral à ética, mas também valores como igualdade, liberdade, democracia etc. Isto é, entender como Dworkin interpreta valores é essencial para entender o seu projeto final da unidade do valor e como tal projeto se conecta ao

²⁰⁹ No original: “*Hume’s principle, properly understood, supports not skepticism about moral truth but rather the independence of morality as a separate department of knowledge with its own standards of inquiry and justification*” (DWORKIN, 2011, p.17).

²¹⁰ No original “[...] *that moral judgments are made true, when they are true, by an adequate moral argument for their truth. Of course that invites the further question: What makes a moral argument adequate? The answer must be: a further moral argument for its adequacy. And so forth*” (DWORKIN, 2011, p.38).

que se estudou até agora. Em FLE, Dworkin já tratava a igualdade liberal como uma concepção que integra valores, mas o vocabulário aqui utilizado ainda não estava tão bem acabado quanto em *Justice in Robes* e em JH. Compreender tudo isso, portanto, é essencial ao entendimento de como o conceito interpretativo do *bem viver* chega à obra que se passa a estudar.

Viver bem é um conceito interpretativo e Dworkin está fornecendo uma concepção desse conceito. A melhor concepção de viver bem, segundo a metodologia dworkiniana, deve se ajustar à melhor forma de tratar os outros no âmbito da moralidade pessoal, que, por sua vez, irá se adequar a uma concepção de igualdade distributiva que melhor responda à moralidade política. O intuito deste capítulo é, após apresentar a concepção que Dworkin fornece, avaliar se o ajuste é tão coerente quanto foi em FLE. Superadas essas questões, pode-se iniciar a especificação da concepção dworkiniana de ética, em JH.

4.2. Da justiça como parâmetro ético normativo à distinção entre viver bem (*living well*) e ter uma boa vida (*good life*)

A abordagem de Dworkin quanto à ética chega com uma nova roupagem terminológica em JH. Mas, no todo, mantém-se a ideia do que se estudou até aqui. Ele retoma a distinção entre ética e moral, reafirmando que aquela se trata de um “estudo de como viver bem” e esta de um “estudo de como devemos tratar as outras pessoas” (DWORKIN, 2011, p.13, tradução livre)²¹¹. Perguntando-se, em seguida, como se deve viver, Dworkin afirma que:

Devemos tratar a construção de nossas vidas como um desafio, que podemos desempenhar bem ou mal. Devemos reconhecer, como fundamental entre nossos interesses privados, a ambição de tornar nossas vidas boas: autênticas e dignas, em vez de mesquinhas ou degradantes. Em particular, devemos valorizar nossa dignidade” (DWORKIN, 2011, p.13, tradução livre)²¹².

²¹¹ Citações traduzidas e retiradas da integralidade do trecho: “*I emphasize here and throughout the book the distinction between ethics, which is the study of how to live well, and morality, which is the study of how we must treat other people*” (DWORKIN, 2011, p.13).

²¹² No original: “*We must treat the making of our lives as a challenge, one we can perform well or badly. We must recognize, as cardinal among our private interests, an ambition to make our lives good lives: authentic and worthy rather than mean or degrading. In particular we must cherish our dignity.*” (DWORKIN, 2011, p.13).

Há duas afirmações interessantes no trecho citado acima. Observe que, desde logo, há uma referência indireta ao modelo de desafio²¹³, abordado em FLE. Mas, da forma como a citação termina, há também a transição para a nova nomenclatura que se passa a utilizar quanto à concepção de ética: Dworkin fala agora em termos de *dignidade*. Utilizando dessa nova nomenclatura, o autor explora as dimensões da dignidade apresentando dois princípios que a constitui, os quais serão abordados na seção subsequente: o autorrespeito e a autenticidade. Antes de abordá-los de forma mais específica, Dworkin se questiona, novamente, sobre o que é viver bem. O autor reforça que “ter uma boa vida não pode significar simplesmente ter o que se quer de fato: ter uma boa vida é questão dos nossos interesses críticos, dos interesses que *devemos ter*” (DWORKIN, 2011, p.195, tradução livre)²¹⁴ (destaque nosso)²¹⁵. A fim de tornar mais precisa a sua concepção de ética, Dworkin adiciona uma distinção que, até então, não havia aparecido: a diferença entre *viver bem* (*living well*) e ter uma *boa vida* (*good life*). Mais tarde, nesta seção, será visto que, como já mencionado, tal distinção é introduzida visando a modificar, ligeiramente, um posicionamento defendido em FLE. Ele explica que:

Devemos distinguir entre *viver bem* e ter *uma boa vida*. Esses dois objetivos diferentes estão ligados e diferenciados desta forma: viver bem significa esforçar-se para criar uma boa vida, mas apenas sob certas restrições essenciais à dignidade humana (DWORKIN, 2011, p.195, tradução livre)²¹⁶ (destaque nosso).

A importância da boa vida, explica Dworkin, só é percebida na medida em que esta contribui para o viver bem. Mesmo sendo óbvio que, enquanto animais conscientes, as pessoas

²¹³ É importante se destacar que essa é uma das poucas referências terminológicas mais claras, ainda que indireta, ao modelo de valor crítico abordado e defendido em FLE. Aliás, Dworkin se refere a FLE de forma direta apenas três vezes em todo JH e, de todo modo, o faz por meio de notas de fim de texto. Tais notas serão oportunamente exploradas neste capítulo.

²¹⁴ No original: “*having a good life it cannot mean simply having whatever one in fact wants: having a good life is a matter of our critical interests, the interests we should have*” (DWORKIN, 2011, p.195).

²¹⁵ O autor faz, aqui, uma clara referência a FLE. De fato, Dworkin adiciona uma nota de fim de texto, na qual ele orienta ao leitor que veja a primeira seção da parte V de seus Tanner Lectures. Nela, trata da diferença entre interesses volitivos e interesses críticos. Refere-se, aqui, a nota 3 do cap.9. Tal nota é encontrada em (DWORKIN, 2011, p.457). O conteúdo, no original, é: “*See my Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 242–54; and my “Foundations of Liberal Equality,” in Stephen Darwall, ed., Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), 190, 229–34*”.

²¹⁶ No original: “*We can, however, pursue a somewhat different, and I believe more promising, idea. This requires a distinction within ethics that is familiar in morals: a distinction between duty and consequence, between the right and the good. We should distinguish between living well and having a good life. These two different achievements are connected and distinguished in this way: living well means striving to create a good life, but only subject to certain constraints essential to human dignity*” (DWORKIN, 2011, p.195).

têm gostos, preferências, instintos etc., não é tão claro o porquê de elas quererem uma vida que, ao fim, também as dê orgulho de terem tais interesses satisfeitos. Dworkin explica essa ambição por meio do reconhecimento da *responsabilidade de viver bem* (DWORKIN, 2011, p.196). As pessoas estão incumbidas dessa responsabilidade, afirma o autor, “simplesmente pelo fato da nossa existência como criaturas autoconscientes com vidas para viver” (DWORKIN, 2011, p.196, tradução livre)²¹⁷. Dworkin argumenta que nossas vidas estão aos nossos cuidados, e, assim como há cobrança para que cuidemos bem de qualquer coisa que nos foi deixada para tomar conta, temos também responsabilidade pelo valor da vida que cuidamos (DWORKIN, 2011, p.196).

Que tipo de valor, então, poderia ser relativo ao viver bem? Dworkin volta à analogia com a arte e faz uma clara referência, ainda que indireta, à distinção entre os dois modelos de valor crítico estudados em FLE. Ele explica que o sentido da analogia entre o valor da vida e o valor da arte está na relação entre o valor daquilo que se criou e o valor dos atos necessários à criação:

Fundamentalmente, valorizamos a grande arte não porque a arte como *produto* melhora nossas vidas, mas porque incorpora uma *performance*, uma vitória sobre o *desafio* artístico. Valorizamos as vidas humanas bem vividas não pela narrativa completa, como se a ficção também servisse, mas porque elas também incorporam uma performance: uma vitória sobre o desafio de se ter uma vida para levar. O valor final de nossas vidas é adverbial, não adjetivado. É o valor da performance, não qualquer coisa que sobra quando a performance é subtraída. É o valor de uma dança ou mergulho brilhante quando as memórias se desvanecem e as ondas desaparecem (DWORKIN, 2011, p.197, tradução livre)²¹⁸ (destaque nosso)

Ou seja, assim como defendido em FLE, o valor crítico reside na performance e não no impacto. Com a finalidade de tornar a analogia ainda mais precisa (remetendo-se a FLE), Dworkin ressalva que objetos artísticos possuem “valor de produto”, o qual representa o valor independente que se tem apenas como objeto, desconsiderando o processo e os aspectos da

²¹⁷ No original: “*We are charged to live well by the bare fact of our existence as self-conscious creatures with lives to lead*” (DWORKIN, 2011, p.196).

²¹⁸ No original: “*We value great art most fundamentally not because the art as product enhances our lives but because it embodies a performance, a rising to artistic challenge. We value human lives well lived not for the completed narrative, as if fiction would do as well, but because they too embody a performance: a rising to the challenge of having a life to lead. The final value of our lives is adverbial, not adjectival. It is the value of the performance, not anything that is left when the performance is subtracted. It is the value of a brilliant dance or dive when the memories have faded and the ripples died away*” (DWORKIN, 2011, p.197).

história. Tais objetos podem ter valor de produto caso sejam esteticamente belos, o que fará com que seus espectadores lhe atribuam valor subjetivo. Mas uma réplica mecanicamente perfeita, à primeira vista, será tão bela quanto ao objeto original. O valor subjetivo, defende Dworkin, está na avaliação de se aquilo que se admira é, ou não, uma réplica, porque a pintura original “tem um tipo de valor objetivo que a réplica, de toda forma, não pode ter: o valor de ter sido produzido por meio de um ato criativo com valor de performance” (DWORKIN, 2011, p.197, tradução livre)²¹⁹. O original é resultado de um desempenho belo.

Dworkin, então, retoma a ideia do enigma²²⁰ do sentido da vida, o qual também chamou de “o enigma do silêncio da noite”, em FLE (DWORKIN, 1995, p.234). Ele reforça que é difícil “encontrar valor de produto suficiente nas vidas da maioria das pessoas para supor que têm sentido pelo seu impacto” (DWORKIN, 2011, p.198, tradução livre)²²¹, pois medir o valor de uma vida com base em suas consequências faria com que a grande maioria delas não tivesse valor algum²²². O autor quer dizer, aqui, que pouquíssimas pessoas marcaram a história pelo produto de suas vidas, o que se deve, dentre outras coisas, ao fato de que são poucos os indivíduos que têm acesso aos recursos que lhes permitiriam impactar o mundo a partir de um produto independente²²³. Enquanto isso, a ideia de valorizar uma vida medindo suas consequências implicaria em aceitar que o valor que se deve atribuir a outras vidas mais comuns, como a “de um carpinteiro que prega a madeira de um teatro à beira do Tâmis, seria apenas acidental” (DWORKIN, 2011, p.198, tradução livre)²²⁴. O significado atribuído a uma vida pode ser encontrado de outra forma. Dworkin afirma que se deve assumir a “analogia dos românticos”:

Achamos natural dizer que um artista dá sentido à sua matéria-prima e que um pianista dá um novo sentido ao que toca. Podemos pensar em viver bem como

²¹⁹ No original: “*has a kind of objective value that the replica cannot have, however: it has the value of having been manufactured through a creative act that has performance value*” (DWORKIN, 2011, p.197).

²²⁰ Aqui, Dworkin não o trata como um *puzzle*, pois não se destina a respondê-lo como tal. É uma menção de passagem, mas que faz uma clara referência à parte V de *Foundations*.

²²¹ No original: “*It is difficult to find enough product value in most people’s lives to suppose that they have meaning through their impact*” (DWORKIN, 2011, p.198).

²²² Não cito o trecho diretamente no corpo do texto, mas acho importante citá-lo aqui para fazer outra ressalva quanto à tradução para o português de Portugal. No original, Dworkin diz: “*But if we measure a life’s value by its consequence, all but a few lives would have no value*” (DWORKIN, 2011, p.198). A tradução, para o português de Portugal, traduz como: “No entanto, se calcularmos o valor de uma vida pela sua consequência, só algumas vidas não teriam valor” (DWORKIN, 2012, p.206). A tradução para o português brasileiro está correta (DWORKIN, 2014, p.302).

²²³ Essa percepção apresentada em JH está intimamente relacionada à defesa que ele faz do modelo de desafio em FLE, a partir do apontamento de que a forma como o modelo de impacto enxerga o significado da vida é elitista.

²²⁴ No original. “*of a carpenter who pounded nails into a playhouse on the Thames*” (DWORKIN, 2011, p.198).

dar sentido — sentido ético, se quisermos um nome — a uma vida. Esse é o único tipo de significado na vida que pode resistir ao fato e ao medo da morte. Tudo isso lhe parece tolo? Apenas sentimentalismo? Quando você faz bem algo menor - toca uma música, joga uma partida, representa um papel, lança uma bola em curva ou faz um elogio, constrói uma cadeira, escreve um soneto ou faz amor - sua satisfação é completa em si mesma. Essas são as conquistas da vida. Por que uma vida não pode ser também uma conquista completa em si mesma, com valor próprio na arte de viver assim demonstrada? (DWORKIN, 2011, p.198, tradução adaptada)²²⁵.

Mais uma vez, o autor pretende demonstrar que o desempenho em meio ao processo importa mais que o resultado que se obtém a partir dele. É uma questão de performance frente ao desafio correto, e não de impacto. A referência a FLE, aqui, é clara. Não obstante, Dworkin afirma que existem responsabilidades éticas tão categóricas quanto a responsabilidades morais e, por isso, as pessoas se culpam quando não conseguem viver bem (DWORKIN, 2011, p.200). Mas disso não se segue que ter uma vida ruim – ou não ter uma boa vida – necessariamente significará não viver bem. E, aqui, entra a distinção anunciada anteriormente, entre o bem viver e a boa vida. A explicação que Dworkin fornece quanto a isso faz com que haja uma conexão entre essa nova roupagem sobre o viver bem e a igualdade de recursos. O autor comenta que, grosso modo, “uma pessoa pode viver bem e ter uma vida ruim, porque a bondade de sua vida não depende inteiramente de suas próprias decisões e esforços: depende, criticamente, de suas circunstâncias e também de sua sorte” (DWORKIN, 2011, p.200, tradução livre)²²⁶. Existem desvantagens relativas às circunstâncias que os indivíduos jamais poderão modificar. Mas a implicação contrária também é verdadeira: “alguém pode ter uma vida muito boa e não viver nada bem” (DWORKIN, 2011 p.200, tradução livre)²²⁷.

A título de exemplificação, Dworkin cita o caso do príncipe Médice, que viveu uma vida muito boa, cheia de conquistas e realizações, mas às custas de assassinatos e traições. Viver bem não pode ser sinônimo de ter uma boa vida, porque, então, o tipo de vida levada pelo príncipe seria aceitável, no sentido crítico. Poderíamos dizer também que, devido à imoralidade,

²²⁵ No original: “*We find it natural to say that an artist gives meaning to his raw materials and that a pianist gives fresh meaning to what he plays. We can think of living well as giving meaning—ethical meaning, if we want a name—to a life. That is the only kind of meaning in life that can stand up to the fact and fear of death. Does all that strike you as silly? Just sentimental? When you do something smaller well—play a tune or a part or a hand, throw a curve or a compliment, make a chair or a sonnet or love—your satisfaction is complete in itself. Those are achievements within life. Why can’t a life also be an achievement complete in itself, with its own value in the art in living it displays?*” (DWORKIN, 2011, p.199).

²²⁶ No original: “*he may live well and have a bad life because the goodness of his life does not depend entirely on his own decisions and efforts: it depends critically on his circumstances and luck as well*” (DWORKIN, 2011, p.200).

²²⁷ No original: “*someone may have a very good life and not live well at all*” (DWORKIN, 2011, p.200).

a vida levada por ele sequer foi uma boa vida. Mas Dworkin rejeita essa última opção, e esse é um posicionamento que demanda atenção. Para ele, tal príncipe provavelmente levou, sim, uma vida melhor do que aquela que teria levado se tivesse agido moralmente, o que não significa que tenha vivido bem. Seus atos imorais o levaram a ter uma boa vida, mas ele poderia ter vivido melhor caso rejeitasse as facilidades que uma vida imoral lhe proporcionou (DWORKIN, 2011, p.200). Em suma, o *viver bem* imputa às pessoas uma responsabilidade pelo ajuste de seus desafios às exigências da moralidade, e é assim que devem buscar ter uma boa vida. Mas, para terem uma *boa vida*, não necessariamente precisam fazer ajustes quanto à moral. Uma vida com realizações e conquistas pode ser boa, entretanto, não será bem vivida caso padeça de justiça.

Essa é uma colocação que demanda atenção, visto que Dworkin cita textualmente o abandono de uma tese a que ele foi tentado (*tempted*) em FLE. Uma leitura mais atenta, no entanto, pode sugerir que a mudança não é tão significativa ou mesmo que o posicionamento já estava esboçado naquele artigo, mas que, agora, é reproduzido em outros termos. Observe a seguinte citação, extraída do início do capítulo 9, de JH, e da nota de fim de texto número 5, do mesmo capítulo:

[...] a definição de uma boa vida é uma questão de juízo e controvérsia. No entanto, é plausível supor que ser moral é a melhor maneira de tornar a própria vida boa? É extremamente implausível se mantivermos as concepções populares sobre o que a moralidade exige e o que torna uma boa vida. [...]. Podemos ser capazes de construir uma concepção de uma boa vida de tal forma que um ato imoral ou vil sempre, ou quase sempre, torne a vida do agente, finalmente, uma vida pior de se levar. Mas *atualmente*²²⁸ suspeito que qualquer tentativa desse tipo falharia, embora já tenha sido tentado. (DWORKIN, 2011, p.195 e DWORKIN, 2011, p.457, tradução adaptada)²²⁹ (destaque nosso)

²²⁸ Na tradução para o português de Portugal – Justiça para Ouriços (2012) – esse trecho é reproduzido com a exclusão da palavra “*atualmente*”. Traduz-se como: “Poderíamos conceber uma tal definição de boa vida que um ato imoral ou baixo piorasse sempre, ou quase sempre, a vida do agente. *Mas penso que qualquer tentativa desse tipo iria falhar*” (DWORKIN, 2012, p.203) (destaque nosso). Não consigo supor algum motivo para que a palavra seja omitida. É de extrema importância que seja mantida na tradução. Isso porque, por meio dela, Dworkin deixa claro que já tentou esboçar algo que não converge com a suspeita que ele possui em sua fase mais madura de pensamento. Na tradução para o português brasileiro, entretanto, a tradução é precisa: “Atualmente, porém, suspeito que todas as tentativas desse tipo estão fadadas ao fracasso” (DWORKIN, 2014, p.297)

²²⁹ Traduzi e adicionei “*though I was once tempted. See Dworkin, Sovereign Virtue, 263–67; and Dworkin, “Foundations of Liberal Equality,” 190, 195, 258–62*” (DWORKIN, 2011, p.457). Esse é o conteúdo da nota de fim n.5, do cap. 9, de JH, que se encaixaria à citação precisamente onde foi adicionada. Adicionei essa nota para complementar a passagem citada e tornar claro que o posicionamento anterior se refere às versões de seus *Tanner Lectures* (em SV, mas também em FLE). O restante da citação, no original, possui o seguinte conteúdo: *It is therefore a matter of judgment and controversy what a good life is. It is plausible to suppose that being moral is the best way to make one’s own life a good one? It is wildly implausible if we hold to popular conceptions of*

Há, aqui, um primeiro apontamento de que certas mudanças nessa concepção não possuem implicações significativas na defesa da igualdade de recursos. De início, ele destaca que a definição de uma boa vida seria uma questão de juízo e controvérsia, isto é, “boa vida” é um conceito interpretativo, à maneira que se explicou na seção passada. Ao interpretar tal conceito, Dworkin argumenta pela dificuldade de defender que, *necessariamente*, a vida de um indivíduo que tenha sido vítima de grandes infortúnios, mas que não tenha deixado de agir moralmente, seja melhor do que aquilo que uma vida imoral talvez lhe proporcionasse. É possível que tal indivíduo prospere muito em determinados aspectos, mesmo agindo imoralmente, e, então, terá uma boa vida²³⁰. O autor dá como exemplo o caso de um indivíduo que tenha recebido uma oferta de emprego em publicidade, na indústria tabagista. A moralidade talvez exija que ele recuse a oferta. Mas esse emprego o resgataria da pobreza e, prosperando, a maioria das pessoas diria que viveu uma boa vida.

Observe, no entanto, a afirmação de que *é atualmente* que se entende como falha uma concepção de boa vida que, sempre ou quase sempre, torna a vida do agente pior quando este age imoralmente. Ou seja, tal posição surge apenas em JH. Fazendo um convite ao leitor para que consulte SV e FLE, Dworkin afirma que já foi tentado a desenvolver uma concepção de ética que pudesse receptionar a defesa da tese, a qual, agora, enxerga como improvável. O autor, então, faz referência ao capítulo 6, de SV, e à parte V, de FLE, apontando para a seção que, em ambos os textos, recebe o título de *Justice as Parameter*. O leitor poderia pensar que, da forma como sinalizado por Dworkin, toda aquela seção tenha sido abandonada. De fato, uma parte do que o autor afirma naquela seção é, agora, modificada, mas desde FLE, e em passagens nas quais ele trata de justiça como parâmetro, é possível encontrar ideias que foram incorporadas em JH.

No início da seção *Justice as Parameter*²³¹ (tanto em SV quanto em FLE), Dworkin anuncia a seguinte questão: “pode alguém levar uma vida melhor em virtude da injustiça?”

*what morality requires and what makes a life good. Morality may require someone to pass up a job in cigarette advertising that would rescue him from great poverty. He would lead a better life in most people's view if he took the job and prospered. Of course an interpretive account would not be limited by these conventional understandings. We might be able to construct a conception of a good life such that an immoral or base act would always, or almost always, makes the agent's life finally a worse life to lead. **But I now suspect that any such attempt would fail.** It is hard to believe that someone who has suffered terrible misfortunes has had a better life than he would have had if he had acted immorally and then prospered in every way, creatively, emotionally, and materially, in a long and peaceful life” (DWORKIN, 2011, p.195) (destaque nosso).*

²³⁰ Como talvez já tenha ficado claro, isso não significa que, no sentido crítico do valor, tal indivíduo tenha vivido bem, no entanto.

²³¹ Faz-se aqui, brevemente, a recapitulação de uma discussão já tratada pela seção 2.2., do segundo capítulo desta dissertação.

(DWORKIN, 1995, p.258; DWORKIN, 2000, p.263, tradução livre)²³². Essa é a pergunta que surge do enigma da relação entre ética e moralidade. De forma mais precisa, tal questionamento se desdobraria em dois: (i) de que maneira o valor crítico da vida de alguém pode ser afetado pelos seus próprios atos e (ii) de que maneira alguém que, por atos de terceiros, vive em uma sociedade injusta, tem o valor crítico de sua vida afetado? (DWORKIN, 1995, p.258; DWORKIN, 2000, p.263). O modelo de desafio²³³, à forma como descrito em FLE e em SV, defende que os (i) recursos devem contar como parâmetros para uma boa vida e que (ii) a justiça conta como um parâmetro ético normativo brando. Assim, formula-se hipóteses sobre os recursos dos quais uma boa vida deve dispor. Veja o que Dworkin explica em FLE²³⁴:

Alguém que aceita esse modelo, e assim aceita que alguns aspectos de nossas circunstâncias devem contar como parâmetros normativos do *viver bem* [*living well*], achará difícil não considerar a justiça como figurando entre esses parâmetros normativos. Certamente, os recursos devem figurar como parâmetros de alguma forma, pois não podemos descrever o desafio de viver bem sem fazer algumas suposições sobre os recursos que *uma boa vida* [*a good life*] deve ter à sua disposição [...] Devemos, portanto, encontrar uma explicação adequada da maneira pela qual os recursos entram na ética como parâmetros da boa vida [*good life*] [...] (DWORKIN, 1995, p.259, tradução adaptada)²³⁵ (destaque nosso).

²³² No original, para ambos os textos: “*Can someone lead a better life in virtue of injustice?*” (DWORKIN, 1995, p.258; DWORKIN, 2000, p.263)

²³³ Expliquei a resposta do modelo de impacto para esse enigma da seção 2.2., do segundo capítulo desta dissertação. Em suma, ele não teria uma resposta específica para a primeira questão, podendo se adaptar a diferentes visões, dependendo do que se entende por produto independente mais valioso. Mas, quanto à segunda, diria que a injustiça provocada por terceiros não faz diferença para a ética: independentemente da concepção de justiça que se adote, é o impacto provocado que, efetivamente, influencia no valor de uma vida.

²³⁴ Há uma ligeira mudança textual em SV. No original: “*Someone who accepts that model, and so accepts that some aspects of our circumstances must count as normative parameters of living well, will find it difficult not to regard justice as figuring among those normative parameters. Certainly resources must figure as parameters in some way [...] We must therefore find some suitable account of the way in which resources enter ethics as parameters of the good life*” (DWORKIN, 2000, p.264). Traduzido livremente: Alguém que aceita esse modelo, e assim aceita que alguns aspectos de nossas circunstâncias devem contar como parâmetros normativos de viver bem, achará difícil não considerar a justiça como figurando entre esses parâmetros normativos. Certamente, os recursos devem figurar como parâmetros de alguma forma.

²³⁵ No original: “*Someone who accepts that model, and so accepts that some aspects of our circumstances must count as normative parameters of living well, will find it difficult not to regard justice as figuring among those normative parameters. Certainly, resources must figure as parameters in some way, because we cannot describe the challenge of living well without making some assumptions about the resources a good life should have available to it [...] We must therefore find some suitable account of the way in which resources enter ethics as parameters of the good life, and we have, I think, no alternative but to bring justice into that story by stipulating that a good life is a life suitable to circumstances in which resources are justly distributed*” (DWORKIN, 1995, p.259).

Observe que, desde logo, Dworkin utiliza as expressões *viver bem* (*living well*) e ter uma *boa vida* (*good life*), mas não as distingue da forma como aparece em JH. Tal distinção é inserida nesse último livro justamente para apontar, com maior precisão, a possibilidade de se ter uma boa vida mesmo em razão da injustiça. Mas, de toda forma, essa é uma possibilidade que já aparecia em FLE, e é justamente por ela que Dworkin opta por defender a tese de que a justiça é um parâmetro ético normativo brando, e não um parâmetro duro, como defenderia Platão:

Nessa visão, embora alguém sustentado por uma riqueza injusta não possa ser bem-sucedido em enfrentar o desafio apropriado, que é viver uma vida adequada a alguém em uma comunidade justa, sua vida não é automaticamente sem valor. Pode ser uma vida muito boa. [...] No entanto, isso não será verdade para a maioria das pessoas que têm mais riqueza do que deveriam. Eles não farão nada tão brilhante ou surpreendente com o excedente sobre a justiça que compense sua incapacidade de levar uma vida boa para uma comunidade justa. Alguns deles podem aproveitar a vida mais do que em uma comunidade justa, é claro. Mas isso não significa que suas vidas sejam melhores no sentido crítico (DWORKIN, 1995, p.262, tradução livre)²³⁶.

Ao dizer que, *atualmente*, entende como falha a tese que anteriormente o havia tentado – apontando para as páginas relativas à seção *Justice as Parameter* como referência bibliográfica do que rejeita, mas sem dizer, exatamente, o que não mais se aproveita daquilo – Dworkin acaba sendo obscuro. Não aparece haver uma mudança significativa quanto ao núcleo do que defende²³⁷. As maiores mudanças, em relação a FLE, parecem ser apenas duas: (i) ele se afasta ainda mais da posição de Platão, para quem a justiça é um parâmetro ético duro, apontada em FLE como “quase correta” (DWORKIN, 1995, p.262); e (ii) confere maior atenção à possibilidade de uma vida ser boa, ainda que em virtude da injustiça. O ponto (ii) se torna mais evidente ao se ressaltar que, em FLE, o autor fornece dois exemplos de vidas que podem

²³⁶ No original: “On this view, though someone supported by unjust wealth cannot succeed fully in meeting the appropriate challenge, which is to live a life suited to someone in a just community, his life is nevertheless not automatically worthless. It might be a very good life. Indeed, like a skating performance that deviates from compulsory figures, it might even, in rare cases, be a better life than he could have led in a society perfectly just. That will not be true of most people who have more wealth than they should, however. They will do nothing so brilliant or amazing with the surplus over justice that it will compensate for their inability to lead a life good for a just community. Some of them may enjoy their life more than they would in a just community, of course. But that does not mean that their lives are any better in the critical sense” (DWORKIN, 1995, p.262)

²³⁷ Leonardo Rosa (2014, p.133, nota 457) levanta a possibilidade de que Dworkin poderia ter adotado a versão de Platão (ainda que branda) e a abandonado em JH, mas afirma achar mais adequada a hipótese de que “*I was once tempted*” signifique que ele resistiu à tentação de adotar tal visão. Pelos motivos apresentados, concordo com o autor: não há mudança significativa de posicionamento, pois Dworkin já levantava a possibilidade de se viver bem em razão da injustiça.

ser boas em razão da injustiça. Primeiramente, cita o caso de uma criança adoecida, salva em virtude de remédios conseguidos pela riqueza injusta de seus pais e, em segundo lugar, o caso de Michelangelo, que foi financiado pelos Médici. Em FLE, no entanto, ele considera que hipóteses como essas são estatisticamente irrelevantes (DWORKIN, 1995, p.262). Por sua vez, a distinção entre boa vida e viver bem joga luz sobre casos mais ordinários, como aquele citado anteriormente do indivíduo que, ao aceitar o emprego em publicidade, na indústria tabagista, é resgatado da pobreza e se torna capaz de ter uma boa vida. No entanto, de toda forma, para se viver bem – o que é diferente de ter uma vida boa – ainda é preciso considerar a justiça como um parâmetro ético normativo. Dworkin aponta para isso, em JH, ao afirmar que a responsabilidade ética mais fundamental é a de viver bem (ROSA, 2014, p.134). O valor de viver bem, ele explica, é *lexicamente superior* ao valor de uma boa vida:

Eu disse anteriormente que as duas ideias – viver bem e ter uma vida boa – precisam uma da outra. Mas nosso príncipe, Médici, nos ensina que os ideais podem sussurrar conselhos opostos. Qual é, então, a responsabilidade ética mais fundamental? Viver bem. É eticamente irresponsável, para você, viver menos bem a fim de tornar sua vida melhor, e é impróprio ter prazer ou orgulho da bondade de sua vida quando você conseguiu isso ao custo de viver mal [...] A bondade de uma vida, no entanto, tem valor independente. Você deve se sentir feliz quando sua vida é boa, mas não se você trapaceou para alcançá-la. Você deve sentir pesar se sua vida foi menos boa devido à sua má sorte ou porque outros o enganaram (DWORKIN, 2011, p.202), tradução livre)²³⁸.

Ou seja, existe a possibilidade de uma vida ser boa em razão da injustiça, mas faz parte da responsabilidade ética resistir à tentação apresentada pela imoralidade: na busca por *viver bem*, a justiça conta como um parâmetro normativo brando e as pessoas possuem a responsabilidade de serem justas. Portanto, se for necessário modificar as respostas fornecidas aos questionamentos em FLE, pode-se afirmar que (i) os recursos são um parâmetro para uma boa vida e que (ii) a justiça é um parâmetro normativo brando para se viver bem. Portanto, um dos argumentos utilizados, em FLE, a favor da métrica dos recursos, segue de pé: justiça,

²³⁸ No original: “I said earlier that the two ideas—living well and having a good life—need each other. But our Medici prince teaches us that the ideals may whisper opposite advice. Which is then the more fundamental ethical responsibility? Living well. It is ethically irresponsible for you to live less well in order to make your life a better one, and inappropriate for you to take pleasure or pride in your life’s goodness when you achieved this at the cost of living badly [...] But the goodness of a life nevertheless has independent value. You should feel glad when your life is good, but not if you cheated to achieve it. You should regret a life that is less good because your luck has been bad or because others have cheated you” (DWORKIN, 2011, p.202).

enquanto parâmetro normativo ético, não pode ser instrumentalizada. Diferentemente da igualdade de bem-estar, a igualdade de recursos assegura a não instrumentalização da justiça, porque os próprios recursos são meios e não fins do viver bem. Ambas as obras, aqui, estão bem próximas uma da outra, mesmo que a questão da justiça, enquanto parâmetro ético normativo (FLE), tenha sido apresentada em termos da prioridade léxica de se viver bem (JH). Tudo isso, diz Dworkin, está a serviço da hipótese de que ética e moral devem se integrar em uma teia interpretativa global, na qual não há somente responsabilidade ética em relação à moral, mas também responsabilidade moral em relação à ética (DWORKIN, 2011, p.202). É possível notar que essa ideia também já aparecia em FLE quando ele introduziu um teste ético, e não consequente, de justiça. Essa discussão introduz a seção subsequente e os dois princípios de dignidade, citados anteriormente.

4.3. Os princípios do autorrespeito e da autenticidade: da ética à igualdade de recursos

Ao defender que deve haver responsabilidade ética em relação à moral, e que o contrário também é verdadeiro – ou seja, que deve haver responsabilidade moral em relação à ética – Dworkin rejeita a tese da “incorporação” (DWORKIN, 2011, p.202). Tal tese estabeleceria responsabilidade da ética perante à moral, mas não o inverso. Ocorre que o autor não procura apenas que o viver bem incorpore o ser bom: o projeto dworkiniano, como mencionado anteriormente, procura criar uma teia de valores na qual haja integração, e um vínculo bilateral integrativo exige que o conteúdo da moral também seja, ao menos em certa medida, determinado pelas responsabilidades éticas que as pessoas possuem (DWORKIN, 2011, p.202). Essa ideia já é familiar a esta dissertação. Em FLE, Dworkin explicou que a justiça limita a ética, mas que a ética também limita a justiça. Em outras palavras, justiça deve estar integrada à natureza do desafio ético (DWORKIN, 1995, p.290) ou do bem viver. Baseando-se na ideia de um vínculo bilateral integrativo, Dworkin, então, introduz os dois princípios anteriormente mencionados:

Podemos alcançar essa integração, no entanto, apenas se pudermos encontrar algum aspecto ou dimensão convincente de viver bem que não seja, pelo menos à primeira vista, uma questão de nossos deveres para com os outros, mas que afete e seja afetado por esses deveres. Acredito que podemos

encontrar essa alavanca interpretativa nas ideias gêmeas e conectadas de autorrespeito e autenticidade (DWORKIN, 2011, p.203, tradução livre)²³⁹

Os princípios de dignidade²⁴⁰ – intitulados como princípios do (i) autorrespeito e da (ii) autenticidade – são análogos éticos de princípios políticos, os quais serão citados ainda nesta seção. O primeiro desses princípios éticos – o autorrespeito – postula que cada indivíduo “deve levar a sério sua própria vida: aceitar que é importante que sua vida seja uma *performance* de sucesso e não uma oportunidade desperdiçada” (DWORKIN, 2011, p.203, tradução livre)²⁴¹ (destaque nosso). O segundo princípio – a autenticidade – reivindica que as pessoas “têm uma responsabilidade, especial e pessoal, em identificar o que conta como sucesso em sua própria vida; elas têm a responsabilidade pessoal de criar tal vida por meio de uma narrativa ou estilo coerente que elas próprias endossam (DWORKIN, 2011, p.204, tradução adaptada)²⁴². Somando-se os dois princípios, explica o autor, tem-se uma concepção de dignidade, a qual é, em si mesma, um conceito disputado e sujeito à interpretação. Dessa forma, o conceito de dignidade é utilizado por Dworkin como ideia organizadora de seu projeto interpretativo. Os termos utilizados para definir os dois princípios remetem, de forma muito clara, ao modelo de

²³⁹ No original: “*We can achieve that integration, however, only if we can find some compelling aspect or dimension of living well that is not itself, at least at first glance, a matter of our duties to others but yet both affects and is affected by those duties. I believe that we can find that interpretive lever in the twin, connected ideas of selfrespect and authenticity*” (DWORKIN, 2011, p.203).

²⁴⁰ Na introdução de SV, Dworkin já falava em um princípio igualitário abstrato e de “dois princípios de individualismo ético”. Nela, afirma que a “igual consideração é a virtude soberana da comunidade política - sem ela, o governo é apenas tirania - e quando a riqueza de uma nação é distribuída de forma muito desigual [...] então sua igual consideração é suspeita” (DWORKIN, 2000, p.1, tradução livre). Os princípios do individualismo ético são os da (i) igual importância (equal importance) e o da (ii) responsabilidade especial (special responsibility). Aquele aponta para a importância de que, vistas objetivamente, “as vidas humanas sejam bem-sucedidas em vez de desperdiçadas, e isso é igualmente importante, desse ponto de vista objetivo, para cada vida humana (DWORKIN, 2000, p.5, tradução livre); este, por sua vez, afirma que “embora todos devamos reconhecer a igual importância objetiva do sucesso de uma vida humana, uma pessoa tem uma responsabilidade especial e final por esse sucesso - a pessoa a quem pertence a vida” (DWORKIN, 2000, p.5, tradução livre). Há, portanto, uma meta de que todas as pessoas busquem viver bem, ao invés de desperdiçar suas vidas, e uma imputação de responsabilidade a elas pelo caminho que escolheram seguir.

²⁴¹ No original: “*Each person must take his own life seriously: he must accept that it is a matter of importance that his life be a successful performance rather than a wasted opportunity* (DWORKIN, 2011, p.203). Na introdução, Dworkin também o descreve como o princípio que postula que as pessoas “devem levar a sério suas próprias vidas: devem aceitar que é objetivamente importante como vivem” (DWORKIN, 2011, p.13-14, tradução livre).

²⁴² Adaptei para deixar no plural. No original: “*Each person has a special, personal responsibility for identifying what counts as success in his own life; he has a personal responsibility to create that life through a coherent narrative or style that he himself endorses*” (DWORKIN, 2011, p.204. Na introdução, Dworkin também o descreve, postulando que as pessoas “devem levar a sério sua responsabilidade ética: devem insistir no direito - e exercer esse direito - de tomar decisões éticas finalmente por si mesmas” (DWORKIN, 2011, p.13-14, tradução livre). Citações traduzidas e retiradas da integralidade do trecho: “*First, it must show equal concern for the fate of every person over whom it claims dominion. Second, it must respect fully the responsibility and right of each person to decide for himself how to make something valuable of his life*” (DWORKIN, 2011, p.2).

valor crítico estudado em FLE: fala-se em “*performance* de sucesso” e da criação de uma “narrativa ou estilo coerente que elas próprias *endossam*”.

Ambos os princípios de dignidade possuem força de imperativos éticos, isto é, estipulam condições para viver bem. Quanto ao autorrespeito, tem-se que é necessário o reconhecimento de que há importância objetiva no bem viver. Essa não é uma proposição moral, pois “descreve uma atitude que as pessoas devem ter em relação à sua própria vida: devem achar importante viver bem” (DWORKIN, 2011, p.205, tradução livre)²⁴³. O princípio do autorrespeito refere-se ao “respeito de reconhecimento”²⁴⁴, ou seja, o respeito demonstrado às pessoas pelo simples fato de que elas devem ser reconhecidas enquanto pessoas (DWORKIN, 2011, p.206). Para interpretar e melhorar nossas vidas, argumenta Dworkin, devemos ter essa noção tácita de que elas são importantes²⁴⁵. Uma alternativa à ideia de que é importante viver bem seria a de que as pessoas poderiam fazer o que fazem sem nenhuma razão: poderiam viver de determinada maneira sem, ao menos, refletir se há um jeito correto de viver. Em oposição, Dworkin diria que, na verdade, há uma “autoimagem global” que desempenha um papel crítico, bem como é constituída também do que as pessoas admiram e do que parece correto (DWORKIN, 2011, p.207-208). Tal papel crítico só existe porque é considerado importante dar um destino adequado às próprias vidas, e “atitudes críticas só fazem sentido se aceitarmos que é objetivamente, e não apenas subjetivamente, importante o que fazemos com nossas vidas” (DWORKIN, 2011, p.208, tradução livre)²⁴⁶.

Em seguida, o autor passa a tratar do princípio da autenticidade, o qual representa o outro lado do autorrespeito: ao levar a si mesmo a sério, “você julga que viver bem significa se expressar em sua vida, buscando uma maneira de viver que pareça irresistivelmente correta para você e sua circunstância” (DWORKIN, 2011, p.209, tradução adaptada)²⁴⁷. Ou seja, o indivíduo deve encontrar um modo de ser que se adeque à situação na qual ele vive. Esse modo – ou estilo

²⁴³ No original: “*describes an attitude that people should have toward their own lives: they should think it important that they live well*” (DWORKIN, 2011, p.205).

²⁴⁴ Dworkin empresta esse conceito de Stephan Darwall.

²⁴⁵ Como alternativa a isso, Dworkin analisa uma suposição contrária, a de que o indivíduo poderia considerar seu modo de viver como tendo importância somente subjetiva, isto é, que viver bem só teria importância caso a pessoa que vive aquela vida considere que é importante se viver bem. Assim, em si mesmo, o bem viver “pouco importaria”, e o indivíduo poderia gozar a vida sem que imperativos éticos tivessem importância independente sobre ele. Dworkin argumenta que essa posição enfrentaria a objeção de que, na maioria das vezes, os prazeres não são estados mentais independentes: sentimos prazer com alguma coisa e pensamos que tal prazer é dependente de nós mesmos pensarmos que é bom sentir prazer com aquilo. Assim, mesmo o prazer estaria ligado a uma noção de que estamos “vivemos como devemos viver” e passaria por um “sabor ético” (DWORKIN, 2011, p.206-207).

²⁴⁶ No original: “*The critical attitudes make sense only if we accept that it is objectively, and not just subjectively, important what we do with our lives*” (DWORKIN, 2011, p.208).

²⁴⁷ No original: “[...] *you judge that living well means expressing yourself in your life, seeking a way to live that grips you as right for you and your circumstance*” (DWORKIN, 2011, p.209).

– pode ser encontrado à medida em que se vive e não precisa ser inovador: só é preciso que se descubra a melhor maneira de viver de acordo com as situações que aparecem (DWORKIN, 2011, p.210).

Tal princípio está relacionado à tese defendida em FLE, a qual diz ser necessário identificar oportunidades e obstáculos para apontar o desafio correto que se deve enfrentar: analisa-se as circunstâncias e, então, define-se parâmetros e limitações (DWORKIN, 1995, p.289). Além disso, o princípio da autenticidade também pressupõe (i) responsabilidade e (ii) independência ética. Dworkin explica que é (i) necessária a responsabilidade autorreflexiva sobre o ato que considero fruto da minha personalidade: para ter dignidade, é preciso que assumamos os atos cometidos por nós mesmos (DWORKIN, 2011, p.211). Não obstante, também há, mediante o imperativo da autenticidade, (ii) exigências nas relações com outras pessoas. Não se deve buscar, a todo custo, escapar da influência ou da persuasão, como se isso fosse um imperativo, pois as pessoas estão inseridas em culturas éticas e contextos políticos e sociais pré-determinados. Mas, do fato de que não devem fugir de influências, não se segue que não devam resistir à dominação (DWORKIN, 2011, p.211-212), uma vez que é necessária a independência ética:

Autenticidade é, nesse aspecto, um conceito estritamente relacional. A autenticidade de uma pessoa não é comprometida por limitações da natureza ou das circunstâncias: não porque lhe falte habilidade atlética, ou porque os impostos impossibilitam que ela viva como gostaria, ou porque viva em uma comunidade tecnologicamente atrasada [...] A indignidade está na usurpação, não na limitação. A autenticidade exige que, na medida em que decisões devem ser tomadas sobre o melhor uso que a vida de uma pessoa deve ter, elas devem ser feitas pela pessoa de quem é a vida (DWORKIN, 2011, p.212, tradução livre)²⁴⁸.

Em outros termos, o segundo princípio da dignidade – a autenticidade – é afetado quando o indivíduo é obrigado a aceitar o que outrem lhe impõe acerca do valor ético de sua vida. A ideia de independência ética, claramente, é encampada pela defesa feita por Dworkin quanto ao caráter constitutivo do valor crítico (DWORKIN, 1995, p.267). A integridade ética,

²⁴⁸ No original: “*Authenticity is in this aspect a narrowly relational concept. A person’s authenticity is not compromised by limitations of nature or circumstance: not because he lacks athletic ability, or because taxation makes it impossible for him to live as he would most like, or because he lives in a technologically backward community. The indignity lies in usurpation, not limitation. Authenticity demands that, so far as decisions are to be made about the best use to which a person’s life should be put, these must be made by the person whose life it is*” (DWORKIN, 2011, p.212).

defendida em FLE, pressupõe *endosso* por parte do indivíduo, assim como a autenticidade pressupõe independência ética. O desafio do viver bem está ligado à ideia de que a pessoa que vive aquela vida deve endossar que essa é a melhor maneira de se viver. Ainda, é possível perceber que a maneira pela qual a igualdade de recursos valoriza a escolha dos indivíduos e faz com que assumam suas consequências respeita, também, a responsabilidade ética que a dignidade pressupõe.

Esses dois princípios éticos fornecem a nova roupagem terminológica de Dworkin quanto à ética. Como esta se conecta à moral e à política? A conexão entre ética e moral se dá mediante a análise que o autor faz do princípio do autorrespeito. Dworkin defende que, da forma como definiu o primeiro princípio da dignidade, chega ao princípio de Kant: “o autorrespeito exigido por aquele primeiro princípio de dignidade implica um respeito paralelo pela vida de todos os seres humanos. Se você quer respeitar a si mesmo, também deve tratar a vida deles como tendo uma importância objetiva” (DWORKIN, 2011, p.255, tradução livre)²⁴⁹. Há importância objetiva em nossas vidas, porque *ela* é especial ou porque *toda vida humana* é objetivamente importante? Ainda que o segundo princípio – o da autenticidade – estabeleça que há uma relação especial entre você e sua vida, não haveria argumentos que não fossem antiquados para defender uma espécie de superioridade de sua vida em relação às vidas das outras pessoas: a “razão para pensar que é objetivamente importante o desenrolar de sua vida também é uma razão para pensar que é importante o desenrolar da vida de qualquer pessoa: você vê a importância objetiva de sua vida refletida na importância objetiva de todos os outros” (DWORKIN, 2011, p.260, tradução livre)²⁵⁰. Alexandre Costa (2014) explica que:

Após definir a responsabilidade no campo da ética, o autor estende sua definição a um campo que chama de moralidade, utilizando uma abordagem kantiana: nosso autorrespeito gera, paralelamente, o respeito a todos os outros seres humanos. Depois de percorrer esse aspecto, ele logo transfere a igual consideração moral para o campo da política, definindo que a legitimidade política precisa ser fundamentada em um princípio de igual consideração, que ele considera moralmente justificável, e em um princípio de respeito às

²⁴⁹ No original: “*the self-respect demanded by that first principle of dignity—entails a parallel respect for the lives of all human beings. If you are to respect yourself, you must treat their lives, too, as having an objective importance*” (DWORKIN, 2011, p.255).

²⁵⁰ No original: “*Your reason for thinking it objectively important how your life goes is also a reason you have for thinking it important how anyone’s life goes: you see the objective importance of your life mirrored in the objective importance of everyone else’s*” (DWORKIN, 2011, p.260).

responsabilidades individuais, as quais norteiam o comportamento ético (COSTA, 2014, p.196, tradução livre)²⁵¹.

O princípio kantiano é, então, a ponte construída por Dworkin para que aquilo que é importante na perspectiva pessoal também seja importante na perspectiva política. Liberais éticos, do modo como o autor explica em FLE, não podem jamais privilegiar uma concepção pré-definida de bem que coloque uma vida como superior às outras e, por isso, dar tratamento diferenciado a certos indivíduos. A importância que uma vida possui é igualitária: se estende a todas as vidas humanas. É como se, por meio do princípio de Kant, Dworkin fornecesse um argumento paralelo à estratégia da continuidade e aproximasse viver bem de igualdade: ética e política devem ser contínuas, porque um dos princípios fundamentais da ética reivindica que as pessoas tratem os outros com a mesma importância que desejam ser tratadas.

Não obstante, os princípios políticos aos quais Costa se refere, na passagem acima, são apresentados logo no sumário de JH e, como mencionado, são análogos aos princípios éticos anteriormente apresentados. Dworkin já havia ressaltado que um governo é legítimo apenas se respeitar os princípios políticos de igual (i) consideração e (ii) respeito. Tais princípios políticos postulam que se deve (i) “mostrar igual consideração com o destino de todas as pessoas sobre quem reivindica domínio” e, também, que se deve (ii) “respeitar plenamente a responsabilidade e o direito de cada pessoa decidir, por si mesma, sobre como fazer algo valioso de sua vida” (DWORKIN, 2011, p.2, tradução livre)²⁵².

Na moralidade política, uma concepção de igualdade distributiva deve estar sujeita ao respeito a tais princípios. Dworkin explica que, se a ética trata de como viver bem, e a moral de como tratar uns aos outros, a moralidade política demarca a transição do pessoal para o político, “porque os cidadãos cumprem suas obrigações políticas em parte por meio de uma entidade coletiva separada e artificial” (DWORKIN, 2011, p.328, tradução livre)²⁵³. Essa entidade coletiva e artificial é, justamente, o governo. Ou seja, a política é um braço da moralidade

²⁵¹ No original: “*After defining responsibility in the field of ethics, the author extends its definition to a field that he calls morality, using a Kantian approach: our self-respect generates, in parallel, the respect towards all other human beings After covering this aspect, he soon transfers equal moral consideration to the field of politics, defining that political legitimacy needs to be grounded on a principle of equal concern, which he considers to be morally justifiable, and on a principle of respect towards the individual responsibilities which guide ethical behavior*” (COSTA, 2014, p.196).

²⁵² Citações traduzidas e retiradas da integralidade do trecho: “*First, it must show equal concern for the fate of every person over whom it claims dominion. Second, it must respect fully the responsibility and right of each person to decide for himself how to make something valuable of his life*” (DWORKIN, 2011, p.2).

²⁵³ No original: “[...] *because citizens acquit their political obligations in part through a separate, artificial collective Entity*” (DWORKIN, 2011, p.328).

pessoal e postula como alguns indivíduos, que têm funções e poderes especiais, devem agir em nome da comunidade como um todo. Ressalta-se que, se a política é um ramo da moral, está também sujeita ao princípio de Kant: uma vez que o princípio do autorrespeito conecta a ética à moralidade pessoal, também a conecta à moralidade política. Em síntese, a moralidade política “[...] estuda o que todos juntos devemos aos outros como indivíduos quando agimos em nome dessa pessoa coletiva artificial” (DWORKIN, 2011, p.328, tradução livre)²⁵⁴. Um valor integrado à moralidade política é, justamente, a igualdade, seja no âmbito político, seja no âmbito distributivo. Quanto a este, mais próprio ao objeto desta dissertação, pode-se perguntar: qual concepção de igualdade distributiva respeita os dois princípios políticos de igual consideração e respeito, análogos aos princípios éticos do autorrespeito e da autenticidade, e mediados pelo princípio de Kant? Dworkin argumenta que:

O governo coercitivo é legítimo apenas quando tenta mostrar igual consideração com o destino de todos aqueles a quem governa e total respeito pela responsabilidade pessoal de suas próprias vidas [...] Na verdade, tudo o que o governo de uma grande comunidade política faz – ou deixa de fazer – afeta os recursos que cada um de seus cidadãos possui e o sucesso que alcança. Claro, seus recursos e sucesso também são uma função de muitas outras variáveis, incluindo suas habilidades físicas e mentais, suas escolhas anteriores, sua sorte, as atitudes dos outros em relação a ele e seu poder ou desejo de produzir o que os outros desejam. Podemos chamá-las de suas variáveis econômicas pessoais. Mas o impacto dessas variáveis pessoais em seus recursos e oportunidades reais também deve, em todos os casos, depender das variáveis políticas: das leis e políticas das comunidades nas quais ele vive ou trabalha [...] Portanto, não podemos evitar o desafio da igual consideração argumentando que os recursos de que um indivíduo dispõe dependem de suas escolhas, não das escolhas do governo. Eles dependem de ambos. (DWORKIN, 2011, p.352-354, tradução livre)²⁵⁵.

²⁵⁴ Retirado e traduzido da integralidade do trecho: “*Political morality, in contrast, studies what we all together owe others as individuals when we act in and on behalf of that artificial collective person*” (DWORKIN, 2011, p.328).

²⁵⁵ No original: “*Coercive government is legitimate only when it attempts to show equal concern for the fates of all those it governs and full respect for their personal responsibility for their own lives [...] Because we know that moral truth cannot be bare truth, we must seek an interpretation of those two demands that produces not conflict but mutual reinforcement [...] In fact, everything the government of a large political community does—or does not do—affects the resources that each of its citizens has and the success he achieves. Of course, his resources and success are also a function of many other variables, including his physical and mental abilities, his past choices, his luck, the attitudes of others toward him, and his power or desire to produce what others want. We might call these his personal economic variables. But the impact of these personal variables on his actual resources and opportunities must in every case also depend on the political variables: on the laws and policies of the communities in which he lives or works [...] So we cannot avoid the challenge of equal concern by arguing that the resources an individual has depend on his choices, not government’s choices. They depend on both.*” (DWORKIN, 2011, p.352-354).

Em JH, Dworkin defende que um grupo de teorias pautadas no *laissez-faire* econômico falharia, exatamente, pelo que foi explicado acima: elas, ao defenderem que os recursos dispostos pelos indivíduos possuem relação *exclusiva* com as escolhas deles mesmos, respeitariam suas responsabilidades, mas seriam incapazes de demonstrar igual consideração pelo destino de todos os membros da comunidade política. Por outro lado, há um outro grupo que falharia na direção oposta. Dworkin se refere às teorias bem-estaristas que, ao tentar igualar as pessoas em bem-estar, “imporia a todos seu julgamento coletivo sobre quais vidas são boas e como viver bem”, além de aniquilar “a responsabilidade pessoal ainda mais fundamentalmente de outra maneira: visaria a garantir que as pessoas fossem iguais no bem-estar social designado, independentemente das escolhas que tivessem feito ou dos riscos que tivessem corrido” (DWORKIN, 2011, p.335, tradução livre)²⁵⁶. Isto é, não haveria espaço para a responsabilidade ética. O argumento pela rejeição à métrica do bem-estar caminha na mesma direção dos apresentados em SV e em FLE: ao colocar o bem-estar como fim, há imposição de uma concepção de bem e, ao mesmo tempo, retira-se dos indivíduos a responsabilidade por seus atos.

Por isso, uma concepção de igualdade distributiva, que respeite os princípios éticos e políticos, deve, explica Dworkin, pautar-se na métrica dos recursos – diferenciando entre recursos pessoais e impessoais – e não na métrica do bem-estar. Essa concepção evita os dois erros mencionados: abriria espaço para a igual consideração e para o respeito pela responsabilidade individual. Recursos, como o autor já havia explicado, são meios e não fins: os indivíduos precisam de recursos para melhorar suas vidas ou para vivê-las melhor. Nesse sentido, respeitar a ética pessoal é, precisamente, concentrar-se na “justa distribuição dos meios” (DWORKIN, 2011, p.355). Esboçando o mesmo experimento de pensamento que já havia apresentado em SV – o do leilão – Dworkin justifica o porquê de a igualdade de recursos tratar todos com igual consideração e respeito. A explicação se dá junto à exposição do teste da inveja:

Quando o leilão finalmente terminar e todos estiverem satisfeitos por terem usado suas conchas com mais eficiência, o seguinte teste de “inveja” será

²⁵⁶ Retirado e traduzido da integralidade do trecho: “*If a community set out to make people equal in any of these welfare commodities, then it would necessarily be imposing on everyone its collective judgment of what lives are good and how to live well. It would annihilate personal responsibility even more fundamentally in another way, moreover: it would aim to insure that people were equal in the designated welfare commodity, no matter what choices they had made or risks they had run. Personal responsibility would count for almost nothing*” (DWORKIN, 2011, p.355).

necessariamente satisfeito: ninguém vai querer trocar seu pacote de recursos pelo pacote de qualquer outra pessoa, pois, se quisesse, poderia ter esse outro pacote no lugar do seu. Como o resultado é uma distribuição sem inveja, nesse sentido, a estratégia trata todos com a mesma consideração. Cada pessoa entende que sua situação reflete essa igual consideração: sua riqueza é uma função do que os outros desejam, assim como do que ela deseja. A estratégia também respeita a responsabilidade pessoal de cada participante por seus próprios valores. Ele usa suas conchas para adquirir os recursos que considera mais apropriados à vida que considera mais adequada. Ao projetar essa vida, ele é limitado pelo que descobre ser as escolhas dos outros e, portanto, pelo que pode ter disponível para qualquer vida que projetar. Suas escolhas não são limitadas por nenhum julgamento coletivo sobre o que é importante na vida, mas apenas pelos verdadeiros custos de oportunidade que suas escolhas impõem aos outros (DWORKIN, 2011, p.356, tradução livre)²⁵⁷.

Tal teste econômico, em outras palavras, trata todos os indivíduos igualmente e não retira deles responsabilidade, tampouco o direito de endossarem suas próprias vidas. No entanto, Dworkin explica que, ao fim do leilão, a sociedade continuará com sua dinâmica econômica e outras desigualdades voltarão a aparecer. Isso se dá, dentre outros motivos, pelo fato de que os indivíduos possuem diferenças em seus recursos pessoais, como saúde e talento. Quanto a isso, o autor afirma que a sua teoria está comprometida com a igualdade *ex ante*, mitigando as diferenças mencionadas acima e visando a que os indivíduos possam se assegurar contra a má sorte e a falta de talentos (DWORKIN, 2011, p.358-359). De fato, argumenta o autor, a igual consideração reivindica que se pense na má sorte e que se dedique a ela um espaço em uma concepção de igualdade. É daí que surge a ideia de um seguro hipotético: a igualdade *ex ante* especula qual nível de seguro contra pobreza e azar os membros da comunidade política, em pé de igualdade, estariam dispostos a adquirir se a riqueza dessa comunidade hipotética fosse fracionada igualmente. Dworkin diz que é possível se especular uma resposta a esse questionamento pensando nas seguradoras e nos seguros reais e, então, estipular qual seria um nível de cobertura em relação ao qual as pessoas seriam tolas ao não adquirir (DWORKIN, 2011, p.360-361). Tal especulação direcionaria políticas governamentais, como medidas tributárias.

²⁵⁷ No original: “*When the auction finally ends, and everyone is satisfied that he has used his clamshells most efficiently, the following “envy” test will necessarily be satisfied. No one will want to trade his bundle of resources for anyone else’s bundle, because he could have had that other bundle in place of his own if he had so wanted. Because the result is an envy-free distribution in that sense, the strategy treats everyone with equal concern. Each person understands that his situation reflects that equal concern: his wealth is a function of what others want as well as what he wants. The strategy also respects the personal responsibility of each bidder for his own values. He uses his clamshells to acquire the resources that he deems best suited to the life he deems best. He is limited, in designing that life, by what he discovers are the choices of others, and therefore of what he can have available for whatever life he designs. His choices are not limited by any collective judgments about what is important in life, but only by the true opportunity costs to others of what he chooses*” (DWORKIN, 2011, p.356).

A última preocupação de Dworkin passa a ser sobre o paternalismo. Na prática, o esquema de seguros seria compulsório? Seria uma imposição paternalista *supor* que a maioria dos indivíduos compraria tal seguro? O autor responde que um seguro hipotético, tal como formulado por ele, faria o contrário de uma imposição paternalista: ele não impõe uma decisão que seja contrária à noção do indivíduo sobre o que lhe seria bom, mas faz suposições “sobre quais seriam as preferências dos cidadãos em circunstâncias muito diferentes daquelas que ele realmente se deparou” (DWORKIN, 2011, p.362, tradução livre)²⁵⁸. Dworkin argumenta que essa suposição não seria mais paternalista do que *supor*, em contrário, que tal indivíduo *não* compraria o seguro. Disso, afirma o autor, segue-se que o esquema de seguros não é paternalista, mas *probabilista (probabilistic)*, pautando suas pretensões nas estatísticas sobre o que fariam indivíduos em estados de sensatez (DWORKIN, 2011, p.362). De todo modo, alguém poderia afirmar que talvez se recusasse a adquirir um seguro de tal natureza. Mas, aqui, não se identifica paternalismo, e sim equidade (*fairness*), explica Dworkin: não havendo informação em contrário, parece justo *supor* que cada um dos indivíduos tomaria a mesma decisão que a maioria tomou (DWORKIN, 2011, p.362). O esquema de seguros é o mais fiel a uma concepção de justiça baseada nos custos de oportunidades, como a igualdade de recursos. Essa seria a melhor forma, defende o autor, de assegurar que a moralidade política cumpra com os princípios da igualdade de consideração e de respeito (DWORKIN, 2011, p.362). Em JH, portanto, Dworkin parece ser mais reticente em aceitar que sua teoria seria compatível com *alguma* forma de paternalismo. Mas, de toda forma, o caráter *probabilista* que o autor atribui a ela ainda poderia estar de acordo com aquilo que se defendeu em FLE: a decisão tomada ainda deve ser paliativa o suficiente para não determinar todo o curso da vida dos indivíduos.

4.4. Um novo experimento de pensamento: a construção de um domo geodésico pelas mãos de liberais éticos

A exposição feita na seção passada tratou do caminho que, em JH, a ética percorre até chegar à política. Dworkin procurou, como explicado anteriormente, integrar ética, moralidade pessoal, moralidade política e o valor da igualdade em uma mesma teia de valores. Em JH, pode-se observar que a argumentação do autor passa pelo que se chamou de epistemologia

²⁵⁸ No original: “*scheme makes assumptions, on the contrary, about what citizens’ preferences would have been in circumstances very different from those anyone has actually encountered*” (DWORKIN, 2011, p.362)

dworkiniana: valendo-se da interpretação construtiva, Dworkin procurou atribuir um *point* a diferentes conceitos interpretativos, como o bem viver, a boa vida e a justiça. O autor buscou defender a veracidade de seus argumentos a partir de outros argumentos morais: a igualdade de recursos se ajusta aos dois princípios políticos, os quais se ajustam ao princípio de Kant, que, por sua vez, foi percebido a partir das consequências do princípio ético do autorrespeito. Em FLE, Dworkin defende que a igualdade de recursos flui, naturalmente, do modelo de desafio, e a estratégia utilizada, em JH, é semelhante. Mas, como em FLE as razões para que a igualdade de recursos seja aceita são fornecidas por meio de um experimento de pensamento – o dos liberais éticos – não se pode dizer que essas são estratégias idênticas. Daí, questiona-se: se o experimento dos liberais éticos fosse atualizado nos termos de JH, haveriam implicações quanto à defesa da concepção de igualdade distributiva, endossada por Dworkin em SV? É o que se passa a avaliar. Ao fazer isso, a presente dissertação interpreta filosoficamente – como tem se chamado até agora – a definição que Dworkin dá de igualdade de recursos em sua obra mais madura.

Pode-se imaginar que, na versão atualizada do experimento e nos termos de JH, liberais éticos agora constroem um domo geodésico no qual a estrutura é formada por diferentes valores, entendidos como conceitos interpretativos. Na estrutura desse domo, já estão presentes e ajustados os dois princípios de dignidade, que correspondem à ética, o princípio de Kant, relativo à moralidade pessoal, e os princípios de igual consideração e respeito, pertinentes à moralidade política. Ou seja, a teia integrativa de valores está quase completa. A fim de continuar com a construção desse domo, liberais éticos deliberam sobre se a igualdade de recursos é a concepção de igualdade distributiva que melhor se ajustará aos outros valores já aceitos. Em meio ao diálogo, as mesmas perguntas que foram feitas em FLE seriam repetidas: por que a métrica dos recursos? Por que uma métrica igualitária de recursos? Essa é uma métrica capaz de lidar com a parcialidade existente na perspectiva pessoal? O fato de a igualdade de recursos distinguir entre personalidade e circunstância está de acordo com uma concepção liberal de ética?

Vejamos, primeiro, se liberais éticos – que agora aceitam o desafio de viver bem como uma questão de valorizar a dignidade – teriam motivos para preferir recursos como métrica em detrimento do bem-estar. Adianta-se que a resposta é positiva. Para além do que já foi citado quanto à incompatibilidade da igualdade de bem-estar com os princípios de igual consideração e respeito, pode-se voltar ao primeiro motivo fornecido em FLE: ética e justiça relacionam-se dinamicamente, e esta não pode estar a favor do interesse próprio dos indivíduos. Como se

explicou, em JH, Dworkin rejeita a tese da incorporação – na qual a ética responde à moral, mas a moral não responde à ética – e defende a tese da integração. O vínculo integrativo é bilateral e, à maneira de FLE, convicções morais também devem se encaixar às convicções pessoais. Teorias do bem-estar, ao separar ética de justiça e ao utilizar desta para promover o interesse próprio dos indivíduos, não se ajustariam à teia de valores anteriormente descrita. Nessa teia de valores, viver bem é lexicalmente superior a ter uma boa vida: a justiça ainda é um parâmetro ético normativo e não pode se desvincular do bem viver. Portanto, a métrica do bem-estar romperia a estrutura que se levantou até agora na construção do domo.

A. Nada obstante, liberais éticos aceitam o princípio do autorrespeito e enxergam importância em suas vidas. A consequência de tal princípio é, como se viu, o princípio de Kant: a importância objetiva de nossas vidas é refletida na importância objetiva da vida das outras pessoas. Esse princípio bastaria para que liberais éticos rejeitassem as teorias “competitivas” de bem-estar. Isso porque, considerando que toda vida humana é igualmente importante, não haveria motivos para que uma vida melhorasse às custas da redução do valor da vida de terceiros. Um último motivo a favor da métrica dos recursos reside no princípio da autenticidade: são os próprios liberais éticos quem devem identificar o que conta como sucesso em suas próprias vidas. Devem endossar a narrativa que acharem coerente sem transferir, para as autoridades, a tarefa de apontar qual é o desafio apropriado. Portanto, mesmo na versão atualizada desse experimento de pensamento, o valor crítico ainda é constitutivo, pois além de pressupor responsabilidade, a autenticidade pressupõe também independência ética. Ao tentar promover o máximo de bem-estar a todas as pessoas, escolhendo por elas o que conta como uma boa vida e desconsiderando as consequências dos atos daqueles para quem se governa, as autoridades romperiam com o princípio do autorrespeito como um todo: no âmbito da ética, seriam negadas tanto a responsabilidade quanto a independência.

B. Liberais éticos, então, optam pelos recursos enquanto métrica. A questão que surge, em seguida, é se tal métrica deve ser igualitária. Ora, dois dos motivos mencionados acima também são importantes para responder a essa questão. O mais evidente reside, justamente, no princípio kantiano: todas as vidas humanas são *igualmente* importantes. Não faria sentido, portanto, que um indivíduo merecesse, mais do que seus pares, ter um quinhão especial de recursos exclusivamente em razão de um valor prévio atribuído à sua vida. Há, para cada indivíduo, uma vida a se viver, com diferentes limitações e com diferentes parâmetros. Segundo o princípio de Kant, que faz a transição entre a ética e a moral, nenhum desses desafios e circunstâncias

merecem atenção diferenciada por parte daqueles que falam em nome das instituições da moralidade política.

Ainda, outro motivo citado a favor dos recursos como métrica, e que também responde o porquê da adoção de uma métrica *igualitária* de recursos, está na prioridade léxica do viver bem. Liberais éticos podem desejar uma maior quantia de recursos, mas tal quantia só agregará valor ao bem viver se não deixar de ser justa. Mais uma vez, lembra-se que os indivíduos que participam do experimento de pensamento estão construindo um domo geodésico, no qual um valor se ajusta e fomenta aos outros. Sendo assim, para que se avalie qual interpretação do conceito de justiça melhor se ajusta às virtudes que já foram aceitas, deve-se aplicar um teste às diferentes alternativas oferecidas. Uma vez que já se entende que a justiça não é instrumental à vontade das pessoas, tem-se que o teste aplicado àquela não pode aferir suas consequências para o interesse próprio e, portanto, dispensa-se um “teste consequente”. Adota-se, em alternativa, o “teste ético” apresentado em FLE, perguntando-se como tais concepções de justiça se adequam às crenças de como viver bem. A igualdade de recursos passaria nesse teste, visto que sua adoção respeita a justiça como um parâmetro ético normativo. Viver bem – o que também significa viver com justiça – é uma responsabilidade ética fundamental, e não está a serviço de ter uma vida que seja boa pelas razões erradas, isto é, injusta. Ainda, lembra-se que o autorrespeito exige responsabilidade e independência ética. Dessa forma, é inaceitável que diferentes desafios sejam pré-definidos pelos representantes da moralidade pessoal, baseando-se na diferença entre as “classes”²⁵⁹ de pessoas. Como já defendido, são as próprias pessoas quem devem definir o que conta como parâmetro e limitação frente ao desafio de viver suas vidas, e todos os desafios importam igualmente.

C. Uma das peças que falta no domo geodésico começa, então, a tomar corpo. No entanto, a concepção de igualdade distributiva que será adotada deve, ainda, demonstrar que se ajusta a outras características da perspectiva pessoal. Uma delas é a parcialidade com que as pessoas tratam seus entes particulares no âmbito privado. Em FLE, Dworkin argumentou que, se a igualdade de recursos for aceita, a parcialidade será permitida, porque ela admite respeito a terceiros quando uma parte justa dos recursos não é excedida às custas dos outros (DWORKIN, 1995, p.291, tradução livre). O quão justa é a parte de recursos que se adquire seria aferida pelo teste de inveja. O que se argumentou acima, quanto à rejeição de “teorias competitivas” do bem-estar, então, também se aplica aqui.

²⁵⁹ Lembra-se que, em FLE, Dworkin já tomava essa possibilidade como absurda.

Sujeita ao princípio de Kant, a igualdade de recursos não permitirá que alguém tenha mais recursos do que deveria ter, de forma que viole a igualdade. Frente ao leilão, que é público, todos os indivíduos daquela comunidade política, em específico, saberiam exatamente se tal princípio moral, que é igualitário, fora obedecido, o que, novamente, se daria mediante o teste de inveja. Atestando a obediência ao princípio, não haveria motivos para que um indivíduo se importasse com o que outro faz privativamente com aquele recurso, o qual é, moralmente, propriedade de quem o adquiriu. Nem os princípios éticos, nem os princípios morais, que até então constituem o domo geodésico, fazem exigências quanto àquilo que as pessoas devem fazer “no aqui e no agora” com o que é moralmente delas (DWORKIN, 1995, p.293). Eles apenas postulam que devem levar a sério a importância do desafio de viver uma vida, bem como atribuir a mesma importância ao desafio que terceiros enfrentam. Teorias bem-estaristas, ao pré-definir substantivamente no que consiste o bem-estar, poderiam sugerir redistribuição toda vez que, ao gastar com si mesmo e com seus particulares, um indivíduo piorasse a vida de outrem ao lhe retirar recursos. Isso soaria contraintuitivo e desajustado aos outros valores. Por isso, liberais éticos se sentem ainda mais atraídos a completar o espaço vazio no domo geodésico, destinado ao valor da igualdade distributiva, com a concepção da igualdade de recursos.

D. Finalmente, eles debatem sobre o fato de a igualdade de recursos – que reivindica igualdade de circunstâncias – não contar a personalidade, os gostos, as preferências e as convicções como recursos pessoais a terem suas diferenças mitigadas, mediante o mecanismo do seguro hipotético, ao contrário de doenças e de talentos. A objeção apresentada à igualdade de recursos, como se explicou em FLE, seria a de que a linha foi traçada erroneamente: a distinção deveria ser entre atos voluntários e atos involuntários. Primeiramente, assim como defendido no experimento reproduzido em FLE, poderia ser argumentado que só é possível satisfazer gostos e preferências se a igualdade de recursos colapsar em igualdade de bem-estar. No entanto, liberais éticos – que respeitam os princípios do autorrespeito, da autenticidade, e de Kant – já rejeitaram teorias bem-estaristas pelos motivos apresentados acima. Além disso, como explicado anteriormente, Dworkin não pressupõe que escolhas e preferências são sempre voluntárias, mas sim que há uma estrutura na qual refletimos acerca das circunstâncias, e que, *inserida* nessa estrutura, está a distinção entre talentos ou deficiências e personalidade: circunstâncias são oportunidades e restrições para enfrentar o desafio correto; talentos e doenças se encaixam nessa definição, mas personalidade, gostos etc., não. Não faria sentido conceber nossas próprias personalidades ou gostos como produtos da reflexão ética.

Identificar elementos, em JH, para complementar essa tese que já foi defendida em FLE é um pouco mais difícil, porque parece que o argumento já foi esgotado nos termos daquele artigo. Mas, pode-se fazer um esforço contrário e sugerir, na verdade, a complementação de JH por FLE. Liberais éticos, os quais estão terminando de montar sua rede de valores, poderiam se valer dessa estrutura para a reflexão ética como aquela que ajuda a determinar quais são os parâmetros e as limitações para o viver bem, que agora se distingue de ter uma vida boa. Trata-se de observar aquilo que está no centro de suas vidas éticas, como a influência que seus talentos exercem em sua capacidade de viver bem ou como as doenças poderiam resultar na redução da capacidade de terem uma vida criticamente valorosa. Então, definindo-se com precisão aquilo que se entende pelo bem viver – após uma reflexão ética – pode-se aferir a justiça no ato de mitigar, na perspectiva política, as diferenças relativas à saúde e aos talentos. Essa distinção, ao final, reflete as intuições éticas mais importantes, o que seria crucial na busca iniciada, por liberais éticos, por alguma concepção de igualdade distributiva que se ajuste aos outros valores já aceitos. De todo modo, uma conclusão a que poderia se chegar quanto a tal distinção é que, da forma como defendida em FLE, ela não é, de maneira alguma, incompatível com a forma com que a concepção de ética, em Dworkin, chega em JH.

É verdade que, assim como em FLE, os argumentos seriam condicionados ao aceite prévio de uma concepção de ética. Mas o experimento passa por isso: ele quer atestar se a igualdade de recursos se ajusta às outras virtudes adicionadas por Dworkin em sua busca pela integridade do valor. Afinal, é isso o que a epistemologia dworkiniana faz: interpreta valores lhes atribuindo o melhor sentido que podem ter e os integra a outros valores previamente interpretados. Ao fim, tem-se uma cadeia integrativa de valores formando o domo geodésico que, no experimento relatado, liberais éticos tentaram construir.

A defesa que Dworkin fez da igualdade de recursos em FLE, fornecendo motivos para que seja aceita, continua de pé em JH, caso também sejam aceitos os dois princípios de dignidade. Isto é, a maneira pela qual Dworkin resolve o problema da motivação para uma teoria política, em FLE, poderia ter resolução semelhante mesmo utilizando-se da terminologia com que a concepção de ética do autor chega em JH. No experimento, tentou-se demonstrar que a autenticidade, o autorrespeito – e sua consequência para a moralidade pessoal, que é o princípio de Kant – fomentam e estão ajustados à ideia de recursos como métrica de igualdade distributiva. O domo geodésico, cuja estrutura são diferentes valores, continuará firme se o espaço reservado à concepção distributiva de igualdade se destinar à igualdade de recursos. Resta aos indivíduos que participam do experimento continuar a construção desse domo: à

igualdade de recursos, deve-se ajustar uma concepção de igualdade política, uma concepção de liberdade, uma concepção de comunidade, etc.

Tais considerações complementam a conclusão a que se chegou no capítulo anterior. Um ataque aos motivos pelos quais o próprio Dworkin prefere a igualdade de recursos será mais contundente se começar pela análise de sua metodologia interpretativa e das consequências desta para a sua concepção de ética. Entender a maneira pela qual o autor interpreta valores é essencial para compreender o ajuste da igualdade distributiva a outras virtudes e práticas, abordadas globalmente pela filosofia dworkiniana. Críticas voltadas à SV, mas que evitam o engajamento com as teses defendidas em JH, serão mais atrativas se objetivarem contrariar apenas a coerência interna da igualdade de recursos ou a maneira pela qual o próprio Dworkin define essa concepção de igualdade distributiva. Paralelamente, críticas à defesa dworkiniana da igualdade de recursos serão mais contundentes se atacarem (i) o interpretativismo de Dworkin, (ii) a forma como Dworkin concebe os dois princípios de dignidade, seus análogos políticos e o princípio de Kant e (iii) a ideia de que é a igualdade de recursos que melhor se ajusta a tais princípios (se as críticas disponíveis em i e em ii não forem suficientes). De todo modo, e concluindo este capítulo, pode-se afirmar que JH é compatível com FLE, e há coerência entre dignidade e igualdade de recursos: a ética, ainda, é um caminho para a defesa da igualdade distributiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação buscou investigar a conexão entre ética e igualdade distributiva – ou integrar a interpretação filosófica à interpretação política –, na teoria política de Ronald Dworkin. Para isso, esgotou-se os argumentos de FLE e se apresentou o modo pelo qual o autor concebe o viver bem, em JH. No primeiro desses trabalhos, demonstrou-se que a conexão entre ética e igualdade de recursos ocorre por meio do aceite da estratégia da continuidade como sendo superior à estratégia da descontinuidade e do modelo de desafio, enquanto concepção distintamente liberal de ética. Desta, a igualdade de recursos fluiria naturalmente e, por isso, liberais éticos teriam motivos para aceitá-la. Já em JH – o segundo dos textos analisados – a ética toma corpo enquanto dois princípios de dignidade e, por intermédio do princípio de Kant, chega à moralidade política. Para demonstrar que a nova terminologia, utilizada em JH, não possui implicações relevantes à defesa da igualdade de recursos, reproduziu-se o mesmo experimento de pensamento citado há pouco, mas nos termos desse último livro.

Em síntese, ao longo de seus 4 capítulos, esta dissertação buscou, primeiramente, apresentar a crítica dworkiniana às teorias do contrato social – que utilizam da estratégia da descontinuidade – e os motivos que levam o autor a defender que contratualistas são incapazes de justificar a força categórica que o liberalismo reivindica. Em seguida, expôs que Dworkin fornece, pela estratégia da continuidade, uma concepção distintamente liberal de ética – fundada no modelo de desafio – como aquela que, de fato, serve como fundamento para uma concepção política de justiça. Tal modelo defende que o valor crítico é aprimorado pela performance e não pelo impacto e, o aceitando, liberais teriam bons motivos para aceitar também a igualdade de recursos. Adiante, explicou que Dworkin elabora o modelo de desafio visando a responder o problema da motivação para uma teoria política. Lá, ele faz o que já prometia em partes anteriores de FLE: fornece razões que justificam a sua preferência pela igualdade liberal. Por último, apresentou também a ética enquanto dois princípios de dignidade e buscou demonstrar que o viver bem, na concepção de Dworkin, ainda é coerente à defesa da igualdade de recursos.

Ao conectar FLE ao segundo capítulo de SV, integrou-se a interpretação filosófica de igualdade à interpretação política desse mesmo valor. Buscou-se, portanto, apresentar de forma didática o caminho pelo qual Dworkin percorre ao analisar se os padrões abrangentes ofertados pela igualdade de recursos estão conectados a outros ramos do conhecimento e de convicções mais particulares. Por tudo o que se apresentou, entende-se que, da afirmação de que a igualdade de recursos flui de forma natural de uma concepção distintamente liberal de ética, Dworkin

entende que o liberalismo, na concepção defendida por ele, encontra respaldo para reivindicar força categórica. Essa última afirmação é particularmente importante para as conclusões deste trabalho: para Dworkin, a força categórica de uma concepção política de liberalismo é encontrada em uma concepção de ética, e não em um contrato político artificial. Isto é, a ancoragem para que se aceite a igualdade de recursos reside em uma análise profunda do modelo de desafio, conforme apresentado ao longo desta dissertação. Há uma construção extremamente imbricada e coerente – ausente em SV, por opção de Dworkin – que traça um caminho entre ética e moral. Tal constatação dificulta a crítica ao autor se esta for feita apenas pela via da métrica, pois acrescenta um nível de discussão que é ainda mais fundamental.

Disto, pode-se reafirmar que a exposição de como ética e igualdade distributiva se relacionam teve como principal objetivo a demonstração de que é nessa conexão que se encontra uma *defesa* da igualdade de recursos. Isso é importante porque parte da literatura não dialoga suficientemente com as teses defendidas em FLE e em JH, mas tão somente com as teses expostas em SV. Ocorre que, neste, identifica-se apenas o endosso e a definição da igualdade de recursos, e não uma defesa. Por vezes, então, confunde-se os objetivos de Dworkin e se espera que ele faça em SV o que faz em FLE e JH. Dessa maneira, sugere-se que há dois caminhos para a crítica: **(i)** em SV, pode-se (i.a) apontar possíveis inconsistências internas na estrutura da igualdade de recursos, enquanto concepção de igualdade distributiva e (i.b) eventuais falhas na exposição do próprio Dworkin sobre o que a igualdade de recursos exige; **(ii)** em FLE e em JH, pode-se (ii.a) apresentar possíveis objeções à estratégia da continuidade e à forma como Dworkin interpreta valores, (ii.b) avaliar a plausibilidade de se conceber o modelo de desafio ou os dois princípios de dignidade como concepção distintamente liberal de ética e, caso as críticas disponíveis em (ii.a) e (ii.b) não forem suficientes, pode-se também (ii.c) investigar se a igualdade de recursos realmente decorre de forma natural do modelo de desafio ou dos princípios de autorrespeito e de autenticidade. Em (i.a), não haveria propriamente um debate com Dworkin, diferentemente de (i.b). Mas, em (i.b), o debate é tão somente sobre a natureza da igualdade de recursos. Em (ii.a), (ii.b) e (ii.c), há, por sua vez, um debate sobre a força da defesa que Dworkin faz da concepção de igualdade distributiva preferida por ele.

Por meio das constatações do parágrafo anterior, espera-se contribuir para as discussões sobre Dworkin e justiça, de forma a tornar mais precisas tanto validações quanto objeções à teoria do autor. É importante fazer a ressalva de que não se apresentou, aqui, uma defesa da igualdade de recursos para além daquela feita pelo próprio autor estudado, mas motivos para se resgatar discussões sobre a conexão entre ética e igualdade em Dworkin. De toda forma, caso

se aceite a concepção dworkiniana de viver bem, entende-se que a defesa da igualdade de recursos assim concebida é coerente, como tentou-se demonstrar ao final do capítulo 4. Por esses motivos, e enfim, pode-se dizer que, talvez, a maior contribuição desta dissertação seja mesmo exegética. Mas, ao se fazer a exegese de textos escanteados no debate sobre a concepção dworkiniana de igualdade distributiva, pode-se também lançar luz sobre a importância do modelo de desafio e dos dois princípios de dignidade para a interpretação da igualdade de recursos. Por tudo isso, é necessário, ainda mais, que as discussões sobre ética e moral sejam trazidas para dentro do debate sobre teoria da justiça.

Ainda, a luz que se joga sobre a relevância de FLE para a concepção dworkiniana de igualdade distributiva tem uma especial consequência metodológica para os estudos da obra de Dworkin. Isto é, a defesa de uma leitura panorâmica daquilo que o autor entende por justiça – conectando diferentes textos aparentemente distintos tematicamente – aponta para uma forma mais produtiva de leitura crítica e exegética: Dworkin é um autor que não deve ser lido de forma fragmentada, mas integrada. Teóricos do direito terão maior sucesso em interpretar a obra dworkiniana ao lerem, também, o Dworkin filósofo político, e filósofos políticos podem ter conclusões mais substantivas se lerem o Dworkin teórico do direito. O mesmo vale para economistas ou cientistas políticos, que podem se valer da leitura do liberalismo ético dworkiniano para chegarem a análises possivelmente mais amplas quanto à métrica da justiça na obra de tal autor. Por óbvio, isso não quer dizer que seja indispensável uma leitura inteiramente global da obra de Dworkin para comentar qualquer tema que ele tenha tratado, mas que ele não é um autor que pode ser inserido em um esquema que busque cindir por completo as áreas trabalhadas. Tal comentário é necessário em virtude de um comportamento comum: juristas, em geral, leem uma parte específica da literatura de Dworkin, enquanto filósofos, cientistas políticos e economistas, leem outra. Mas, como já afirmado, é preciso se ater para o fato de que, para além de um teórico do direito interpretativista, tal autor é também um liberal ético que defende certas proposições que foram aqui exploradas. Essa constatação tem relevância para diversos temas tratados por Dworkin, como aqueles relativos às liberdades civis, às obrigações associativas, ou mesmo à atitude pressuposta pela interpretação protestante, defendida por ele, por exemplo. Por isso, pretende-se estudar, em trabalhos futuros, tais consequências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AL-NAJJAR, Sherzad Ahmed Ameen; SAEED, Hemn Ghani. **Ronald Dworkin and Human Dignity as Highest Constitutional Value**: Philosophical Theorization of Rights and Human Dignity in a Comparative Perspective. *UKH Journal of Social Sciences*, v. 5, n. 1, p. 82–89, 2021
- ANDERSON, Elizabeth S. **Qual é o sentido da igualdade?** *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, p. 163–227, 2014.
- ANDERSON, Elizabeth S. **What is the Point of Equality?** *Ethics*, v. 109, n. 2, p. 287–337, 1999.
- ARMSTRONG, Chris. **Equality, risk and responsibility: Dworkin on the insurance market**. *Economy and Society*, v. 34, n. 3, p. 451–473, 2005.
- BUSTAMANTE, Thomas. **Between unity and incommensurability**: Dworkin and Raz on moral and ethical values. *Jurisprudence*, v. 13, n. 2, p. 169–193, 2022.
- CLAYTON, Matthew. **Liberal Equality and Ethics**. *Ethics*, v. 113, n. 1, p. 8–22, 2002.
- CLAYTON, Matthew. **Liberal equality: political not erinaceous**. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 19, n. 4, p. 416–433, 2016.
- COSTA, Alexandre Araújo. **MORAL THEOLOGY FOR HEDGEHOGS: RONALD DWORKIN'S THEORY OF JUSTICE**. v. 01, 2014.
- DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. London/Cambridge(Massachusetts): Harvard University Press, 1985.
- _____. **A Raposa e o Porco-Espinho** - Justiça e Valor. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014
- _____. **A Virtude Soberana**: a teoria e a prática da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- _____. **Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach**. Vol. 43:2 *Arizona Law Review*, 2001, pp. 251-259.
- _____. BURLEY, Justine (Orgs.). **Dworkin and his critics: with replies by Dworkin**. Malden, MA: Blackwell Pub, 2004. (Philosophers and their critics, 11).
- _____. **Ética privada e igualitarismo político**. 1. ed. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. In DARWALL, Stephen (Ed.) **Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995 (aulas dadas em 1988).
- _____. **Justice for hedgehogs**. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- _____. **Justice in Robes**. Cambridge/London: Cambridge University Press, 2006.
- _____. **Justiça para Ouriços**. Tradução Pedro Elói Duarte, Revião Joana Portela, Coimbra: Almedina, 2012.

_____. Ronald. **Law's Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1986

_____. O que é uma vida boa? **Revista Direito GV**, v. 7, n. 2, p. 607–616, 2011.

_____. *Sovereign Virtue Revisited*. **Ethics**, v. 113, n. 1, p. 106–143, 2002.

_____. *Taking Right Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

FANTON, Marcos. **Pluralismo e reciprocidade: um ensaio sobre as motivações para o liberalismo político**. 2014. 139 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

FERRAZ, Octávio Luiz Motta. Justiça distributiva para formigas e cigarras. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 77, p. 243–253, 2007.

FOGH NIELSEN, Carsten; HARTZ, Emily. **Why Be Just? The Problem of Motivation in Hegel and Rawls**. *Ratio Juris*, v. 31, n. 3, p. 326–345, 2018.

FRANCISCO, Rangel Mendes. **A teoria da justiça de Ronald Dworkin e uma análise jurídica de programas de ações afirmativas**. *Revista de Direito*, v. 13, n. 03, p. 01–31, 2021.

FURQUIM, Lilian de Toni. **O liberalismo abrangente de Ronald Dworkin**. Doutorado em Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-02122010-111403/>>. Acesso em: 29 mar. 2023.

GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

JONES, Charles. **Global Liberalism: Political or comprehensive?**. *The University of Toronto Law Journal*, v.54, n.2, p.227-248, 2004.

KNIGHT, Carl. **Luck egalitarianism: equality, responsibility, and justice**. Edinburgh: Edinburgh university press, 2009.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins. Fontes, 2006.

LECCE, Steven. **Against Perfectionism: defending liberal neutrality**. University of Toronto Press Incorporated, 2008.

LINDBLOM, Lars. **Equality of resources, risk, and the ideal market**. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, v. 8, n. 1, p. 1, 2015.

MACEDO, Ronaldo Porto. **Do xadrez à cortesia - Dworkin e a teoria do direito contemporânea**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. 2nd Ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1996

MURATA, Daniel Peixoto. **UMA TEORIA DWORKIANINA PARA OS DIREITOS HUMANOS A DWORKINIAN THEORY FOR HUMAN RIGHTS**. v. 33, n. 2, 2017.

RAWLS, John. **Justice as Fairness: Political not Metaphysical**. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3. pp. 223-251, 1985.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIPSTEIN, Arthur (Org.). **Ronald Dworkin**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007. (Contemporary philosophy in focus).

ROSA, Leonardo Gomes Penteadó. **O liberalismo igualitário de Ronald Dworkin: o caso da liberdade de expressão**. Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-20012015-163906/>>. Acesso em: 29 mar. 2023.

SCHEFFLER, Samuel. **What is Egalitarianism?** *Philosophy Public Affairs*, v. 31, n. 1, p. 5–39, 2003.

WOLFE, Christopher; AMERICAN PUBLIC PHILOSOPHY INSTITUTE (Orgs.). **Liberalism at the crossroads: an introduction to contemporary liberal political theory and its critics**. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.