

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

LUÃ NOGUEIRA JUNG

O ESPINHO DO OURIÇO: VERDADE E VALOR EM RONALD DWORKIN

Porto Alegre
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LUÃ NOGUEIRA JUNG

O ESPINHO DO OURIÇO: VERDADE E VALOR EM RONALD DWORKIN

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Porto Alegre,

2017.

LUÃ NOGUEIRA JUNG

O ESPINHO DO OURIÇO: VERDADE E VALOR EM RONALD DWORKIN

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós- Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

Prof. Dr. Arthur Maria Ferreira Neto

Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald

Porto Alegre

2017

Para Sophia, Margareth e Ricardo.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa que me permitiu realizar o curso de mestrado.

Aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós-graduação de Filosofia da PUCRS.

Ao meu orientador, Fabio Caprio Leite de Castro, por toda a confiança e incentivo a esta pesquisa. O meu desenvolvimento intelectual, que é representado por este trabalho, tem como forte influência o diálogo havido entre nós ao longo dos últimos anos.

Ao professor Draiton Gonzaga de Souza, que, em um dos dias muito difíceis do segundo semestre de 2014, me telefonou e marcou uma reunião para falarmos sobre o conceito de integridade em Ronald Dworkin, ocasião em que decidi concorrer à vaga de mestrado e dar sequência ao estudo iniciado na graduação em direito.

Aos colegas do escritório Pimentel e Rohenkohl Advogados Associados, pela compreensão e pelo estímulo a minha pesquisa.

Resumo

Esta dissertação pretende analisar aspectos centrais da filosofia prática de Ronald Dworkin, tais como a sua teoria da interpretação, os argumentos através dos quais o autor defende a objetividade dos valores e a sua teoria da verdade. Nesse sentido, será revisada a crítica de Dworkin à metaética, a partir da qual ele desenvolve, principalmente em *Justice for hedgehogs*, a sua epistemologia moral e a sua crítica ao pensamento arquimediano de maneira geral. Após, será exposta a teoria da interpretação do autor. Nesse ponto, serão indicados, tanto quanto possível, os referenciais teóricos a partir dos quais podemos situar o seu pensamento. De acordo com o que será exposto ao longo do texto, é a partir de uma perspectiva interpretativa e holística que melhor podemos compreender a sua obra. Por fim, serão apresentados alguns comentários sobre a sua teoria da verdade, na tentativa de identificar a concepção precisa de Dworkin acerca deste tema e como ela se relaciona com a tradição filosófica.

Palavras-chave: Ronald Dworkin. Teoria da verdade. Metaética. Interpretação

Abstract

This thesis aims to analyze central aspects of Ronald Dworkin's practical philosophy, such as his theory of interpretation, the arguments through which the author defends the objectivity of values and his theory of truth. In this sense, Dworkin's critique of metaethics, from which he develops, especially in *Justice for hedgehogs*, his moral epistemology and his critique of Archimedean thought in general will be reviewed. Afterwards, the theory of the author's interpretation will be exposed. At this point, the theoretical references from which we can situate his thought will be indicated, as far as possible. According to what will be exposed throughout the text, it is from an interpretive and holistic perspective that we can best understand his work. Finally, some comments on his theory of truth will be presented in an attempt to identify Dworkin's precise conception of this theme and how it relates to the philosophical tradition.

Keywords: Ronald Dworkin. Theory of truth. Metaethics. Interpretation

SUMÁRIO

Considerações iniciais	9
1. Primeira parte: crítica à metaética	
1.1 Metaética: caracterização inicial	13
1.1.1 O cognitivismo não-naturalista de G.E. Moore.....	17
1.1.2 O emotivismo de A.J. Ayer	21
1.1.3 Prescritivismo universal de R.M. Hare	28
1.1.4 A teoria do erro de Mackie.....	35
1.2 Dworkin e a desconstrução da metaética.....	38
1.2.1 Ceticismo Externo.....	44
1.3 Responsabilidade e verdade moral.....	67
2. Segunda parte: interpretação e verdade	
2.1 Interpretação.....	82
2.2 Teorias da interpretação.....	86
2.2.1 A meta-hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.....	91
2.3 A teoria valorativa da interpretação.....	100
2.3.1 Verdade e objetividade na interpretação.....	109
2.3.1.1 Dependência da teoria.....	113
2.4 Explicação e compreensão: ciência e interpretação.....	123
2.5 Distinções interpretativas.....	136
2.5.1 A conceitografia de Dworkin.....	139
2.6 Teoria da verdade.....	146
Considerações finais.....	167
Referências bibliográficas.....	170

Considerações iniciais

Ronald Dworkin é um dos teóricos mais influentes e reconhecidos no âmbito da filosofia do direito contemporânea. Desde a publicação dos artigos que posteriormente vieram a compor o seu primeiro livro, *Taking Rights Seriously*, onde o autor apresentou críticas vigorosas a H.L.A Hart, Dworkin contribuiu sobremaneira para sofisticação da teoria jurídica, expondo novas perspectivas metodológicas e práticas a cada artigo e livro publicado. No âmbito metodológico, a abordagem interpretativista do direito, a figura do juiz Hércules e, principalmente, a defesa dos princípios no âmbito da interpretação judicial se tornaram elementos constantes no imaginário jurídico. Por outro lado, o tratamento de questões práticas controversas a partir da conexão estabelecida por Dworkin entre a interpretação jurídica e a moralidade política também é alvo de grandes polêmicas no âmbito do pensamento moral normativo.

Apesar de seu estilo de escrita extremamente claro, sem o apelo a conceitos filosóficos obscuros, a teoria do direito de Dworkin não deixa de apresentar ideias complexas. Isto ocorre pela própria natureza das questões que o autor buscou responder. Nesse sentido, a crítica de Dworkin ao positivismo, a concepção interpretativa do fenômeno jurídico e a polêmica tese da única resposta correta, entre outras, guardam correspondência com problemas filosóficos de base, sobre os quais inúmeros filósofos precedentes e contemporâneos ao próprio autor pensaram a respeito.

Ao contrário daquilo que se espera quando se lê algum texto sobre Dworkin, ao menos no âmbito acadêmico brasileiro, a teoria do direito do autor ocupará um lugar secundário no presente trabalho, senão irrelevante. Isso porque o objetivo deste trabalho é a abordagem das questões filosóficas de base às quais me referi anteriormente. Isto não significa, todavia, que, após a leitura do presente texto, algumas das teses mais polêmicas de Dworkin no âmbito da teoria do direito não possam ser lidas de uma maneira mais clara ou ao menos mais coerente com o referencial teórico a partir do qual o autor as desenvolveu.

Quais são, afinal, os problemas filosóficos de base que estão presentes na obra de Dworkin e que serão o objeto de reflexão deste trabalho? O principal deles é a teoria da verdade: o que significa a verdade? O que nos permite ter certeza de que uma afirmação qualquer é verdadeira? Mais especificamente, é possível dizer que um juízo de valor, sobre aquilo que é bom ou mau, justo ou injusto, belo ou feio, pode ser verdadeiro? Seria a verdade um atributo específico do discurso científico? Senão, como podemos provar que os nossos pensamentos

sobre ética, moral, política e estética são verdadeiros? Sem maior dificuldade, percebemos que o conceito de verdade e objetividade são faces da mesma moeda. Afinal, podemos afirmar que uma interpretação sobre um dispositivo legal ou sobre um poema é objetivamente melhor do que outra? No que consiste esta objetividade? Naquilo que o legislador ou no que o poeta pensou estar fazendo quando redigiu o projeto de lei ou os versos, respectivamente? Senão, o que torna uma interpretação objetivamente melhor, se é que algo o faz? O que significa, enfim, interpretar?

Estas são algumas das principais questões filosóficas sobre as quais Dworkin desenvolveu relevantes teses em cada uma de suas obras. Afinal, é bastante plausível pensar que qualquer teórico que pense sobre o direito, a moral ou a política, precisa antes estabelecer uma estrutura prévia de concepções teóricas sobre a possibilidade de verdade ou objetividade, por exemplo, nas áreas intelectuais acerca das quais ele pretende desenvolver o seu pensamento, embora esta não seja a visão que Dworkin expressa ter acerca de seu próprio tratamento de questões filosóficas mais abstratas. Como veremos ao longo da dissertação, para Dworkin, a questão sobre a possibilidade de verdade ou de objetividade valorativa é uma questão propriamente valorativa e não há um lugar externo à argumentação jurídica, moral, política e mesmo estética a partir do qual poderíamos procurar pela correspondência ou pela validade de nossos juízos sobre estas áreas do pensamento.

É a partir da crença de que o campo valorativo é auto-referente que Dworkin se considera um ouriço e não uma raposa, fazendo ecoar a distinção presente no verso de Arquíloco e interpretada e disseminada por Isaiah Berlin em seu ensaio *The Hedgehog and the Fox*¹. Dworkin, após citar o referido verso, explica de que maneira ele aceita e faz da distinção entre o ouriço e a raposa o lema de seu último livro publicado em vida, *Justice for hedgehogs*:

This book defends a large and old philosophical thesis: the unity of value. It is not a plea for animal rights or for punishing greedy fund managers. Its title refers to a line by an ancient Greek poet, Archilochus, that Isaiah Berlin made famous for us. The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing. Value is one big thing. The truth about living well and being good and what is wonderful is not only coherent but mutually supporting: what we think about any of these must stand up, eventually, to any argument we find compelling about the rest.²

Pelo motivo de que é em *Justice for hedgehogs* que Dworkin desenvolve de maneira mais sintética e sistemática as suas teses sobre as questões a respeito das quais pretendo refletir neste trabalho, esta será a principal obra a partir da qual explorarei os argumentos do autor.

¹ BERLIN, Isaiah. *The The Hedgehog and the Fox*. Princeton University Press, 2013.

² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 01.

Desde já, no entanto, enfatizo que isto não significa que Dworkin tenha se ocupado de problemas “estritamente” filosóficos apenas no final de sua vida, ou, ainda, que eu desconsidere a tematização destes problemas realizada pelo autor em textos anteriores. Como eu mencionei anteriormente, os problemas sobre a verdade e a objetividade, interpretação e fundamentação normativa acompanham toda a obra do autor, ainda que de maneira não tão concentrada e sistematizada quanto ocorre em *Justice for hedgehogs*. Não obstante, estabelecerei em determinados tópicos um raciocínio crítico e comparativo em relação a diferentes textos de Dworkin, de maneira a avaliar se existem de fato contradições ou confusões relevantes entre tais textos, ou se estas são apenas aparentes, embora este não seja o foco principal da pesquisa.

O presente trabalho está dividido em duas partes. Na primeira parte, inicio com um breve apanhado das teorias metaéticas a partir das quais Dworkin, direta ou indiretamente, desenvolve o seu ataque geral ao pensamento metaético. Após, exponho esta crítica de Dworkin ao pensamento metaético que, para o autor, é um representante contemporâneo do modelo arquimediano de pensamento. Em seguida, analiso a proposta de epistemologia moral de Dworkin, a qual, para o autor, tem como “fundamento” princípios que são eles mesmos princípios morais, e não lógicos, metafísicos ou empíricos. A segunda parte do trabalho expande a crítica de Dworkin ao pensamento moral arquimediano de maneira a explicitar como o autor entende que o pensamento valorativo como um todo é interpretativo. Nesse sentido, reconstruo a teoria da interpretação do autor, situando-a teoricamente. Por fim, pretendo explorar o conceito de verdade proposto por Dworkin e a maneira como ele concebe este conceito como sendo um conceito que é, em si mesmo, interpretativo.

Como pretendo expor, para Dworkin, uma vez que exorcisarmos o modelo de pensamento arquimediano de nossas mentes, o único problema a ser resolvido pelos filósofos é o de saber quais dos nossos juízos éticos, morais e políticos são verdadeiros, e não se eles podem sê-lo: “*What worries them is not wheter moral claims can be true but which moral claims are true; not whether we can, but whether we do, have good reason to think as we do*”³. Nesse sentido, a partir de uma leitura global da obra do autor, podemos perceber que os problemas que aqui serão explorados são, em sua concepção, falsos dilemas impostos pela tradição filosófica arquimediana que sustenta tanto o objetivismo quanto o relativismo. Para o autor, as questões sobre a existência de verdade ou objetividade não passam de obstáculos a

³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 100.

serem ultrapassados para que, enfim, possamos refletir sobre o que realmente importa, a justiça de nossas instituições, os nossos deveres para com os outros e em que consiste o bem viver.

1. Primeira parte: crítica à metaética

1.1 Metaética – caracterização inicial

De acordo com o plano traçado, inicio este trabalho delimitando o campo teórico denominado metaética. Esta expressão é amplamente utilizada no âmbito da filosofia analítica desenvolvida principalmente a partir da primeira metade do século XX⁴. Não é sem motivo, nesse sentido, que uma obra considerada precursora para a metaética é o livro *Principia Ethica*, de G.E. Moore⁵. Tão ou mais importante do que narrar sua origem e seu local de fala, no entanto, é mostrar o seu objeto.

Entre os filósofos que se dedicam às questões metaéticas é consensual a divisão da argumentação moral ou ética em duas dimensões. Existem argumentos normativos de primeira ordem, ou seja, aqueles que utilizamos para defender nossas posições éticas ou morais substantivas, por exemplo, sobre se o aborto deve ser permitido ou proibido, se a carga tributária do país é injusta, etc. Tais argumentos normativos, de primeira ordem, no entanto, ocupam minimamente os debates que são travados entre os filósofos que em breve serão abordados. Isso porque o objeto de estudo da metaética não são os argumentos de primeira ordem, normativos, substantivos, mas argumentos de segunda ordem, quais sejam, argumentos teóricos acerca das condições de possibilidade dos argumentos de primeira ordem:

First, there are first order questions about party in the debate, if any, is right and why. Then, there are second order questions about what the parties in the debate are doing when they engage in it. Roughly, the first order questions are the province of normative ethics, and the second order questions are the province of metaethics⁶.

Uma distinção introdutória entre argumentos de primeira ordem e de segunda ordem é dada por J.L. Mackie, no primeiro parágrafo de seu livro mais célebre:

A moral or ethical statement may assert that some particular action is right or wrong; or that actions of certain kind are so; it may offer a distinction between good and bad characters or dispositions; or it may propound some broad principle from which many more detailed judgments of these sorts might be inferred – for example, that we ought always to aim at the greatest general happiness, or try to minimize the total suffering

⁴ A fim de evitar digressões conceituais acerca da distinção cultuada por muitos pensadores em relação ao debate filosofia analítica *versus* filosofia continental, remeto o leitor ao livro de Hans-Johann Glock *o que é filosofia analítica?* (GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011.).

⁵ “Metaethics, understood as a distinct branch of ethics, is often traced to G. E. Moore’s 1903 classic *Principia Ethica* (PE). Whereas normative ethics is concerned to answer first-order moral questions about what is good and bad, right and wrong, virtuous and vicious, metaethics is concerned to answer second-order non-moral questions, including (but not restricted to) questions about the semantics, metaphysics, and epistemology of moral thought and discourse. Metaethics, then, as a recognized branch of ethics, is part of the philosophical legacy of PE. Moreover Moore’s own combination of metaethical views has continued to exert a strong influence on metaethical inquiry of the last hundred plus years, and forms another part of the rich legacy of *Principia*.” (HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. *Metaethics after Moore*. New York: Claredon Press, 2006, p. 01.).

⁶ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 01.

of all sentient beings, or devote ourselves wholly to the service of God, or that it is right and proper for everyone to look after himself. All such statements express first order ethical judgments of different degrees of generality. By contrast with all these, a second order statement would say what is going on when someone makes a first order statement, in particular, whether such a statement expresses a discovery or a decision, or it may make some point about how we think and reason about moral matters, or put forward a view about the meanings of various ethical terms.⁷

De maneira sintética, pode-se dizer que do ponto de vista da metaética os problemas tipicamente filosóficos que, portanto, merecem atenção teórica se situam predominantemente nos argumentos de segunda ordem. Tais problemas teóricos dizem respeito a questionamentos acerca do estatuto ontológico/metafísico da ética e/ou da moral, da função semântica exercida pelas proposições práticas etc. dentre os quais destaco alguns levantados por Alexander Miller:

- (a) *Meaning*: what is the *semantic function* of moral discourse? Is the function of moral discourse to state *facts*, or does it have some other non fact-stating role?
 - (b) *Metaphysics*: do moral facts (or properties) exist? If so, what are they like? Are they identical or reducible to some other type of act (or property) or are they irreducible and *sui generis*?
 - (c) *Epistemology and justification*: is there such a thing as moral knowledge? How can we know whether our moral judgements are true or false? How can we ever justify our claims to moral knowledge?
 - (d) *Phenomenology*: how are moral qualities represented in the experience of an agent making a moral judgement? Do they appear to be 'out there' in the world?
 - (e) *Moral psychology*: what can we say about the motivational state of someone making moral judgment? What sort of connection is there between making a moral judgement and being motivated to act as that judgement prescribes?
- Objectivity*: can moral judgements really be correct or incorrect? Can we work towards finding out the moral truth?⁸

É bastante plausível a ideia geral de que antes de iniciarmos um debate acerca de quais ações são boas ou más, justas ou injustas, devemos saber sobre o que estamos falando: nossas proposições são descrições de fatos morais ou apenas manifestações emotivas? Caso se adote a primeira opção, de que nossas proposições éticas ou morais se referem a fatos morais, a justificação se dá através de um processo intuitivo? Senão, como temos acesso a estes fatos? Eles constituem objetos sensíveis da natureza ou possuem propriedades extra-materiais incognoscíveis? Estas são apenas algumas questões possíveis.

As respostas para estas questões, supõem os filósofos, determinam a possibilidade ou impossibilidade de respostas verdadeiras aos problemas morais substantivos. Ou seja, as conclusões metaéticas determinam a validade dos argumentos utilizados para saber se, por exemplo, o aborto é ou não condenável, ou se a escravidão é justa ou injusta. Por outro lado, a afirmação de que a escravidão é injusta não influencia em nada o estatuto ontológico/metafísico, epistemológico ou semântico do discurso ético-moral. Nesta perspectiva, isso seria um

⁷ MACKIE. J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977, p. 09.

⁸ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 01.

contrassenso. Embora as conclusões metaéticas estabeleçam os critérios de validade para os argumentos éticos de primeira ordem, elas não têm a pretensão defender uma ou outra posição substantiva. Este é o papel da ética prática ou de primeira ordem, que deve respeitar os limites teóricos traçados pelas investigações metaéticas sobre lógica, metafísica, epistemologia etc. Como afirma R.M. Hare,

An even simpler parallel is provided by the rules of games. The rules of a game are neutral as between the players, in the sense that they do not, by themselves, determine which player is going to win.

(...) Ethical theory, which determines the meanings and functions of the moral words, and thus the 'rules' of the moral 'game', provides only a clarification of the conceptual framework within which moral reasoning takes place; it is therefore, in the required sense, neutral between different moral options.⁹

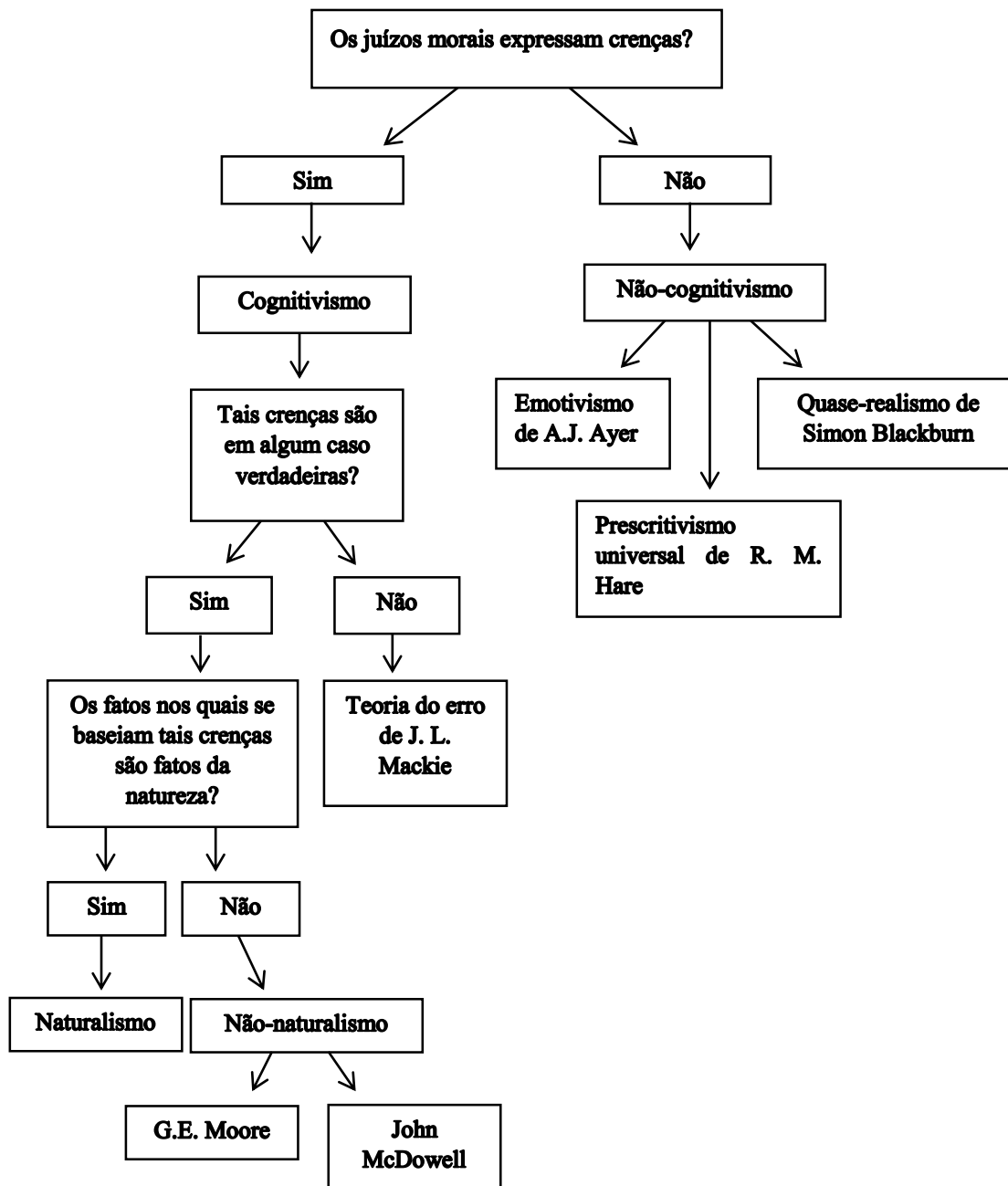
Desde a crítica de Moore ao naturalismo, que será introduzida a seguir, a metaética como uma disciplina distinta da ética normativa se ramificou em diversas visões ou escolas. Os dois grandes conjuntos teóricos podem ser apresentados como o cognitivismo e não-cognitivismo. O primeiro defende, de maneira genérica, que proposições éticas ou morais expressam *crenças* sobre o estado de coisas no mundo, sendo, assim, aptas à verdade (*truth apt*s). As teorias não-cognitivistas, por outro lado, sustentam que proposições éticas ou morais não abrigam qualquer tipo de conhecimento. O discurso ético é uma projeção humana sobre os fatos do mundo, ou seja, através da ética manifestamos nossos sentimentos, aprovações ou desaprovações sobre a natureza. Nesse sentido, as proposições éticas ou morais não possuem valor de verdade ou falsidade.

No entanto, os dois grandes conjuntos teóricos acima referidos podem ser divididos em distintos seguimentos. Dentro do cognitivismo ético podemos situar as teorias naturalistas em oposição às não-naturalistas, bem como a teoria do erro (*error-theory*), que se opõe tanto ao naturalismo quanto ao não-naturalismo. No outro lado, no conjunto não-cognitivista, temos o emotivismo/expressivismo, o prescritivismo universal, bem como o quase-realismo. Tais grupos teóricos não esgotam o número de *ismos* da metaética contemporânea, embora suas teses possam ser entendidas como paradigmáticas para o debate.

Alexander Miller apresenta um quadro esquemático que ajuda a entender as ramificações da metaética, o qual eu reproduzo com algumas alterações¹⁰:

⁹ HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 89.

¹⁰ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 08.



Apesar de ser didático, o esquema acima não tem a pretensão de mencionar de maneira exaustiva todas as teorias metaéticas. Como afirma Dworkin, “*contemporary texts on moral philosophy discuss intuitionism, realism, emotivism, expressivism, projectivism, reductive naturalism, nonreductive naturalism, quasi-realism, minimalism, Kantian constructivism, and Humean constructivism*”. A referência a cada uma, entre outras, exigiria não apenas maior espaço, mas a mudança de objetivo do presente trabalho. Como o que pretendo analisar é o argumento de Dworkin contra a metaética em um sentido geral, e não a respeito de uma ou outra teoria, é mais relevante reconstruir as teses paradigmáticas para o debate, sem se focar tanto nos autores e obras que discutem cada escola ou grupo teórico de

maneira mais detalhada. A exposição das teses escolhidas a seguir, nesse sentido, tem por objetivo principal destacar os princípios de racionalidade que pautam cada autor e obra, de maneira que o argumento de Dworkin contra a metaética possa ser melhor compreendido.

1.1.1 O cognitivismo não-naturalista de G.E. Moore

De acordo com a introdução acima, a metaética constitui um departamento da filosofia que ganhou forma no decorrer do século XX em um contexto filosófico bem específico, a saber, o da filosofia analítica de língua inglesa. Isso não quer dizer, no entanto, que os problemas sobre os quais a metaética se ocupa não reflitam questionamentos antigos na história da filosofia. Nesse sentido, um exemplo clássico que pode ser utilizado para introduzir as questões suscitadas por G. E. Moore em seu *Principia Ethica* é o do diálogo platônico Eutífron. No diálogo, Sócrates, antes de seu julgamento, encontra Eutífron, o qual afirma saber exatamente o que é a piedade e a justiça, a tal ponto de estar acusando seu próprio pai de assassinato. A conversa segue no sentido de definir o que é a piedade, sem que haja uma conclusão. Durante o diálogo, no entanto, Sócrates faz uma importante distinção, a de que o bem não é o bem porque os deuses o aprovam, mas os deuses o aprovam porque é o bem¹¹.

Assim como Sócrates se volta contra aqueles que vinculam o bem à vontade humana ou dos deuses, ou ao prazer, Moore direciona seus argumentos contra as teorias naturalistas da ética. O conceito de natureza em Moore é assim definido: “By ‘nature’, then, I do mean and have meant that which is the subject-matter of the natural sciences and also of psychology. It may be said to include all that has existed, does exist, or will exist in time”¹². Pode-se dizer que, de maneira geral, o conceito de natureza para Moore pode ser caracterizado por tudo o que é uma questão de fato. É por isso que a sua principal objeção é feita ao utilitarismo e ao seu princípio da felicidade ou do prazer (sem, contudo, deixar de criticar a ética metafísica, principalmente a de Kant).

Antes de ingressar nas razões apresentadas por Moore, no entanto, é necessário atentar para o seguinte: existe uma grande diferença entre afirmar que o prazer é bom e que o prazer é o bem. A primeira afirmação pertence à ética prática e, enquanto proposição sintética, é válida. Mas é a segunda proposição que a teoria metaética de Moore ataca. Isso porque, toda

¹¹ PLATO. *The collected dialogues of Plato*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961.

¹² MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 40.

vez que tentamos definir conceitualmente o bem através de uma propriedade natural, nós caímos no que Moore chama de falácia naturalista:

Yet a mistake of this simple kind has commonly been made about 'good'. It may be true that all things which are good are *also* something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other', but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the 'naturalistic fallacy' and of it I shall now endeavour to dispose.¹³

A falácia naturalista pode ser detectada através do “argumento da questão aberta” (*Open-Question Argument - OQA*): “good does not, by definition, mean anything that is natural; and it is therefore always an open question whether anything that is natural is good”¹⁴. Apresento o exemplo de Robert Alexy sobre o *OQA*:

Se se define ‘bom’ mediante um predicado empírico, por exemplo, ‘aquilo a que aspira a maioria’, então “bom” pode ser substituído sempre por ‘o que a maioria deseja’. Mas pode-se fazer a pergunta: A é buscado pela maioria, mas A também é bom? Se a teoria descritiva estivesse correta, essa pergunta faria tão pouco sentido como a questão: ‘A é o que a maioria deseja, mas A também é o que deseja a maioria?’ No entanto, não é esse o caso. A primeira questão tem sentido, a segunda não. Assim, o significado de ‘bom’ pode não coincidir, *pelo menos não completamente*, com ‘o que a maioria deseja.’¹⁵

Uma vez que a definição naturalista do bem em termos empíricos (ou naturais, no sentido acima destacado) se mostra inválida diante do *Open-Question Argument*, a conclusão a qual chega Moore é a de que o bem, embora seja uma propriedade utilizada para classificar objetos, é uma propriedade indefinível, inefável. Para Moore, o bem é uma propriedade como “amarelo”, ou seja, nós classificamos alguns objetos como sendo amarelos, embora nenhum objeto em detrimento dos demais possa ser definido ou equiparado ao conceito de amarelo: “*When we say that an orange is yellow, we do not think our statement binds us to hold that ‘orange’ means nothing else than ‘yellow’, or that nothing can be yellow but an orange*”¹⁶. Nesse sentido, se o bem é uma propriedade que não é passível de definição através de conceitos empíricos ou naturais, a conclusão é de que o bem é uma propriedade não natural.

O fato de rejeitar a fundamentação naturalista da ética não impede que Moore seja um cognitivista ou, nos termos em que classifica Hare, autor que será abordado adiante, um

¹³ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 10.

¹⁴ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 44.

¹⁵ ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como fundamentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2005, p. 59.

¹⁶ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 14.

descritivista: “*my making a correct moral judgement can be based on detecting or accessing the non-natural moral facts, in much the same way that my judgement that there is a table in front of me can be based on my perceiving that there is a table in front of me.*”¹⁷. Essa afirmação de Miller sobre o cognitivismo em Moore é baseada na seguinte passagem: “*For the mere fact that in certain cases proof is impossible does not usually give us the least uneasiness. For instance, nobody can prove that this is a chair beside me; yet I do not suppose that any one is much dissatisfied for that reason*”¹⁸. Outra passagem do texto de *Principia Ethica* faz jus à afirmação de que Moore pode ser considerado um cognitivista: “*It is untrue, because it is untrue, and there is no other reason: but I declare it untrue, because its untruth is evident to me, and I hold that that is a sufficient reason for my assertion*”¹⁹. Como afirma Alexy, “segundo todas as teorias intuicionistas, a tarefa do discurso prático se resolveria mediante verdades evidentes de algum tipo. No âmbito coberto por verdades evidentes, não há espaço para argumentos”²⁰.

Para Moore, o “bem” é uma propriedade simples, inefável, não-natural no sentido de não pertencer ao mundo das relações causais. Nesse sentido, é uma propriedade que não pode ser percebida pelos sentidos. Entretanto, Moore não deixa claro qual faculdade cognitiva nos permitiria perceber que a justiça ou a igualdade ou o que quer que seja é “boa”. Miller questiona, nesse sentido:

So what is it? Moore’s followers describe it as ‘intuition’. But what does that mean? There appear to be two options. It could mean either (a) the capacity for making correct moral judgements, or (b) a cognitive faculty similar to sense-perception in some respects, but unlike sense-perception insofar as the states of affairs perceived are not part of the casual order. But neither of these options seems plausible. Option (a) is useless as an attempt at explaining how correct moral judgement allows us to access the moral facts: ‘correct moral judgements access the moral facts because they are the upshot of exercises of the capacity to form correct moral judgements’ is trivial and completely unexplanatory. And option (b) as it stands just seems obscurantist: it amounts to the claim that ‘intuition’ is like sense-perception in some respects, but unlike it insofar as the states of affairs it detects are not detectable by the senses. This tells us nothing. Neither (a) or (b) amounts to a plausible non-naturalist account of moral epistemology. Non-naturalism appears to be epistemologically bankrupt.²¹

O cognitivismo ou intuicionismo do tipo defendido por Moore atraiu e ainda atrai um imenso número de críticas, muitas delas maliciosas como “*the suggestion that moral judgements are made or moral problems solved by just sitting down and having an ethical*

¹⁷ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 31.

¹⁸ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 75.

¹⁹ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 144.

²⁰ ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como fundamentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2005, p.62.

²¹ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 35/36.

intuition is a travesty of factual moral thinking”²², e isso certamente não acontece sem motivo. Todos os autores que serão analisados neste capítulo criticam em menor ou em maior medida o intuicionismo. O que é importante destacar no momento, entretanto, é outro aspecto do argumento formulado por Moore em seu *Principia Ethica*.

Acima estabeleci uma associação entre o diálogo de Platão e o argumento de Moore contra o naturalismo. Para o primeiro, todos os argumentos que tentavam definir o bem ou a justiça, enfim, a um conceito natural (factual) do tipo a vontade dos deuses, ou a vontade das majorias, ou uma convenção social eram refutados. Da mesma maneira, Moore argumenta, através do *Open-Question Argument*, no sentido de que qualquer afirmação que estabeleça um vínculo conceitual entre um fato (físico, psicológico, social etc.) e o conceito de bem incorre na falácia naturalista.

O que o raciocínio utilizado por Platão contra os argumentos dos sofistas e o raciocínio de Moore contra o naturalismo têm em comum é um princípio lógico que, pelo menos a partir de R.M. Hare²³, é chamado de princípio ou lei de Hume²⁴. O famoso trecho no qual David Hume teria apresentado este princípio é o seguinte:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have Always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, **is**, and **is not**, I meet with no proposition that is not connected with an **ought**, or an **ought not**. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this **ought**, or **ought not**, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.²⁵

Ou seja, a crítica presente no trecho destacado se dá no sentido de que, ao contrário do que ocorre em “sistemas morais vulgares”, não se pode derivar do ser o dever-ser. Como explica Hare, quando se atenta para a lei de Hume, nenhum silogismo que possui como premissa exclusivamente uma proposição indicativa (sobre o que é) e como conclusão uma proposição normativa (dever-ser), pode ser válido, e vice-versa:

²² MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1977, p. 38.

²³ HARE, R.M. *The language of morals*.

²⁴ Não estou afirmando que Platão tinha em mente o princípio de Hume, mas apenas que é possível interpretar os textos referidos a partir dele.

²⁵ HUME, David. *Treatise of human nature*. New York: Prometheus books, p. 469/470.

Let me first state two of the rules that seem to govern this matter; we may leave till later the question of their justification. The rules are:

- (1) *No indicative conclusion can be validly drawn from a set of premises which cannot be validly drawn from indicatives among them alone.*
- (2) *No imperative conclusion can be validly drawn from a set of premises which does not contain at least one imperative.*²⁶

O *Open-Question Argument* de Moore introduziu na metaética contemporânea este importante princípio, que influenciou e influencia sobremaneira, como veremos a seguir, principalmente no que diz respeito a Dworkin, as teorias que tentam fundamentar não apenas a ética/moral, mas as demais áreas normativas, como a estética.

Embora seja bastante consistente e muito utilizado, o princípio de Hume não escapa a críticas. Uma delas passa por saber se, de fato, David Hume endossava este princípio. Esta crítica, no entanto, é de menor importância, pois tem um caráter mais histórico do que filosófico²⁷. Questão mais importante é a de saber se o princípio de Hume é válido. Esse tema também deverá ser abordado quando eu ingressar na teoria de Dworkin, uma vez que ela depende radicalmente da validade deste princípio.

1.1.2. O emotivismo de A.J. Ayer

A teoria metaética de Ayer é bastante simples e é considerada o exemplo mais característico do positivismo lógico. Ayer expressamente se vale do *Open-Question Argument* e, nesse sentido, recusa teorias que definem o “bem” através de um conceito causal, natural: “*since it is not self-contradictory to say that some pleasant things are not good, or that bad things are desired, it cannot be the case that the sentence ‘x is good’ is equivalente to ‘x is pleasant’, or to ‘x is desired’*”²⁸. Ou seja, o bem, para Ayer, assim como para Moore, é indefinível. Da mesma maneira, por não ser passível de uma definição analítica, uma proposição ética que utilize o predicado “bem” é sempre sintética. A crítica de Ayer a Moore se dá nesses termos:

In admitting that normative ethical concepts are irreducible to empirical concepts, we seem to be leaving the way clear for the ‘absolutist’ view of ethics – that is, the view that statements of value are not controlled by observation, as ordinary propositions are, but only by a mysterious ‘intellectual intuition’. A feature of this theory, which is seldom recognized by its advocates, is that it makes statements of value unverifiable. For it is notorious that what seems intuitively certain to one person may seem doubtful, or even false, to another. So that unless it is possible to provide some criterion by which one may decide between conflicting intuitions, a mere appeal to intuition is worthless as a test of a proposition’s validity. But in the case of moral

²⁶ HARE, R.M. *The language of morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952, p. 28.

²⁷ Ver, nesse sentido, FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 36 e ss.

²⁸ AYER, A.J. *Language, truth and logic*. New York: Penguin Books Ltd., 1946, p. 139.

judgements no such criterion be given. Some moralists claim to settle the matter by saying that they 'know' that their own moral judgements are correct. But such an assertion is of purely psychological interest, and has not the slightest tendency to prove the validity of any moral judgement. (...) We are therefore justified in saying that on this theory ethical statements are held to be unverifiable. They are, of course, also held to be genuine synthetic propositions.

Considering the use which we have made of the principle that a synthetic proposition is significant only if it is empirically verifiable, it is clear that the acceptance of an 'absolutist' theory of ethics would undermine the whole of our main argument. And as we have already rejected the 'naturalistic' theories which are commonly supposed to provide the only alternative to 'absolutism' in ethics, we seem to have reached a difficult position. We shall meet the difficulty by showing that the correct treatment of ethical statements is afforded by a third theory, which is wholly compatible with our radical empiricism.²⁹

A crítica feita a Moore é que sua teoria, apesar de estar correta no que diz respeito ao fato de que conceitos éticos como “bem” são indefiníveis, silencia quanto a sua natureza apelando, nos termos de Wittgenstein, para o místico. Para Ayer, no entanto, o fato de que os conceitos éticos são indefiníveis em termos naturais apenas demonstra que eles não são conceitos, mas pseudoconceitos:

we being by admitting that the fundamental ethical concepts are unanalysable, inasmuch as there is no criterion by which one can test the validity of the judgements in which they occur. So far we are in agreement with the absolutists. But, unlike the absolutists, we are able to give an explanation of this fact about ethical concepts. We say that the reason why they are unanalysable is that they are mere pseudo-concepts.³⁰

Isto decorre do emprego da definição de verdade defendida pelo positivismo lógico de que as proposições com sentido são apenas as proposições analíticas *a priori* ou sintéticas *a posteriori*. Quando Moore afirma, de acordo com o visto acima, que o conceito “bem” diz respeito a uma propriedade que, no entanto, não é analisável empiricamente, a tese que subjaz essa afirmação é a de que proposições que se valem de conceitos éticos como “bem” são sintéticas não empíricas. De acordo com o que foi exposto anteriormente, para Moore o “bem” é uma propriedade, sendo que as proposições éticas são descritivas no sentido de que expressam crenças passíveis de verdade e falsidade. Ou seja, a tese do cognitivismo é a de que proposições éticas possuem uma função descritiva, embora o objeto descrito, a propriedade “bem”, não seja empiricamente verificável.

Como foi dito, segundo o critério de verdade empregado pelo neopositivismo, uma proposição só pode ser verdadeira se sua verdade decorre de sua própria definição, ou seja, uma tautologia, ou se a verdade decorre de constatação empírica. Uma vez que a explicação cognitivista das proposições morais as revelam como não sendo nem analíticas (tautológicas),

²⁹ AYER, A.J. *Language, truth and logic*. New York: Penguin Books Ltd., 1946, p. 141.

³⁰ AYER, A.J. *Language, truth and logic*. New York: Penguin Books Ltd., 1946, p. 141/142.

nem empíricas, a conclusão a qual chega Ayer é a de que elas são sem sentido (*meaningless*). Quer dizer, proposições éticas não possuem conteúdo descritivo nenhum e, portanto, não possuem valor de verdade ou falsidade:

For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of mind. I am merely expressing certain moral sentiments. And the man who is ostensibly contradicting me is merely expressing moral sentiments. So that there is plainly no sense in asking which of us is in the right. For neither of us is asserting a genuine proposition.³¹

Esta é a principal tese do expressivismo ou emotivismo, qual seja, uma afirmação como “a escravidão é injusta” não é equivalente a uma proposição indicativa (é o caso que), mas a algo do tipo “buu! Escravidão”.

Ayer não desconhece que as pessoas de fato debatem acerca de assuntos éticos ou morais. Para ele, no entanto, a única controvérsia possível é sobre a verdade dos fatos sobre os quais as pessoas expressam os seus “sentimentos morais”. Se duas pessoas compartilham os mesmos valores e divergem sobre uma situação específica, elas podem chegar a um consenso valorativo a partir do momento em que uma demonstra à outra a realidade fática. No caso em que duas pessoas pertençam a culturas diferentes com valores diferentes, ainda que concordem com os fatos, discordarão acerca da bondade ou maldade acerca deles. Nesses casos, não apenas o acordo é impossível, mas a própria controvérsia o é. É como se um pronunciasse, por exemplo, “buu! Escravidão”, enquanto o outro respondesse “escravidão, hip-hurra!”.

Como salientei acima, a tese de Ayer pode ser entendida como representante do pensamento neopositivista³². Esse “movimento” filosófico, como se sabe, foi fortemente influenciado pelas ideias expostas no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. A teoria da linguagem apresentada no *Tractatus* é a de que a função da linguagem é a representação da realidade, sendo essa o estado de coisas possíveis, bem como do mundo, ou seja, o estado de coisas verdadeiro. O que permite que a linguagem represente a realidade é a forma lógica, que assume no *Tractatus* uma função ontológica³³ e, em termos, kantianos, transcendental:

4.12. A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica.

³¹ AYER, A.J. *Language, truth and logic*. New York: Penguin Books Ltd., 1946, p. 142.

³² O emprego do conceito neopositivismo e positivismo lógico, bem como a conexão estabelecida entre o conjunto de teses consideradas neopositivistas e a teoria de Wittgenstein assume aqui um caráter bem mais argumentativo do que histórico, embora, acredito, não seja uma associação tão incomum para muitos filósofos. Para um aprofundamento do tema, ver HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

³³ Ver, nesse sentido, “PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio: Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998”.

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.³⁴

O que o neopositivismo herdou de Wittgenstein, nesse sentido, foi uma visão geral da natureza e função da linguagem, qual seja, a de que apenas são válidas as proposições da lógica, que são tautológicas (verdadeiras por definição), e as proposições das ciências, que são empíricas, que podem ser verdadeiras ou falsas. Proposições que não são tautológicas nem empíricas, no entanto, são contrassensos. Por isso, no *Tractatus*, a filosofia assume o seguinte caráter:

4. 003. A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contra-sensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem.

(São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo.).

4.1. A proposição representa a existência e a inexistência dos estados de coisas.

4.11 A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais.).

4.111 A filosofia não é das ciências naturais.

(A palavra 'filosofia' deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais.).

4.112. O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não são 'proposições filosóficas', mas é tornar proposições claras.

Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.³⁵

As proposições tipicamente filosóficas, para Wittgenstein, são contrassensos justamente porque não são proposições tautológicas, nem proposições empíricas. Assim também o são as proposições éticas. A ética está presente nos seguintes parágrafos do *Tractatus*:

6.41. O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor.

Se há valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual.

³⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 179.

³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 177.

O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo por sua vez, casual.

Deve estar fora do mundo.

6.42. É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.

Proposições não podem exprimir nada de mais alto.

6.421. É claro que a ética não se deixa exprimir.

A ética é transcendental.

(Ética e estética são uma só).³⁶

Wittgenstein termina sua obra assumindo a situação paradoxal em que se encontra ao escrever o texto. Isso acontece porque, se a ética é transcendental, e, portanto, inefável, a forma lógica, por sua vez, também o é. As proposições que estabelecem a relação dada pela lógica entre linguagem e mundo não possuem nos termos da obra um conteúdo descritivo. São, portanto, metafísicas. O objetivo de Wittgenstein era justamente o de ultrapassar os limites da linguagem, ou daquilo que pode se falar: “a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)”³⁷. Nesse sentido, Wittgenstein encerra a sua primeira grande obra de maneira dramática:

6.54. Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

7. Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.³⁸

Hans-Johann Glock sintetiza o que eu tento explicar aqui da seguinte maneira:

Somente as proposições empíricas da ciência são dotadas de significado, uma vez que afiguram estados de coisas contingentes (verdadeira ou falsamente). Aquilo que Wittgenstein denomina o ‘domínio superior’ (TPL 6.42, 6.432), toda a esfera do valor, tem em comum com as estruturas da linguagem a sina da inefabilidade; ambos os domínios não podem ser ditos, mas apenas mostrados. A ética, a estética e a lógica estão ligadas pelo fato de serem ‘transcendentais’: enquanto tudo aquilo que é factual é ‘acidental’, essas disciplinas tentam expressar aquilo que não poderia ser de outra forma, as ‘precondições do mundo’ (NB 24.7.16; TLP 6.13, 6.421).

(...) a ética é profunda justamente por transgredir, de forma inevitável, os limites da linguagem. Felizmente, isso está errado: embora os juízos de valor absoluto, como ‘Promessas devem ser cumpridas’, possam não ser factuais, nem por isso são absurdos ou místicos, no sentido wittgensteiniano. Com efeito, sua insistência na natureza inefável da ética é explicitamente estipulativa: ‘Eu rejeitaria qualquer descrição significativa [da ética] *ab initio*, questionando-lhe a significação.’ Por detrás dessa

³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 275/276.

³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 131.

³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 280.

estipulação, encontra-se a convicção de que a linguagem só pode expressar fatos, o que restringe a significação à descrição factual (LE 7-9, 11-12; WVC 68-9).³⁹

Quando se se refere ao *Tractatus* como a primeira grande obra de Wittgenstein, isso se deve ao fato de que ele escreveu posteriormente as *Investigações Filosóficas*. Enquanto o primeiro livro influenciou profundamente o Círculo de Viena, o segundo é considerado o propulsor da filosofia da linguagem ordinária, enraizada em Oxford. Daí surge (mais) um lugar comum na filosofia contemporânea, no qual costuma-se dividir a vida intelectual de Wittgenstein em duas partes respectivas a cada obra: existiria o Wittgenstein I (associado ao *Tractatus* e ao positivismo lógico), e o Wittgenstein II (associado, por sua vez, às *Investigações Filosóficas* e à filosofia de Oxford). Essa catalogação é criticada atualmente por importantes estudiosos da obra de Wittgenstein, como será exposto neste trabalho no momento propício⁴⁰. Apesar de criticada, a interpretação que divide drasticamente a obra de Wittgenstein é bastante didática e não deixa de ser consistente. Prova disso é que importantes filósofos do século XX assim interpretaram as diferenças entre os dois livros e, nesse sentido, transpuseram para os seus problemas filosóficos específicos tal visão. Isso ocorreu na metaética, como será exposto a seguir.

O Wittgenstein II, das *Investigações Filosóficas*, teria se oposto radicalmente ao Wittgenstein I, do *Tractatus*, principalmente no que diz respeito ao conceito e função da linguagem. Se, como vimos, Wittgenstein defendeu no *Tractatus* a tese de que a linguagem é *essencialmente* descritiva, ou seja, diz o que é o caso, nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein propõe uma visão mais abrangente da linguagem:

[§65] Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de 'linguagens'.⁴¹

Para David Pears, Wittgenstein admitiu erroneamente no *Tractatus* “que os múltiplos usos da linguagem deveriam apresentar um fator comum intenso. A verdade era mais complexa: cada um dos usos lembrava os outros por formas diferentes, como os rostos de pessoas pertencentes à mesma família ou como os jogos humanos”⁴². Essa face multidimensional do fenômeno linguístico é expressamente admitida por Wittgenstein, ao

³⁹ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 143-144.

⁴⁰ Adiantando parte da bibliografia que trata do tema: CRARY, Alice, READ, Rupert (Ed.). *The new Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2000.

⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000, p. 52.

⁴² PEARS, David. *As ideias de Wittgenstein*. São Paulo, Cultrix, 1988, p. 109.

redimir-se do “essencialismo” presente no *Tractatus*. Nesse sentido, a linguagem não mais poderia ser percebida como exercendo uma única função, mas várias funções. As palavras que constituem a linguagem são como ferramentas (§11), que utilizamos em diferentes atividades, como, entre outras, a descritiva.

Assim, para Wittgenstein II, a linguagem é constituída por diferentes “jogos”, ou seja, empreendimentos distintos entre si que possuem algumas regras semelhantes, mas outras independentes. As semelhanças entre os diferentes jogos, no entanto, não formam um núcleo universal, mas são semelhanças de família. O conceito de semelhanças de família é analisado por Wittgenstein a partir do próprio conceito de jogo: existem diversos jogos (futebol, cartas, tabuleiro, virtual etc.) entre os quais existem regras praticamente iguais, outras nem um pouco parecidas. A inexistência de uma regra universal, que abranja todas as atividades pertencentes ao conjunto “jogo”, no entanto, não impede que utilizemos o conceito “jogo” para definir atividades muito distintas:

[§67] Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc. – E digo: os ‘jogos’ formam uma família.

[§68] (...) Como o conceito de jogo está fechado? O que é ainda um jogo e o que não o é mais? Você pode indicar os limites? Não. Você pode *traçar* alguns: pois ainda não foi traçado nenhum. (Mas isto nunca o perturbou, quando você empregou a palavra ‘jogo’).⁴³

O que importa, no momento, é ressaltar que a abertura do conceito de linguagem proporcionada por Wittgenstein “II” no sentido de receptionar ou entender como significativas outras atividades que não apenas a ciência empírica causou diversas mudanças na teoria metaética da segunda metade do século XX⁴⁴. Dentro deste quadro que Manfredo Araújo de Oliveira chama de reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea⁴⁵, também ocupa um lugar de destaque o inglês J.L. Austin.

Austin, assim como Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*, se posiciona contrariamente ao que o mesmo chama de “falácia descritiva”⁴⁶ (*descriptive fallacy*). Nesse sentido, demonstra que em muitos casos a linguagem não apenas descreve, mas o emprego da

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000, p. 52/53.

⁴⁴ A ideia de destacar a influência das mudanças ocorridas na filosofia analítica da linguagem sobre as teorias metaéticas foi baseada em ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como fundamentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2005.

⁴⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

⁴⁶ AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962, p. 03.

linguagem também serve para realizar ações, fazer coisas. Daí o principal conceito fornecido pelo autor, qual seja, o conceito de ato de fala (*speech act*): quando falamos para alguém “eu prometo” ou “eu aceito” (em um casamento), por exemplo, não estamos descrevendo o fato de estarmos prometendo algo ou aceitando se casar, mas *realizamos* o fato de prometer ou casar.

Segundo Austin, os atos de fala comportam pelo menos três atos distintos: o ato locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário. Explicando de maneira muito sintética, o ato locucionário diz respeito ao dito enquanto tal, ou seja, ao significado. O ato ilocucionário é o que se faz ao dizer o que se diz (ordenar, prometer, ameaçar etc.). O ato perlocucionário, por sua vez, se liga aos efeitos produzidos em terceiros pelo que se diz (convencer, amedrontar etc.). Como afirma Alexy,

No cerne da teoria de Austin está o ato de fala como ato ilocucionário, ou seja, como ação convencional. O fato de que os atos de fala sejam ações convencionais significa que não são possíveis na ausência das regras sobre as quais são baseados. O conceito de ato de fala, como o de jogo de linguagem, aponta assim para o conceito de regra.⁴⁷

Ao mostrar que outras formas de emprego da linguagem que não apenas a descritiva também são governadas por regras, as teorias de Wittgenstein e Austin, para falar apenas destes, revitalizaram a possibilidade de defesa de um discurso normativo e, especificamente, moral com bases racionais e não apenas emotivas, como na teoria de Ayer. No que diz respeito ao entendimento de que o discurso normativo também é pautado por regras, é importante falar, ainda, mesmo que brevemente, da teoria metaética de R.M. Hare, conhecida como prescritivismo universal.

1.1.3. Prescritivismo universal de R.M. Hare

No prefácio de seu primeiro livro, Hare define o que ele entende por (meta)ética: “*Ethics, as I conceive it, is the logical study of the language of morals*”⁴⁸. Isso quer dizer que, ao contrário de Ayer, para Hare as regras da lógica se aplicam igualmente às sentenças indicativas/descriptivas e às sentenças imperativas/normativas, sendo que a moral está situada no segundo conjunto. Para Hare, no entanto, as teorias naturalistas e não-naturalistas também compartilham um erro fatal, que é justamente o de considerar que as sentenças normativas descrevem algum tipo de propriedade, natural ou *sui generis*, ao invés de simplesmente expressar comandos. A “falácia descritiva”, nesse sentido, encontra-se presente tanto no

⁴⁷ ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como fundamentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2005, p. 78.

⁴⁸ HARE, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952, preface.

cognitivismo (naturalismo e não-naturalismo de Moore) que entende as sentenças ético-morais como descrições, como no emotivismo defendido por Ayer, uma vez que este, embora tenha identificado o caráter não descritivo da linguagem moral, entende que, por esse motivo, ela não faz sentido:

The temptation to reduce imperatives to indicatives is very strong, and has the same source as the temptation to analyse value-words in the way called ‘naturalistic’. This is the feeling that the ‘proper’ indicative sentence, of which there is thought to be only one kind, is somehow above suspicion in a way that others sorts of sentence are not; and that therefore, in order to put these other sorts of sentence above suspicion, it is necessary to show that they are *really* indicatives. This feeling is intensified when the so-called ‘verificationist’ theory of meaning became popular. This theory, which is in many ways a very fruitful one in its proper sphere, holds, top ut it roughly, that a sentence does not have meaning unless there is something that would be the case if it were true. (...) Imperative sentences expressing moral judgements do not either; but this only shows that they do not express statements in the sense defined by the criterion; (...) It does not mean that they are meaningless, or even that their meaning is of such a character that no logical rules can be given for their employment.

Para o autor, as sentenças indicativas (ou descritivas) e imperativas compartilham algo, sem que sejam, contudo, idênticas. Nesse sentido, Hare introduz a distinção entre o conteúdo frástico (*phrastic*) e o nêustico (*neustic*). As sentenças “Feche a porta!” e “Você está fechando a porta” podem ser igualmente colocadas como “Feche a porta, *por favor*” e “Feche a porta, *sim*”. A primeira parte das sentenças diz respeito ao que Hare chama de frástico, a segunda parte (*por favor* e *sim*), ao nêustico. Isso quer dizer que as sentenças indicativas e imperativas possuem o mesmo conteúdo frástico, mas diferem no nêustico⁴⁹: “Essa distinção é o cerne do argumento de Hare contra o argumento da dedutibilidade dos imperativos a partir de proposições puramente descritivas. De um conjunto de premissas se pode deduzir apenas o que está contido nelas”⁵⁰. Ou seja, não se pode deduzir um fato de uma norma, nem uma norma de um fato. Esse princípio lógico é o que acima introduzimos como lei de Hume: “*There can be no logical deduction of moral judgements from statements of fact*”⁵¹. Se um imperativo só pode ser deduzido através de outro imperativo, isso mostra que a linguagem moral é *prescritiva*. Esse é o primeiro princípio lógico assumido por Hare em sua teoria metaética. O segundo princípio é o de que quando falamos situados no “jogo” da moral, nossas proposições morais, além de serem prescritivas do tipo “Feche a porta!”, são universalizáveis. Vejamos em que sentido.

⁴⁹ I shall call the part of the sentence that is common to both moods (‘your shutting the door in the immediate future’) the phrastic; and the part that is different in the case of commands and statements (‘yes’ or ‘please’), the neustic. (...) ‘Phrastic’ is derived from a Greek word meaning ‘to point or indicate’, and ‘neustic’ from a word meaning ‘to nod assent’. (HARE, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952, p. 18.)

⁵⁰ALEXANDER, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como fundamentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2005, p.81.

⁵¹ HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 02.

O discurso moral é uma parte da linguagem valorativa que, por sua vez, está inserida no amplo conjunto da linguagem imperativa. A especificidade da linguagem valorativa e, portanto, da linguagem moral, em detrimento de simples ordens como “Feche a porta!” é que na linguagem valorativa utilizamos expressões ou conceitos valorativos (*value-expressions*) como “bom” ou “devido”. Hare salienta que o emprego dessas expressões é bastante elástico e pode gerar confusões. Podemos utilizar, por exemplo, o conceito “bem” ou “bom” em um sentido relativo, apenas para nos referirmos ao que é socialmente agradável ou imposto. Veja-se, por exemplo, o que Russell diz sobre o “homem bom” e o “homem mau”. Essa forma de empregar o conceito de “bem” ou “bom”, bem como o de mau, é unicamente descritiva, e não prescritiva:

Todos nós sabemos o que queremos dizer com homem 'bom'. O homem bom ideal não fuma nem bebe, evita linguagem de baixo calão, conversa na presença de homens exatamente o que falaria se houvesse mulheres presentes, vai à igreja com regularidade e tem opiniões corretas sobre todos os assuntos. Tem verdadeiro horror ao mau procedimento e está ciente de que é nosso doloroso dever punir o Pecado. Tem horror ainda maior a pensamentos errados e considera ser responsabilidade das autoridades proteger os jovens contra os que questionam a sabedoria das opiniões aceitas, de modo geral, pelos cidadãos de meia-idade bem-sucedidos. Além dos seus deveres profissionais, aos quais é assíduo, ele dedica muito tempo a trabalhos que visam ao bem: pode estimular o patriotismo e o treinamento militar; pode promover a indústria, a sobriedade e a virtude entre os assalariados e seus filhos, cuidando para que as falhas sejam devidamente punidas; pode ser o curador de uma universidade e evitar uma admiração imprudente e precipitada pelo aprendizado por permitir a admissão de professores com ideias subversivas. Acima de tudo, é claro, sua 'moral', em um sentido limitado, deve ser irrepreensível.

Pode-se duvidar se um homem 'bom' no sentido acima descrito faz, na média, mais bem do que o homem 'mau'. Quando digo 'mau', me refiro ao homem oposto ao que estive descrevendo. Um homem 'mau' fuma e bebe ocasionalmente e até xinga quando pisam nos seus calos. Sua conversa nem sempre pode ser impressa e, às vezes, passa os domingos ao ar livre, e não na igreja. Algumas de suas opiniões são subversivas; por exemplo, ele pode pensar que, se desejamos a paz, devemos trabalhar pela paz, não pela guerra. Assume uma atitude científica contra o mau procedimento, como tomaria com seu automóvel se ele se comportasse mal; argumenta que sermões e prisões não irão curar mais o vício do que remendar um pneu furado. No que se refere aos maus pensamentos, ele é ainda mais perverso. Sustenta que o chamado 'mau pensamento' é apenas um pensamento, e o chamado 'bom pensamento' consiste na repetição de palavras como um papagaio, o que lhe confere empatia a todos os tipos de excentricidades indesejáveis. Suas atividades fora do horário de trabalho podem consistir, basicamente, em divertimento ou, ainda pior, em fomentar descontentamento em relação a males evitáveis que não interferem no conforto dos homens no poder. E é até mesmo possível que, em se tratando de 'moral', talvez ele não considere seus lapsos de modo tão cuidadoso como faria um homem verdadeiramente virtuoso, defendendo-se com a perversa contra-argumentação de que é melhor ser honesto do que fingir dar um bom exemplo. Ao falhar em um ou em vários desses aspectos, um homem será considerado doente pelo cidadão médio respeitável e não terá permissão de assumir qualquer cargo de autoridade, como a de

um juiz, um magistrado ou um diretor de escola. Esses cargos são ocupados somente por homens 'bons'.⁵²

No discurso valorativo e especificamente moral, no entanto, não dizemos que determinada ação é boa apenas no sentido de que a sociedade a aprova, mas no sentido de que ela *deve* ser realizada, independentemente da opinião de terceiros. O caráter normativo, nesse caso, se evidencia. Mas os conceitos valorativos como bom ou devido no sentido propriamente moral não possuem apenas o conteúdo normativo. Para Hare, os conceitos valorativos carregam também um conteúdo descritivo.

Imagine que eu quero ensinar para alguém o conceito de vermelho e o seu uso. Primeiro eu aponto para um morango e digo: - vermelho. O aprendiz então aponta para um tomate (maduro) e exclama: - vermelho?! Eu, no entanto, balanço negativamente a cabeça. Nesse caso, eu claramente demonstraria não compreender o conceito vermelho e o seu uso. Estaria em franca contradição. O mesmo acontece com conceitos valorativos: uma vez que eu disser que uma determinada pintura é bela, comprometo-me a afirmar que se houver ao seu lado uma pintura igual em todos os aspectos relevantes, ela também deve ser considerada bela:

The reason why I cannot apply the word 'good' to one picture, if I refuse to apply it to another picture which I agree to be in all other respects exactly similar, is that by doing this I should be defeating the purpose for which the word is designed. I should be commending one object, and so purporting to teach my hearers one standard, while in the same breath refusing to commend a similar object, and so undoing the lesson just imparted. By seeking to impart two inconsistent standards, I should be imparting no standard at all. The effect of such an utterance is similar to that of a contradiction; for in contradiction, I say two inconsistent things, and so the effect is that the hearer does not know what I am trying to say.

Na moral, da mesma forma, não posso dizer que roubar é errado quando sou a vítima do roubo e ao mesmo tempo afirmar que isso é o correto apenas pelo fato de que, agora, eu sou o ladrão. Hare utiliza o seguinte exemplo: C deve dinheiro para B, que deve para A. B se pergunta se deve colocar C na prisão, por causa da dívida. Ele gostaria de fazê-lo, mas percebe que se ele estabelecer que “C deve ir para a prisão porque deve dinheiro” tal afirmação é válida também para a sua relação com A, ou seja, “B também deve ir para a prisão porque deve dinheiro”. B não poderia afirmar que C deve ir para a prisão ao mesmo tempo em que afirma que ele mesmo não deve ser preso sem cair em contradição. Seja qual for a decisão de B, ela deve ser *universal*. A universalidade tem implicações diretas no discurso moral e à primeira vista é muito semelhante à regra de ouro no sentido de que não posso fazer aos outros o que eu não aceitaria que fosse feito comigo. Pode ser também associada ao imperativo

⁵² RUSSELL, Bertrand. *O mal que os homens bons fazem*. (in) *Ensaios Céticos*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2014, p. 104/106.

categorico de Kant. Hare enfatiza, no entanto, que essa característica tem um fundamento lógico, e não moral. Pretendo desenvolver esse ítem em seguida.

Antes, no entanto, é interessante atentar para o seguinte: Hare constrói um caminho conciliatório entre as teorias metaéticas descritivas (cognitivismo) e não-descritivas (emotivismo). Se eu disser “Feche a porta!” estarei emitindo uma prescrição, obviamente. Da mesma maneira, quando eu digo “Roubar é errado”, minha frase, se não se refere apenas ao que a sociedade contemporânea pensa sobre o roubo, no sentido acima comentado, prescreve que ninguém *deve* roubar. No entanto, a sentença “Roubar é errado” diferencia-se de um mero comando do tipo “Feche a porta!” no seguinte sentido: mandar alguém fechar a porta é uma prescrição contingente e, se eu pedir para alguém abrir a porta em outro momento, não estarei me contradizendo. A sentença “Roubar é errado”, no entanto, é universal da mesma maneira que “Morangos são vermelhos”. Como dito acima, se eu disser que morangos são vermelhos e alguém disser, se referindo à característica comum percebida entre o morango utilizado no exemplo e um tomate maduro, que este também é vermelho, eu não poderei negá-lo sem cair em contradição. Aprender a regra de emprego do conceito “vermelho” é saber que para todo objeto que tiver essa característica em comum, a cor vermelha, pode-se dizer que esse objeto é vermelho. Da mesma maneira, a sentença “Roubar é errado” implica que para todo e qualquer ato de tomar para si bem alheio, enfim, aplica-se o conceito valorativo “errado”. Isso traduz resumidamente a intenção teórica declarada por Hare no seguinte trecho:

Let us call the thesis that moral judgements are universalizable, *u*, and the thesis that they are prescriptive, *p*. Now there are two theses about the descriptive character of moral judgements which require to be carefully distinguished. The first and stronger of these (*d*) is that moral judgements are a kind of descriptive judgements, i.e. that their descriptive meaning exhausts their meaning. This is descriptivism. The second and weaker (*d'*) is that moral judgements, though they may possess other elements in their meaning, do have descriptive meaning. I wish to affirm *p*, *u*, and '*d*'. These three theses are all mutually consistent. As we have seen, '*d*' entails *u*. *p* is consistent with '*d*', because to say that a judgement is prescriptive is not to say that prescriptive meaning is the only meaning that it carries, but merely that it does carry this element in its meaning among others. Now, as I hope to show, the combination of *p* and *u* (or '*d*') is sufficient to establish the rationality of morals, or the possibility of cogent moral arguments – it is important that *p*, as I shall show, so far from being an obstacle to establishing this, is actually a necessary condition for it. (...) The major task of moral philosophy is to show how *p* and *u* are consistent.

Enfim, para Hare, um argumento moral só pode ser considerado moral *strictu sensu* se respeitar a consistência lógica exigida pelos princípios *p* e *u* concomitantemente. Ou seja, é necessário que o argumento não seja deduzido de um fato e que, ao mesmo tempo, possamos aceitar para nós mesmos a norma por ele imposta. Em um debate com uma pessoa racista, por exemplo, podemos perguntar se as restrições por ela imposta às pessoas de outra cor seriam

desejáveis caso ela estivesse no lugar da pessoa discriminada. Há, ainda, o caso do nazista que mesmo imaginando que ele fosse judeu ainda assim preferiria ser levado à câmara de gás. Nesse caso, Hare apresenta duas opções: a primeira é a de que lhe falta imaginação, ou seja, a capacidade de se colocar efetivamente no lugar da pessoa que sofre. A segunda é a de que o nazista não está argumentando moralmente, mas negando expressamente a moral: é um caso de fanatismo⁵³.

Como eu sugeri anteriormente, a teoria de Hare soa bastante familiar com a regra de ouro de que não devemos fazer para os outros aquilo que não gostaríamos que fizessem conosco. A distinção pode ser feita no sentido de que, enquanto a regra de ouro é uma regra de primeira ordem, uma regra moral substantiva, a exigência de Hare pretende-se ser uma exigência lógica, de segundo nível (metaética). Além disso, Hare estabelece uma conexão com o imperativo categórico:

There are two stages in the process of universalization. The first is passed when we have found a universal principle, not containing proper names or other singular terms, from which the moral judgement which we want to make follows, given the facts of our particular situation. This stage is comparatively easy to pass, even for the proponent of the most scandalous moral views. It is passed, for example, by adducing the principle that it is all right for black people to be oppressed by White people. But the next stage is more difficult. It is necessary, not merely that this principle should be produced, but that person who produces it should actually hold it. It is necessary not merely to *quote* a maxim, but (in Kantian language) to *will* it to be a universal law. It is here that prescriptivity, the second main logical feature of moral judgements, makes its most decisive appearance. For willing it to be a universal law involves willing it to apply even when the roles played by parties are reserved. And this test will be failed by all maxims or principles which look attractive to oppressors and persecutors on the first test. It will indeed be found that, if we apply these two tests, both founded on the logical, formal features of moral terms, we shall be able to sort out, in the field of race relations at least, the grounds of discrimination which we are really prepared to count as morally relevant from those which are not.⁵⁴

Apesar de defender a racionalidade do discurso moral, Hare continua a ser considerado, junto com Ayer, um “expressivista”⁵⁵. Isso pode ser compreendido de duas maneiras corretas. Uma, porém, é mais sofisticada e ajudará a entender outros pontos do presente trabalho. A maneira mais fácil de explicar o expressivismo de Hare é que, embora proposições prescritivas possuam significado, ou seja, não sejam pseudoproposições, isso não

⁵³ HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

⁵⁴ HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 219.

⁵⁵ Veja-se, por exemplo, o artigo de Marco Antônio de Oliveira de Azevedo “*Por que a metaética analítica está sendo abandonada pelos próprios filósofos analíticos*” (In:) PIVATTO, Pergentino S. *Ética: Crise e Perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 73/94”.

quer dizer que elas possam ser verdadeiras ou objetivas no sentido em que o podem as proposições da ciência⁵⁶.

Outra forma de compreender o expressivismo de Hare é atentar para o capítulo 4 do seu livro *The Language of Morals*, chamado *Decisions of Principle*. Nesse capítulo, Hare expõe a sua herança wittgensteiniana, por assim dizer. Isso no seguinte sentido: nossas decisões cotidianas, inclusive as morais, são baseadas em regras ou princípios práticos que regulam o que se deve ou não fazer no trânsito, por exemplo, ou, propriamente, como devemos ou não devemos tratar as outras pessoas etc. Enquanto normas, esses princípios não podem ser justificados a partir dos fatos, mas apenas através de um novo princípio que passará a ocupar o lugar na premissa maior do silogismo prático. Daí decorre que, se quiséssemos justificar de maneira absoluta qualquer decisão que tomamos, precisaríamos enunciar todos os princípios ou regras que compõem nossa “forma de vida”. No entanto, após termos identificado todos os princípios ou regras de nossa forma de vida, se estivéssemos de frente para ela refletindo se deveríamos ou não a aderir, tal decisão não poderia ser baseada em nenhum princípio ou regra, porque todos já teriam sido pensados. Isso nos leva ao *decisionismo*. Veja-se o que Hare escreve a respeito:

Thus, if pressed to justify a decision completely, we have to give a complete specification of the way of life of which it is a part. This complete specification it is impossible in practice to give; the nearest attempts are those given by the great religions, especially those which can point to historical persons who carried out the way of life in practice. Suppose, however, that we can give it. If the inquirer still goes on asking ‘But why *should* I live like that?’ then there is no further answer to give him, because we have already, *ex hypotesi*, said everything that could be included in this further answer. We can only ask him to make up his own mind which way he ought to live; for in the end everything rests upon such a decision of principle. He has to decide whether to accept that way of life or not; if he accepts it, then we can proceed to justify the decisions that are based upon it; if he does not accept it, then let him accept some other, and try you live by it. (...) Far from being arbitrary, such a decision would be the most well-founded of decisions, because it would be based upon a consideration of everything upon it could possibly be founded.⁵⁷

Embora Hare não concorde que a escolha por uma “forma de vida” seja arbitrária, é difícil não ser levado por essa perspectiva a um olhar relativista diante de sistemas morais ou

⁵⁶Essa explicação, embora simples e em um certo sentido verdadeira mereceria, no entanto, ser melhor trabalhada pelos críticos de Hare. Isso porque o próprio autor contesta os conceitos de objetividade, subjetividade, relativismo etc.: “Relativism, subjectivism, emotivism, and other such doctrines (none which I hold) have become so inextricably confused with one another in philosophical writings as to make the term ‘objectivism’ – which is used indiscriminately to contrast with all these views, in all of their many forms – totally useless as a tool of serious enquiry. The confusion is increased by supposing, as many do, that anybody who is not what I have called a ‘descriptivist’ cannot be an ‘objectivist’ and must therefore be a ‘relativist’ or a ‘subjectivist’ or an ‘emotivist’, or all these – which, or in what senses, is seldom clear”. (HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 50n.).

⁵⁷HARE, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952, p. 69.

culturais, em um sentido mais amplo, muito diferentes. A posição de Hare é francamente influenciada pelas Investigações Filosóficas de Wittgenstein, nas quais o autor teria defendido o convencionalismo em relação aos jogos de linguagem, segundo a interpretação bastante disseminada referida acima⁵⁸. Teremos a oportunidade de analisar a crítica que Dworkin faz a essa forma de pensar o problema ético-moral, a qual o autor apelida de “ceticismo dos jogos de linguagem”.

1.1.4. A teoria do erro de Mackie

Anteriormente, vimos que, segundo Ayer, os conceitos e proposições morais são pseudoconceitos e pseudoproposições, ou seja, eles não são “aptos à verdade” (*truth apt*) pois, no mesmo sentido, não expressam crenças (*beliefs*) sobre o estado de coisas no mundo. Para o filósofo J.L. Mackie, no entanto, esse não é o caso. Mackie defende em seu livro “*Ethics, inventing right and wrong*” que os conceitos e proposições morais expressam crenças e são aptos à verdade, ou seja, podem ser verdadeiros ou falsos. Para o autor, o principal desafio filosófico, no entanto, não está em negar esta característica do discurso moral através da análise da linguagem, mas reconhecer que, sendo passíveis de verdade ou falsidade, todas as proposições morais são falsas. Para Mackie, o erro de Ayer e também de Hare foi o de conceber a (meta)ética exclusivamente em termos de teoria da linguagem ao passo que o principal problema de fundamentação da moral não é linguístico, mas uma questão ontológica.

Ayer e Hare, ao analisarem a linguagem moral, procuraram desconstruir o senso comum demonstrando que apesar da similaridade percebida cotidianamente entre juízos de fato e juízos normativos, ambos possuíam características próprias (como foi visto, os autores possuem concepções bem diferentes acerca das características dos juízos normativos). Mackie, preliminarmente, critica essa compreensão da linguagem moral e, através de exemplos do dia-

⁵⁸ Alice Crary ressalta que a interpretação convencionalista que se faz de Wittgenstein aplicada às questões políticas e morais dá sustentação tanto para o conservadorismo, quanto para o pragmatismo defendido por autores como Rorty: “There is an ongoing debate, within discussions of Wittgenstein’s philosophy, about the significance of his work for political thought. The debate in its most familiar form presupposes a widely accepted interpretation on which Wittgenstein advocates a view of meaning that inclines towards ruling out the very possibility of criticism of practices and traditions. Some commentators argue that Wittgenstein’s work is deeply conservative and locate its putatively conservative character in a tendency to undermine the critical modes of thought required to make sense of demands for progressive change. Their suggestion is that to the extent that his work teaches that our established practices cannot be criticized it implies that the only way for us to live consistently is to quit aspiring to move beyond them. At the same time, other commentators argue that his thought sheds light on our efforts to bring about social and political change and, moreover, that it does so even in cases in which what is at issue is radical or revolutionary change. Their competing suggestion is that to the extent that Wittgenstein shows that changes in our ways of life are unconstrained by responsibility to our critical concepts he enables us to make sense of social changes which go beyond the realm of possibilities imaginable from within those ways of life”. (CRARY, Alice. *Wittgenstein’s Philosophy in Relation to Political Thought*. (In:) CRARY, Alice READ, Rupert (Ed.). *The new Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2000, p. 118.).

a-dia e de exemplos extraídos da história da filosofia tais como as teorias de Platão e Kant, tenta demonstrar que as afirmações morais possuem a pretensão à objetividade (entendida em um sentido correspondencial). O problema, para Mackie, é que a objetividade pretendida pelas pessoas comuns e pelos filósofos é uma ilusão: não existem fatos morais, ou qualquer propriedade na natureza que justifique os juízos morais. É nesse sentido em que o autor intitula a sua teoria metaética de teoria do erro (*Error-theory*).

If second order ethics were confined, then, to linguistic and conceptual analysis, it ought to conclude that moral values at least are objective: that they are so is part of what our ordinary moral statements mean: the traditional moral concepts of the ordinary man as well as of the main line of western philosophers are concepts of objective value. But it is precisely for this reason that linguistic and conceptual analysis is not enough. The claim to objectivity, however ingrained in our language and thought, is not self-validating. It can and should be questioned. But the denial of objective values will have to be put forward not as the result of an analytic approach, but as an 'error theory', a theory that although most people in making moral judgements implicitly claim, among other things, to be pointing to something objectively prescriptive, these claims are all false. It is this that makes the name 'moral scepticism' appropriate.⁵⁹

Alexander Miller assim sintetiza as duas principais teses de Mackie: 1) “*Conceptual/semantic/psychological claim: Moral sentences have truth-conditions, the obtaining of which would require the existence of objectively and categorically prescriptive facts; moral judgements express beliefs, whose truth require the existence of objectively and categorically prescriptive facts.*”⁶⁰; 2) “*Ontological claim: There are no objectively and categorically prescriptive facts.*”⁶¹. Compreender esses dois pontos nos leva à conclusão de que a teoria metaética de Mackie é cognitivista, no sentido de que juízos morais expressam crenças passíveis de verdade ou falsidade, sem, no entanto, ser realista: embora juízos morais expressem crenças, tais crenças são infundadas, pois não existem fatos morais que confirmam objetividade. Esse último conceito, de objetividade, parece englobar diversos significados na primeira parte da obra de Mackie, sendo que Alexander Miller destaca alguns dos sentidos:

So our concept of a moral requirement is a concept of a categorically prescriptive requirement. But Mackie claims further that our concept of a moral requirement is a concept of an objectively, categorically prescriptive requirement. What does it mean to say that a requirement is objective? Mackie says a lot of different-sounding things about this, and the following is by no means a comprehensive list (references are to chapter 1 of Mackie 1977). To call a requirement objective is to say that it can be an object of knowledge (24,31,33), that it can be true or false (26,33), that it can be

⁵⁹ MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977, p. 35.

⁶⁰ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 112.

⁶¹ MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 112.

perceived (31,33), that it can be recognized (42), that it is prior to and independent of our preferences and choices (30, 43), that it is a source of authority external to our preferences and choices (32, 34, 43), that it is part of the fabric of the world (12), that it backs up and validates some of our preferences and choices (22), that it is capable of being simply true (30) or valid as a matter of general logic (30), that it is not constituted by our choosing or deciding to think in a certain way (30), that it is extra-mental (23), that it is something of which we can be aware (38), that it is something that can be introspected (39), that it is something that can figure as a premise in an explanatory hypothesis or inference (39), and so on. Mackie plainly does not take these to be individually necessary: facts about subatomic particles, for example, may qualify as objective in virtue of figuring in explanatory hypotheses even though they cannot be objects of perceptual acquaintance. But his intention is plain enough: these are the sorts of conditions whose satisfaction by a fact renders it objective as opposed to subjective.⁶² Mackie's conceptual claim about morality is thus that our concept of a moral requirement is a concept of a fact which is objective in at least some of the senses just listed, while his ontological claim will be that the world does not contain any facts which are candidates for being moral facts and yet play even some of the roles distinctive of objective facts.⁶²

Independente de certa vagueza no que tange ao conceito de objetividade no texto de Mackie, um ponto a esse relacionado e que é relevante na obra do autor, bem como o será posteriormente, é o seu argumento da “estranheza” (*queerness*):

This has two parts, one metaphysical, the other epistemological. If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we were aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else.⁶³

No entanto, Mackie faz a ressalva de que seu *argument from queerness* não está vinculado ao conceito positivista de verificação, explicando isso em um sentido já exposto quando da comparação entre a sua tese e a de Ayer:

This queerness does not consist simply in the fact that ethical statements are ‘unverifiable’. Although logical positivism with its verifiability theory of descriptive meaning gave an impetus to non-cognitive accounts of ethics, it is not only logical positivists but also empiricists of a much more liberal sort who should find objective values hard to accommodate. Indeed, I would not only reject the verifiability principle but also deny the conclusion commonly drawn from it, that moral judgments lack descriptive meaning. The assertion that there are objective values or intrinsically prescriptive entities or features of some kind, which ordinary moral judgments presuppose, is, I hold, not meaningless but false.⁶⁴

O que mais importa para a continuidade do presente trabalho é estabelecer que Mackie é um exemplo de ceticismo metafísico (ou, como anteriormente foi exposto, cognitivismo não realista), ou seja, pressupõe que a moral só poderia ter objetividade se confirmada a existência de partículas de um tipo estranho (não natural), bem como nossa

⁶² MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003, p. 116.

⁶³ MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977, p. 38.

⁶⁴ MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977, p. 39/40.

habilidade de intuí-las. O autor resume a sua defesa do ceticismo através dos seguintes argumentos:

The considerations that favour moral skepticism are: first, the relativity or variability of some important starting points of moral thinking and their apparent dependence on actual ways of life; secondly, the metaphysical peculiarity of the supposed objective values, in that they would have to be intrinsically action-guiding and motivating; thirdly, the problem of how such values could be consequential or supervenient upon natural features; fourthly, the corresponding epistemological difficulty to accounting for our knowledge of value entities or features and their links with features on which they would be consequential; fifthly, the possibility of explaining, in terms of several different patterns of objectification, traces of which remain in moral language and moral concepts, how even if there were no such objective values people not only might have come to suppose that there are but also might persist firmly in that belief.⁶⁵

Adiante, será possível estabelecer uma conexão direta entre a teoria de Mackie e a postura que Dworkin denomina de ceticismo externo, bem como a crítica que o segundo estabelece ao pensamento que condiciona a objetividade moral à existência de “*morons*”: “*some nonmoral metaphysical argument showing that there is some kind of entity or property in the world — perhaps morally charged particles or morons — whose existence and configuration can make a moral judgment true*”⁶⁶.

1.2 Dworkin e a desconstrução da metaética

As teses que foram brevemente expostas acima são extremamente relevantes para a teoria ética contemporânea e influenciaram inúmeros outros pensadores famosos (principalmente de língua inglesa) no século XX. Cada teoria metaética instaura ou se afilia a uma corrente de outras teorias que são representadas por uma classificação comum (algum “ismo”) e que indica alguma divergência fundamental com outras concorrentes: cognitivismo realista (Moore), expressivismo, emotivismo ou prescritivismo (Ayer e Hare), cognitivismo não-realista ou teoria do erro (Mackie), entre outras já mencionadas ou que ainda o serão neste texto. Apesar das inúmeras divergências metafísicas e linguísticas, entretanto, as teorias acima tratadas, bem como as que nelas se inspiram atualmente, compartilham um pressuposto comum: o pressuposto de que suas afirmações não são morais substantivas, mas afirmações *sobre* a moral. Isso leva à distinção referida acima entre juízos substantivos de primeira ordem (éticos) e juízos de segunda ordem (*metaéticos*). É justamente essa maneira de conceber a teoria moral

⁶⁵ MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977, p. 49.

⁶⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 26.

que Dworkin pretende desconstruir: “*They purport to stand outside a whole body of belief, and to judge it as a whole from premises or attitudes that owe nothing to it*”⁶⁷.

A famosa frase de Arquimedes “Deem-me um ponto de apoio e moverei a Terra”, aplicada analogicamente à filosofia teórica e prática, representa, nesse sentido, um objetivo bastante difundido na tradição filosófica, ou seja, a busca de um lugar de fala que seja independente e que ao mesmo tempo fundamente tanto a ciência quanto a moral. A história da filosofia, nesse sentido, pode ser concebida como a busca pela “visão a partir de lugar nenhum”, expressão cunhada por Thomas Nagel e que é o título de seu livro *The view from nowhere*⁶⁸. A filosofia arquimediana, entendida nesse sentido, sofreu muitos golpes durante o século XX, tanto do lado da filosofia analítica, quanto continental. Em relação à filosofia analítica, temos o abalo provocado pelas Investigações Filosóficas de Wittgenstein. Na filosofia continental, por sua vez, a hermenêutica filosófica de Gadamer apresentada em *Verdade e Método* é um grande exemplo de negação da filosofia arquimediana. Ao mesmo tempo em que refiro estes dois autores apenas como exemplos, acredito que seus trabalhos foram determinantes e influenciam diretamente os principais pensadores inseridos no âmbito do que se pode hoje chamar de filosofia “pós-analítica”. Arthur Ripstein assim sintetiza a crítica à abordagem arquimediana da filosofia:

In the twentieth century, Archimedean approaches to philosophy have been subject to criticism from a wide variety of quarters, ranging from Wittgenstein’s attack on certainty, through W.V.O. Quine’s holism and Wilfrid Sellars’s attack on the idea that knowledge has a foundation of a presuppositionless mode of discourse, to Donald Davidson’s claim that only a belief can justify another belief. Whatever the force or merits of these criticisms, they have all focused primarily on the problems with the Archimedean metaphor in theoretical philosophy. The task of the antiArchimedean is comparatively easier here, because the first-order claims that philosophers seek to understand are (at least usually) not themselves controversial. Philosophers may wonder about what entitles us to talk about physical objects, say, but, except for the skeptic manufactured to serve as the interlocutor in such a debate, nobody seriously doubts the conclusion that we are entitled to do so. Even skeptics are happy to follow Hume’s advice and “speak with the vulgar” about such things. If an Archimedean point can be found, the skeptic about knowledge or physical objects can be answered. The failure of attempts to find such an Archimedean point may lead people to wonder if something has gone wrong, and in the twentieth century many philosophers suggested that something had, indeed, gone wrong, and that at bottom the skeptic is not entitled to an answer. Anti-Archimedeanism in theoretical philosophy typically deny that ordinary thought and argument have either realist or anti-realist implications.⁶⁹

⁶⁷ DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 88.

⁶⁸ NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

⁶⁹ RIPSTEIN, Arthur. *Introduction: Anti-Archimedeanism*. (In:) RIPSTEIN, Arthur (Org.). Ronald Dworkin: Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge University Press, 2007, p. 06.

Neste sentido, pode-se afirmar que a maior tese e ao mesmo tempo o maior desafio enfrentado por Dworkin é realizar esta crítica ao ponto de vista arquimediano no âmbito da filosofia prática, com ênfase na filosofia moral. Dworkin confronta em seus textos, portanto, a metaética de maneira global, porque o que está em jogo em sua crítica não é apenas a apresentação de uma teoria concorrente baseada em alguma concepção ontológica, lógica ou semântica, mas justamente demonstrar que a filosofia prática e, especificamente, a moral só pode ser pensada internamente, a partir de argumentos práticos (normativos) ou, no caso, morais.

O argumento de Dworkin, portanto, é de que toda a negação/afirmação da objetividade de juízos morais traz consigo um juízo moral, não existindo assim um ponto arquimediano. Uma vez que não há um lado de fora da moral, ou, na sábia expressão de Thomas Nagel, uma “visão a partir de lugar nenhum”, o ceticismo externo, ou seja, aquele que é baseado em argumentos metaéticos, de segunda ordem, mostra-se inviável:

Any successful – really, any intelligible – argument that evaluative propositions are neither true nor false must be internal to the evaluative domain rather than Archimedean about it. So, for example, the thesis that there is no right answer to the question whether abortion is wicked is itself a substantive moral claim, which must be judged and evaluated in the same way as any other substantive moral claim.⁷⁰

A única forma de ceticismo, para Dworkin, é o ceticismo interno, quer dizer, o ceticismo que nega juízos morais específicos através de afirmações morais mais genéricas: “*The opinion that morality is empty because there is no God presupposes the substantive view that a supernatural will is a plausible and the only plausible basis for morality.*”⁷¹

A tese da independência do valor é extraída inicialmente da interpretação que Dworkin realiza do princípio ou lei de Hume. O autor assim apresenta o argumento:

The great Scottish philosopher David Hume is widely understood to have declared that no amount of empirical discovery about the state of the world— no revelations about the course of history or the ultimate nature of matter or the truth about human nature— can establish any conclusions about what ought to be without a further premise or assumption about what ought to be. [...] It undermines philosophical skepticism, because the proposition that it is not true that genocide is wrong is itself a moral proposition, and, if Hume’s principle is sound, that proposition cannot be established by any discoveries of logic or facts about the basic structure of the universe. Hume’s principle, properly understood, supports not skepticism about moral truth but rather the independence of morality as a separate department of knowledge

⁷⁰ DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 89.

⁷¹ DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 91.

with its own standards of inquiry and justification. It requires us to reject the Enlightenment's epistemological code for the moral domain.⁷²

Nesse sentido, a “lei de Hume” leva à conclusão de que juízos práticos só podem partir de premissas valorativas (ou normativas). Nessa perspectiva, pode-se retomar, como exemplo, as críticas realizadas por Dworkin ao positivismo jurídico. Essa postura teórica buscava firmar uma metalinguagem jurídica objetiva, que descrevesse de maneira neutra o que o direito é, ao contrário daquilo que ele deveria ser, tal como a regra de reconhecimento de Hart⁷³. Delegava-se aos juristas, que não estavam do lado de fora, mas inseridos na prática jurídica, no entanto, a discricionariedade, uma vez que os critérios objetivos fornecidos pelos teóricos positivistas não eram suficientes para o enfrentamento dos casos difíceis, o que em Kelsen gera a distinção entre a ciência jurídica e a política judiciária⁷⁴. Em ambos os autores positivistas é possível perceber a equivalência entre os juízos de primeira e segunda ordem da metaética e os juízos do cientista do direito e do jurista: ao cientista cabe a representação das regras lógicas, dos fundamentos metafísicos ou linguísticos do campo de estudo (segunda ordem), enquanto que os juízos normativos, propriamente jurídicos, acerca da legalidade ou ilegalidade, são realizados pelos advogados, juízes etc.

Em *Law's Empire*, Dworkin defendeu que mesmo a tese juspositivista, supostamente neutra em relação aos argumentos jurídicos de primeira ordem, representa uma

⁷² DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 17.

⁷³ Nas palavras de Hart, “as normas de um tipo, que pode ser considerado o tipo básico ou primário, exigem que os seres humanos pratiquem ou se abstenham de praticar certos atos, quer queiram, quer não. As normas do outro tipo são, num certo sentido, parasitárias ou secundárias em relação às primeiras, pois estipulam que os seres humanos podem, ao fazer ou dizer certas coisas, introduzir novas normas do tipo principal, extinguir ou modificar normas antigas ou determinar de várias formas sua incidência, ou ainda controlar sua aplicação. As normas do primeiro tipo impõem deveres; as do segundo tipo outorgam poderes, sejam estes públicos ou privados. As do primeiro tipo dizem respeito a atos que envolvem movimento físico ou mudanças físicas; as do segundo dispõem sobre operações que conduzem não apenas a movimentos ou mudanças físicas, mas também à criação ou modificação de deveres ou obrigações” (HART, H. L. A. *O conceito de direito*. São Paulo: WMF Fontes, 2009, p. 105-106).

⁷⁴ Se por ‘interpretação’ se entende a fixação por via cognoscitiva do sentido do objeto a interpretar, o resultado de uma interpretação jurídica somente pode ser a fixação da moldura que representa o Direito a interpretar e, conseqüentemente, o conhecimento de várias possibilidades que dentro desta moldura existem. Sendo assim, a interpretação de uma lei não deve necessariamente conduzir a uma única solução como sendo a única correta, mas possivelmente a várias soluções que – na medida em que apenas sejam aferidas pela lei a aplicar – têm igual valor, se bem que apenas uma delas se torne Direito positivo no ato do órgão aplicador do Direito – no ato do tribunal, especialmente. Dizer que uma sentença judicial é fundada na lei, não significa, na verdade, senão que ele se contém dentro da moldura ou quadro que a lei representa – não significa que ela é a norma individual, mas apenas que é *uma* das normas individuais que podem ser produzidas dentro da moldura geral. [...] A questão de saber qual é, de entre as possibilidades que se apresentam nos quadros do Direito a aplicar, a “correta”, não é sequer – segundo o próprio pressuposto de que se parte – uma questão de conhecimento dirigido ao Direito positivo, não é um problema de teoria do Direito, mas um problema de política do Direito. [...] A interpretação científica é pura determinação cognoscitiva do sentido das normas jurídicas. Diferentemente da interpretação feita pelos órgãos jurídicos, ela não é criação jurídica. (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 391, 393 e 395.).

interpretação dentro do universo jurídico que busca apresentar-se como a *melhor* concepção entre suas concorrentes. Assim, Dworkin apresenta uma releitura do positivismo jurídico que o autor chama de convencionalismo, ou seja, o positivismo como uma concepção normativa concorrente ao lado do pragmatismo (realismo jurídico) e do direito como integridade.

Retomando a crítica ao ceticismo externo ou arquimediano sob o viés do problema moral, Dworkin apresenta o diálogo imaginário abaixo como exemplo de uma tentativa frustrada de se negar a existência de uma resposta correta a um conflito moral específico a partir de argumentos pretensamente neutros contra participantes que fornecem argumentos explicitamente engajados, ou seja, que exprimem suas convicções substantivas, de primeira ordem. Considere a seguinte conversa:

A: Abortion is morally wicked: we always in all circumstances have a categorical reason— a reason that does not depend on what anyone wants or thinks— to prevent and condemn it.

B: On the contrary. In some circumstances abortion is morally required. Single teenage mothers with no resources have a categorical reason to abort.

C: You are both wrong. Abortion is never either morally required or morally forbidden. No one has a categorical reason either way. It is always permissible and never mandatory, like cutting your fingernails.

D: You are all three wrong. Abortion is never either morally forbidden or morally required or morally permissible.⁷⁵

What matters is not the arguments that the trio make but what they take to be the conclusion of those arguments. To repeat: each makes a claim about the categorical reasons people do or do not have with respect to abortion. The upshot of D's various arguments, whatever they are, is a claim of the same kind. He thinks there are no such reasons and therefore disagrees with A and B and agrees with C. He makes a much more general claim than C does, but his claim includes C's. He has taken a position on a moral issue: he has taken a substantive, first-order, moral stance. [...] If he thinks that categorical reasons are impossible, then once again he thinks that no one has a categorical reason for anything. He still takes a moral stand.⁷⁶

Ou seja, para Dworkin os juízos (positivos e negativos) *sobre* a moral são eles próprios juízos morais: não podemos justificar uma proposição moral (na medida em que a justificativa se distingue da explicação de por que alguém crê em tal juízo) sem nos basearmos em outras convicções ou pressupostos morais. Todavia, isto, para o autor, decorre simplesmente do conteúdo de qualquer juízo moral – daquilo que ele afirma –, “*and the suggestion that we are therefore in some way trapped within the realms of value, as if it would be wonderful though impossible to escape, is as foolish as saying that we cannot escape from the realm of the descriptive when we describe the chemistry of combustion*”⁷⁷.

⁷⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 42.

⁷⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 43/44.

⁷⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 67.

A tese de que a moral é um campo intelectual independente ou autossuficiente metafísica e epistemologicamente leva Dworkin a concluir que (I) *toda* teoria metaética é equivocada, pois defende ou condena a moral a partir de argumentos *supostamente* extra-morais e que, nesse sentido, (II) o ceticismo defendido por autores como Ayer, Hare e Mackie é um engano filosófico e não apresenta qualquer perigo à possibilidade de objetividade ou de verdade moral.

Nesse sentido, discordo da crítica realizada por Arthur M. Ferreira Neto de que

é tão evidente a falha na compreensão de Dworkin acerca do que, efetivamente, representa o propósito da metaética que, no mesmo capítulo em que ele rechaça a legitimidade dessa disciplina prática como um todo, avança ele teses tipicamente metaéticas, como, por exemplo, a de que seria evidente a existência de verdades morais (...) Assim, representa uma afirmação sem sentido a constatação de Dworkin de que os seus conceitos éticos estariam a prescindir de qualquer pressuposto metaético, precisamente porque na maior parte dos capítulos que compõem a obra *Justice for Hedgehogs* não está ele defendendo outra coisa senão uma proposta específica de ordenação de determinados pressupostos metaéticos (na medida em que discute o conceito de verdade e de objetividade na moral, bem como o de coerência na interpretação de práticas sociais). Todas essas teses manifestam elementos metaéticos mesmo que o autor se negue a atribuir a elas essa nomenclatura. Com efeito, de nada adianta a Dworkin pretender desqualificar a metaética como disciplina relevante para a resolução dos problemas práticos, se ele mesmo dedica inúmeras páginas do seu último livro a esse mesmo debate. Ora, querer sair do debate ou negar-se a dele participar não é o mesmo que justificar a sua suposta irrelevância.⁷⁸

Ou seja, para o autor, Dworkin se contradiz ao negar à metaética um papel teórico relevante ao mesmo tempo em que trata de temas como a verdade ou objetividade moral, que se notabilizam por pertencerem ao escopo de investigação da própria metaética. A suposta contradição suscitada por Arthur M. Ferreira Neto, todavia, é, quando muito, aparente. De acordo com o que foi exposto até o presente momento, a metaética é o campo teórico que analisa a prática moral a partir de premissas metafísicas, lógicas e/ou linguísticas, estabelecendo através destas áreas filosóficas a possibilidade e os critérios de objetividade e conhecimento moral. Para Dworkin, no entanto, este é o vício do pensamento metaético, ou seja, a noção de que a “fundamentação” da moral deve ocorrer em outro lugar da racionalidade que não na própria moral. A negação da metaética e a explanação sobre temas como a objetividade moral, nesse sentido, não são atitudes contraditórias uma vez que o objetivo de Dworkin é justamente o de expor que o problema da objetividade moral é algo que deve ser enfrentado dentro da própria moral, e não a partir de uma dimensão metateórica.

⁷⁸ FERREITA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015, p. 277/278.

Embora eu tenha feito referência ainda neste tópico a como esta postura “anti-arquimediana” em relação à moral diz respeito à filosofia prática como um todo, utilizando inclusive o exemplo do direito, pretendo expor esta visão mais abrangente em outra parte do trabalho, quando for abordada a teoria da interpretação do autor. Antes de chegarmos a este ponto, no entanto, é interessante analisar os argumentos apresentados por Dworkin para criticar o ceticismo metaético. Isso porque tais argumentos e críticas também podem ser aplicados analogamente em outros campos normativos, sendo assim possível expor de maneira mais ampla como Dworkin concebe o campo prático ou do valor como um território integrado por razões independentes e coerentes entre si.

A importância da revisão de algumas teorias metaéticas realizadas acima se tornará auto-evidente na medida em que, principalmente nos textos utilizados como base desta parte do trabalho, Dworkin inicia a sua crítica e apresenta as suas propostas a partir do confronto com aquelas teorias, entre outras que ainda serão mencionadas e comentadas no momento oportuno.

1.2.1 Ceticismo Externo

Início a exposição da crítica de Dworkin ao ceticismo baseado em argumentos de segunda ordem (metaéticos), o qual o autor denomina ceticismo externo, como já foi referido, com um exemplo utilizado pelo próprio autor nos textos “*Objectivity and truth: You’d better believe it*” e “*Justice for hedgehogs*”.

Imagine que, em uma conversa, eu afirme: “a escravidão é injusta”. Até aí, todos ouvem esta afirmação com naturalidade, sem qualquer objeção. Eu tomo um fôlego, e continuo: “O que eu falei sobre a escravidão não representa apenas a *minha* opinião. A minha afirmação não se trata de mera exposição ou projeção dos meus sentimentos a esta prática. A escravidão é *realmente* injusta, e isso é *objetivo*, é uma *verdade absoluta*. Mesmo que nenhum de vocês, nem mesmo eu, acreditasse, a afirmação ainda assim seria verdadeira. A injustiça da prática escravagista é *universal*, pois consiste em uma verdade independente e eterna acerca do que é certo e do que é errado. A injustiça da escravidão está na natureza, na fábrica do mundo. A minha afirmação, portanto, retrata as coisas como realmente elas são, na realidade moral. A injustiça da escravidão é um fato moral(!)”.

Se, por acaso, esta conversa imaginária iniciada por mim ocorresse em uma roda de filósofos, a segunda parte da minha fala, ao contrário da primeira, seria causa de muita polêmica e ironias por parte de alguns participantes. Nesse sentido, vele a pena fazer referência à crítica

ácida feita por Alasdair MacIntyre ao próprio Dworkin, em seu livro *After Virtue*, a respeito da existência de direitos naturais:

The best reason for asserting bluntly that there are no such rights is indeed of precisely the same type as the best reason which we possess for asserting that there are no witches and the best reason which we possess for asserting that there are no unicorns: every attempt to give good reasons for believing that there **are** such rights has failed. The eighteenth-century philosophical defenders of natural rights sometimes suggest that the assertions which state that men possess them are self-evident truths; but we know that there are no self-evident truths. Twentieth-century moral philosophers have sometimes appealed to their and our intuitions; but one of the things that we ought to have learned from the history of moral philosophy is that the introduction of the word ‘intuition’ by a moral philosopher is always a signal that something has gone badly wrong with an argument. In the United Nations declaration on human rights of 1949 what has since become normal UN practice of not giving good reasons for *any* assertions whatsoever is followed with great rigor. **And the latest defender of such rights, Ronald Dworkin (*Taking right seriously*, 1976) concedes that the existence of such rights cannot be demonstrated, but remarks on this point that it does not follow from the fact that a statement cannot be demonstrated that it is not true (p. 81). Which is true, but could equally be used to defend claims about unicorns and whitches.**⁷⁹ (Grifou-se).

A crítica de MacIntyre compartilha a mesma pressuposição da teoria do erro de Mackie a respeito da necessidade ontológica de propriedades morais (*queer entities*, na linguagem do último, ou *morons*, como diz Dworkin) para que se possa falar em verdade no âmbito moral. A defesa da objetividade moral, nesse sentido, está condicionada não só à existência destas propriedades, mas, também, à demonstração de que os *morons* são percebidos cognitivamente bem como afetam nossa capacidade avaliativa e comportamental diante dos fatos moralmente bons ou maus.

O exemplo de Mackie, aqui acompanhado pela crítica de MacIntyre a Dworkin, é o mais representativo do tipo de ceticismo externo que Dworkin chama de ceticismo do erro (*Error Skepticism*). Este tipo de ceticismo metafísico é um prato cheio para a tese de Dworkin sobre a independência da moral (e do valor em um sentido geral) em relação às teorias metafísicas ou da linguagem.

Em certos debates, alguns participantes utilizam o fato da grande diversidade de crenças morais para argumentar a favor da inexistência de fatos morais. Este tipo de argumento da diversidade é facilmente refutado pela lei de Hume, ou seja, de que nenhum ser pode derivar um dever-ser. Não é o fato da aceitação unânime ou da mais profunda divergência de opiniões acerca da injustiça da escravidão que a tornará justa ou injusta. Ou seja, não é porque em um dado sistema de crenças e práticas históricas e culturais a escravidão acontece que, *por isso*, ela

⁷⁹ MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1985, p. 69/70.

deva se perpetuar. Não obstante, a teoria do erro dá ao argumento da diversidade um sentido epistemológico, ao invés de ontológico: o fato da diversidade é utilizado argumentativamente não para se realizar um juízo a favor da improbabilidade da existência de fatos morais cognoscíveis, mas para mostrar que, dada a alta discordância acerca de questões morais entre indivíduos, a crença de que um fato moral é a causa de uma convicção moral específica não é uma crença *justificada*⁸⁰. Para Dworkin, o argumento da diversidade empregado pela teoria do erro no sentido epistemológico é plausível no âmbito da ciência, mas perde a sua força quando aplicado às questões normativas como a moral:

Whether diversity of opinion in some intellectual domain has skeptical implications depends on a further philosophical question: it has such implications only if the best account of the content of that domain explains why it should. The best account of scientific thought does explain when and why disagreement in scientific judgment is suspicious (...) [But] since we do not think that philosophical opinions are caused by philosophical facts, we do not conclude from diversity of philosophical views (which is more pronounced than moral disagreement) that no positive philosophical thesis is sound.⁸¹

Como foi visto, a teoria do erro de Mackie pretende-se uma teoria metafísica *sobre* a moral (metaética), ou seja, a respeito da existência ou não de entidades estranhas que constituiriam fatos morais. No entanto, para Dworkin, o condicionamento de verdade ou objetividade moral à existência de *morons* seria uma postura de primeira ordem, substantiva, que reforça a lei de Hume e a independência da moral:

Error skepticism so revised would therefore be an example of global internal skepticism. It would have the same content, for instance, as the theory that god is the only possible author of moral duty and that he does not exist. An error skeptic might hope to rely on some argument parallel to that one: that only queer entities can impose moral duties and that there are no queer entities.⁸²

Porém, mesmo entendida como uma teoria moral ou ética de primeira ordem (e não metaética), um exemplo de ceticismo interno, na visão de Dworkin, esta seria uma má teoria. Utilizo o exemplo do autor em *Justice for hedgehogs*. Imagine que os *morons* ou propriedades estranhas (*queer entities*) existam. Nesse caso, dada uma situação, por exemplo a escravidão, uma quantidade significativa de *morons* se aglomera em torno dos fatos relativos à escravidão. As pessoas que presenciam estes fatos, uma vez que são cognitivamente afetadas pelas partículas morais, são irremediavelmente levadas a um estado de reprovação da prática da

⁸⁰ Agradeço ao Ramiro de Ávila Peres por ter tornado a distinção entre o sentido ontológico e o sentido epistemológico em que o argumento da diversidade pode ser utilizado mais clara para mim.

⁸¹ DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996), pp. 87-139, p. 113/114.

⁸² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 46.

escravidão, julgando-a injusta. As que não o são, por outro lado, devem ter algum déficit neurofisiológico ou cognitivo que as impede de perceber as propriedades morais. Imagine agora que em uma época longínqua cientistas projetem uma roupa especial que consegue bloquear os efeitos causados pelos *morons* na cognição humana, de maneira que quem presenciar a prática de escravidão vestindo este traje não será automaticamente compelido a julgar esta prática como sendo injusta. Ou seja, uma vez bloqueado o impacto causal dos *morons* sob a sua percepção, a pessoa poderá e deverá julgar se o pensamento *causado* pelas partículas morais é correto, utilizando para isso argumentos normativos, razões, acerca do que é o justo e o injusto, o bom e o mau, o certo e o errado.

Este experimento imaginário demonstra que não é o fato de que os *morons* nos fazem pensar que a escravidão é injusta que faz a escravidão ser injusta. A injustiça da escravidão só pode ser decorrência de uma razão, de uma premissa normativa. Este raciocínio levado a cabo por Dworkin guarda correspondência com a lei de Hume e, como fica fácil de perceber, com o *Open Question Argument*, de Moore⁸³. Ou seja, para toda explicação causal de uma proposição moral, baseada em alguma propriedade natural como Deus, prazer ou *morons*, sempre é uma questão aberta saber se o comando de Deus, o prazer ou a determinação cognitiva dos *morons* é boa ou má, se corresponde à justiça ou não.

Retomando o argumento de Dworkin acima exposto, de que a exigência da existência de *morons* ou *queer properties* como única possibilidade de verdade ou objetividade moral é uma tese substantiva, e não metaética, podemos perceber que esta crítica se aplica também, pelo menos em parte, ao emotivismo de Ayer. A tese de Ayer, que tem raízes no neopositivismo, parte da premissa que uma proposição só pode ser verdadeira se analítica *a priori* (tautológica) ou sintética *a posteriori* (empírica). As proposições morais não se encaixam nestas duas possibilidades, pois não são tautológicas nem empíricas. Portanto, as proposições morais, para Ayer, são sem sentido. Entretanto, se analisarmos a proposição que sustenta esta tese, a de que só aspiram à verdade proposições analíticas ou empíricas, percebemos que esta proposição, ela mesma, não é analítica e tampouco empírica. A crítica de Ayer aos conceitos morais possui tanto uma parte linguística quanto uma parte metafísica. Em relação a esta, o

⁸³ Como foi exposto acima, embora Moore tenha formulado o Open Question Argument ou, ao menos, o introduziu-o no âmbito da metaética, o autor sustentava a tese de que o *bem* é uma *propriedade*, ainda que *sui generis*. A presença da Lei de Hume e a defesa de uma forma de cognitivismo realista na teoria do autor é bastante contraditória, ou pelo menos aparenta sê-lo à primeira vista. A brevidade da apresentação dos argumentos do autor expostos acima e o objetivo do presente trabalho, entretanto, não permitem o aprofundamento da questão de saber até que ponto esta aparente contradição é efetiva.

autor nega que os conceitos morais tenham significado porque estes conceitos não têm correspondência empírica e, nisto, a teoria de Mackie é bastante semelhante, como foi visto. Em relação a esta parte metafísica de sua teoria, a teoria de Ayer pode ser criticada pelos mesmos argumentos utilizados para criticar Mackie, quais sejam: a exigência de que os conceitos morais necessitariam de demonstração para fazerem sentido e serem capazes de verdade (*truth-apt*) é uma exigência de primeira ordem, moral, e não neutra ou arquimediana.

Por outro lado, a crítica de Ayer também possui um aspecto linguístico que, como foi exposto no tratamento do autor realizado anteriormente, é determinante para o seu emotivismo. Para Ayer, quando dizemos “A escravidão é injusta” nossa proposição não pretende corresponder a algo no mundo como se disséssemos “Está chovendo lá fora”. Dizer que a escravidão é injusta, na perspectiva emotivista, é equivalente a dizer “Xô escravidão!”. Ou seja, nossos julgamentos morais não são constatações a respeito de um estado de coisas no mundo. Eles são projeções de nossas emoções ou sentimentos diante dos fatos do mundo.

Não pretendo reapresentar as distinções entre as propostas metaéticas de Ayer e Hare que, como já foi analisado, são muitas. Apesar das diferenças, os dois filósofos, em relação aos seus projetos metaéticos, estão situados no grande grupo do expressivismo moral. Para Hare, quando dizemos “A escravidão é injusta” o verbo *é* da proposição, num sentido propriamente moral, carrega tanto um sentido descritivo que diz respeito ao significado cultural ou socialmente compartilhado de injustiça, quanto, e principalmente, um sentido prescritivo, ou seja, de *reprovação* da prática da escravidão. Este segundo sentido, prescritivo, que define uma proposição como sendo propriamente moral (normativa), em Hare, também não diz respeito ao estado de coisas, mas é uma projeção a respeito da qual não se aplicam os conceitos de objetividade ou de verdade.

Por tudo, podemos concluir que o que estes autores que aqui se toma como representativos do expressivismo moral pretendem é a distinção entre a linguagem descritiva e a linguagem normativa. Esta distinção também é, a primeira vista, forte em Dworkin e basta olhar para a ênfase dada pelo autor à lei de Hume para perceber isto. O conflito surge, entretanto, a partir do seguinte ponto:

They insist that there is indeed a sufficient difference established in linguistic practice between the two speech acts – embracing a moral conviction and describing that conviction as true – so that there is no contradiction, logical or emotional, in performing the first of these speech acts while condemning the second. The first act

is an engaged, first-order projection of emotion. The second is a mistaken, second-order philosophical judgment.⁸⁴

Aqui vale reutilizar o exemplo de Dworkin acima parafraseado das afirmações sobre a escravidão: se eu disser “A escravidão é injusta”, esta afirmação não causa nenhum embaraço aos expressivistas. Assim como eu, também os expressivistas têm e emitem suas opiniões sobre a injustiça da escravidão ou de qualquer outra prática. No entanto, as afirmações utilizadas acima como complemento da primeira, acerca da objetividade da injustiça perpetuada pela escravidão etc. figuram como um erro de segunda ordem, filosófico, uma metafísica ruim ou um equívoco linguístico. Veja-se novamente as expressões que eu tomei de Dworkin para expor esta situação: “O que eu falei sobre a escravidão não representa apenas a *minha* opinião. A minha afirmação não se trata de mera exposição ou projeção dos meus sentimentos a esta prática. A escravidão é *realmente* injusta, e isso é *objetivo*, é uma *verdade absoluta*. Mesmo que nenhum de vocês, nem mesmo eu, acreditasse, a afirmação ainda assim seria verdadeira. A injustiça da prática escravagista é *universal*, pois consiste em uma verdade independente e eterna acerca do que é certo e do que é errado. A injustiça da escravidão está na natureza, na fábrica do mundo. A minha afirmação, portanto, retrata as coisas como realmente elas são, na realidade moral. A injustiça da escravidão é um fato moral”(!).

É em relação a estas afirmações que o ceticismo metaético e, neste contexto, o expressivismo desenvolvem suas críticas. Ora, se nossas proposições morais (“A escravidão é injusta”) são projeções de sentimentos ou prescrições *sobre* o mundo, é aparentemente conflitante fundamentá-las a partir proposições que versam sobre “fatos morais”, “objetividade”, “realidade” etc. É através desta distinção, não obstante, que os expressivistas ou, nas palavras de Dworkin, os céticos de status (em referência ao status diferente entre as afirmações prescritivas e as descritivas) podem defender posições morais substantivas e ao mesmo tempo ser relativistas filosoficamente. É por isso que Dworkin afirma que o ceticismo de status ou o expressivismo é uma posição ecumênica: “*it encourages us to keep our convictions and give up only bad metaphysics*”⁸⁵.

E se, no entanto, o segundo tipo de afirmação utilizado no exemplo não fosse filosófico, ou seja, de segunda ordem (metafísico ou linguístico)? Quer dizer, para Dworkin, quando as pessoas afirmam que a escravidão é *objetivamente* injusta, ou que é uma *verdade independente* que a escravidão é injusta, ou que é um *fato moral* a injustiça da escravidão, o

⁸⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 52.

⁸⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 52.

sentido destas qualificações não é *fundamentar* a partir de alguma conclusão metafísica, linguística ou empírica, a afirmação de primeira ordem de que a escravidão é injusta. O sentido de *objetivamente* ou *verdade* ou *fato moral* não seria de fundamentação, mas de *ênfase*:

He [o céptico] must find some way to understand my further claims as stating or presupposing some factual or metaphysical thesis so he can deny that thesis without self-destruction. But that seems difficult, because the most natural way to understand my further claims is precisely as moral claims – albeit particularly heated ones. Someone who thinks that abortion is always and deeply wrong might well say, in an enthusiastic moment, ‘It is a fundamental moral truth that abortion is always wrong’. That would be only emphatic restatement of his substantive position. Some of other further claims do seem to add something to the original claim, but only by substituting more precise first-order moral judgments for it. People who use the adverbs ‘objectively’ and ‘really’ in a moral context mean to clarify their opinions in a particular way – to distinguish the opinions so qualified from other opinions that they regard as ‘subjective’ or just a matter of taste, like a distaste for soccer or mustard. The claim that abortion is objectively wrong seems equivalent in ordinary discourse to another of my further claims: that abortion would still be wrong even if no one thought it was. That further claim, read most naturally, is just another way of emphasizing the content of the original moral claim, of emphasizing, once again, that I mean that abortion is just plain wrong, not wrong only because people think it is.

[...] what about the baroque claims I added toward the end, about moral truths being ‘out there’ in an independent ‘realm’ or forming part of the ‘fabric’ of the universe? These are not things people actually say; they are invented by skeptics in order to have something to ridicule. But we can make sufficient sense of them, as things people *might* say, by understanding them as inflated, metaphorical ways of repeating what some of the earlier further claims say more directly: that the wrongness of abortion does not depend on anyone’s thinking it wrong.⁸⁶

Se concluirmos com Dworkin que estas expressões têm um sentido de *ênfase*, e não de fundamentação, a distinção feita pelos expressivistas entre os argumentos de primeira ordem do tipo “A escravidão é injusta” (projeções) e os argumentos de segunda ordem acerca da objetividade ou verdade (descritivos, equivocadamente utilizados no discurso normativo) perde sentido. As afirmações que supostamente são entendidas como tendo um conteúdo metafísico acerca de entidades existentes em algum reino extra-material, portanto de segunda ordem e não substantivas, são, na verdade, contínuas às afirmações de primeira ordem. O mesmo acontece com a negação de tais afirmações. Nesta maneira de pensar, se eu afirmo “A escravidão é objetivamente injusta”, estou afirmando “A escravidão é injusta”. Por outro lado, se eu afirmo que “A escravidão não é objetivamente injusta”, o significado disto é que na minha opinião (de primeira ordem) não há razões que justifiquem a proibição da escravidão. O significado da minha proposição não ganha ou perde efetivamente nada com a expressão “objetivamente”, a não ser o tom enfático.

⁸⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 54/56.

Este ponto é de extrema relevância para a compreensão da teoria de Dworkin. Esta tese do autor fez com que alguns filósofos contemporâneos o associassem a uma concepção bastante influente na atualidade no âmbito da teoria da verdade⁸⁷: Alguns chamam de concepção deflacionária da verdade, outros de minimalista ou, ainda, quietista. O ponto central desta visão deflacionária sobre a verdade é de que expressões como verdade e objetividade não carregam qualquer conteúdo metafísico que justifique o tratamento dado até então a estas expressões ao longo da história da filosofia. Destaco, como exemplo introdutório, a afirmação de Frege, abaixo, considerada uma das primeiras defesas da teoria deflacionária da verdade ou de verdade como redundância:

*Truth is not a quality that corresponds with a particular kind of sense-impression. So it is sharply distinguished from the qualities which we denote by words 'red', 'bitter', 'lilac-smelling'. [...] 'I smell the scent of violets' has just the same content as the sentence 'it is true that I smell the scent violets'. So it seems, then, that nothing is added to the thought by my ascribing to it the property of truth.*⁸⁸

Sintetizando, segundo a teoria deflacionária da verdade, dizer “é verdade que *p*” é o mesmo que dizer “*p*”. A expressão “é verdade que”, nesse sentido, não agrega à proposição nenhuma substância diferente do que ocorreria se a expressão não estivesse presente. O quietismo, nesse sentido, caracteriza-se pela invalidação do questionamento teórico que situa a condição de possibilidade de proposições em argumentos de segunda ordem, sem perceber a redundância. Para Blackburn, “talvez tivéssemos pensado que havia uma escada ascendente, com reivindicações teóricas cada vez mais audazes a cada estágio. Mas a escada [...] é horizontal. Não leva a lugar algum. Não há nada de mais ou menos envolvido no último estágio do que no primeiro”⁸⁹. E prossegue:

A desconstrução é a meta do quietismo. Nesta opção, toda a tentativa de montar uma teoria está mal direcionada: envolve a tentativa de assumir um ponto de vista que ela não pode ter: uma ‘perspectiva oblíqua’ sobre a linguagem e o mundo: uma perspectiva que aparenta pisar fora de nossos verdadeiros compromentimentos e estimar a partir de algum posicionamento ‘neutro’ se elas estão se dando bem ou mal ao delinear o mundo. Argumentando que não há tal posicionamento, o quietista põe a sequência ‘*p*’ – ‘é verdade que *p*’ – ‘é realmente verdade que *p*’ – ‘há um fato da questão de que *p*’ – em marcha-ré.

⁸⁷ Ver, neste sentido, BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998. Além, de Blackburn, LANG, Gerald. **How far can you go with quietism?** Acesso em 24 de maio de 2015, em < <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/FilosofiaDerecho/4/dis/dis3.pdf>> e, também, FINKELSTEIN, David Michael. Wittgensteinian quietism. 2005. 191 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – University of Pittsburgh, Faculty of Arts and Sciences, Pittsburgh, 2005. Outros textos centrais a respeito serão referidos ao longo do presente trabalho.

⁸⁸ FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. (In) BLACKBURN, Simon, SIMMONS, Keih (eds.), Truth. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 84-105, p. 88.

⁸⁹ BLACKBURN, Simon. **Verdade: um guia para os perplexos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 110.

Cada área fica de pé por si própria e nenhum comentário de segunda ordem auxilia ou atrapalha. Os termos que demarcaram um conceito denso para o verdadeiro realista são na verdade insuficientes para nos mover da área original. Eles não nos levam ao comentário filosófico *sobre* a área, mas só nos mostram uma confiança confirmada *dentro* da área.⁹⁰

Em outro texto, Blackburn relaciona a negação da metaética por parte de Dworkin ao minimalismo sobre a verdade no seguinte sentido:

Dworkin holds the view that all the relevant questions are internal, first-order, moral questions. The terms with which what seem to be metaethical positions are laid out are not fitted to sustain theory: we have to be metaethical minimalists. All the relativist can be intending is a moral claim (as in the first section of this chapter), and all that any oponent can do is meet that with moral claims and arguments of his own what we do not have is a view *about* ethics. We only have views within ethics.

[...] how does minimalism enable anyone to dub themselves a cognitivist, or a realist, or a defender of objectivity and an oponente of relativism? The answer is, by taking the terms that might be used to frame metaethical debates on Ramsey's ladder: the ladder we met in Chapter 3, taking us from '*p*' to 'It is true that *p*' to 'It is really a fact... that it is true that *p*'. We saw that for the minimalist Ramsey's ladder is horizontal. From its top there is no different philosophical view than from the bottom, and the view in each case is just, *p*. In other words, if it is minimalism that justifies the ascent, then the ascent gets nowhere that is inaccessible to anyone of decent first-order ethical views. To say that an ethical view is true is just to reaffirm it, and so it is if we add the weighty words 'really', 'true', 'fact', and so on. To say that it is objectively true is to affirm that it is truth is an internal, first-order ethical position.⁹¹

Faz-se interessante esta breve introdução do assunto para que desde já seja possível estabelecer conexões entre esta primeira parte do trabalho e a segunda, onde um dos principais objetos de estudo será as teorias da verdade.

O que deve ficar claro nesta parte da releitura da teoria de Dworkin, pelo menos, é que, para o autor, se as expressões objetividade, verdade etc. não têm o conteúdo metafísico que os expressivistas afirmam que elas têm, a própria crítica expressivista ao emprego destas expressões deixa de ser uma questão de segunda ordem, neutra, para se tornar uma posição substantiva, de primeira ordem:

None of these paraphrases helps the would-be external skeptic, because he contradicts his skepticism if he denies any of them. He can remain both external and a skeptic only if he can find something else in my further claims, something that is not itself a moral claim and yet whose denial has skeptical implications. I shall call these the twin conditions of semantic independence and skeptical pertinence. He would fail the latter condition, for instance, if he said that I am assuming, in my further claims, that people all agree about the immorality of abortion. I am certainly not assuming that; but even if I were, pointing out my mistake would have no skeptical implications. That people disagree about abortion is not, in itself, an argument against my thesis that abortion is

⁹⁰ BLACKBURN, Simon. **Verdade: um guia para os perplexos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 194-195.

⁹¹ BLACKBURN, Simon. **Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 295/296.

in itself always wrong. You may have begun to suspect that the two requirements I described, of independence and pertinence, cannot both be satisfied. Any skeptical thesis that is pertinent cannot be external.⁹²

Resumindo, o argumento de Dworkin aqui é no sentido de que o cético externo deve provar que o significado da palavra “objetivamente”, por exemplo, utilizado na linguagem comum, não é o de ênfase, mas de fundamentação metafísica. Se ele não conseguir provar que alguém usa esta expressão em um sentido não meramente enfático e que é este tipo de atitude que ele critica, o seu ceticismo de segunda ordem se autodestrói, pois a negação de que a escravidão é objetivamente injusta é, ela mesma, uma posição de primeira ordem, moral. Por outro lado, se ele disser que sua crítica se refere àqueles pensamentos que fundamentam a moral em alguma entidade suprema ou propriedade não-natural, e que isso é um erro porque tais entidades e propriedades não existem, ainda assim estará emitindo um juízo interno à moral, ou seja, negando a tese de primeira ordem de que apenas deus ou *morons* são razões para a justiça ou injustiça de qualquer prática.

Dentro desta apertada revisão de alguns argumentos de Dworkin contra o ceticismo externo, já exploramos a crítica à teoria do erro, de Mackie, e o expressivismo enquanto conjunto que abrange tanto o emotivismo de Ayer quanto o prescritivismo de Hare, o qual é chamado por Dworkin de ceticismo de status, pelas razões acima expostas. Outra visão metaética considerada por Dworkin como uma forma de ceticismo externo de status é o conjunto de teorias que defendem o ceticismo em relação à moral a partir da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein ou, pelo menos, de uma determinada interpretação desta teoria.

Existe, primeiramente, uma visão bastante difundida na teoria moral e que é baseada nos jogos de linguagem no sentido de defender uma impossibilidade de crítica em relação a duas tradições culturais muito diferentes. De acordo com o que foi exposto nos comentários à teoria de R.M Hare, este tipo de abordagem parte da noção de “seguir regras” e afirma que, caso fosse possível justificar todas as regras de um modo de vida de maneira subsequente, chegaríamos em um ponto em que não haveria mais qualquer regra ou princípio justificador, de maneira que a decisão de ingressar ou não neste modo de vida só poderia ser arbitrária. Este ponto de vista é bastante difundido e tem correspondências claras com algumas posturas associadas à filosofia hermenêutica no âmbito da filosofia continental⁹³.

⁹² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 54/56.

⁹³ Esta associação é feita, por exemplo, por Habermas. Como afirma o autor, ao seu ver “a filosofia hermenêutica e a analítica formam tradições menos concorrentes do que complementares”. Em seguida, o autor esclarece de que modo as teorias de Heidegger e Wittgenstein podem ser compreendidas como complementares: “Para Heidegger, a pertinência de um predicado a um objeto, e também a verdade de uma proposição predicativa correspondente,

Esta ideia de que em um sistema de regras (princípios, normas)⁹⁴ que regulam o emprego da linguagem há uma estrutura hierárquica de maneira que em algum momento, quando chegarmos à última regra justificadora, não haverá mais regra senão o arbítrio, tem um pressuposto bastante distinto do que parte a teoria de Dworkin. Para o autor, não existe hierarquia, mas circularidade entre conceitos normativos. Isso traz importantes consequências, pois, onde os autores dos jogos de linguagem e da “tradição” hermenêutica, interpretada em um sentido relativista, que partilham a concepção de uma dimensão linguístico-estruturante que condiciona a práxis e, por esse motivo, acabam encurralados diante da incapacidade de validação desta dimensão, o que os força a assumir um certo nível, ao menos, de aleatoriedade ou relativismo, a teoria da circularidade se mantém estável uma vez que nesta perspectiva não há necessidade deste elemento condicionante externo invalidável, mas de certa forma auto-validação ou fundamentação. Este, entretanto, é outro assunto que, devido a sua densidade, deverá ser enfrentado posteriormente em um tópico específico.

Não obstante, a forma de ceticismo de status baseado nos jogos de linguagem que Dworkin expressamente enfrenta quando critica a metaética é mais simples do que esta acima referida, embora guarde bastante relação com a mesma. Trata-se da seguinte concepção:

concede that there is no such difference between the two speech acts as these occur in ordinary discourse; they agree that in ordinary speech someone would contradict himself if he declared that torture is always wrong but then added that what he had just said is not really true. But they insist on a difference between two enterprises or language games: ordinary speech and philosophical speech. (...) So in ordinary life a status skeptic may declare with undiminished enthusiasm that torture is wrong *and* that its wrongness is a matter of objective moral truth. Then in philosophical speech he may consistently declare that both those opinions are only projections of emotion on a morally inert universe.⁹⁵

são fenômenos derivados, que dependem da ‘possibilitação de verdade’ no sentido de uma prévia abertura do mundo como ‘acontecimento da verdade’ por meio da linguagem. Mas com isso se renuncia ao sentido universalista de verdade. Uma ‘verdade’ ontológica que se modifica com o modo da abertura ao mundo não aparece mais no singular como ‘a única e indivisível verdade’. A ‘abertura’ (*Entschlossenheit*) de certos tipos de objetos é, antes, decidida pelo fato transcendental de abertura linguística do mundo. Fato que não é verdadeiro nem falso, mas simplesmente ‘acontece’. [...] Wittgenstein, no entanto, chega, de maneira menos mistificadora, a um resultado semelhante. A virada pragmática da semântica da verdade para a teoria da compreensão fundada no uso – e da única língua universal representativa de fatos para muitas gramáticas de jogos de linguagem – não significa apenas uma bem-vinda descentralização da linguagem. Com sua abordagem descritiva do uso da linguagem factualmente estabelecido, Wittgenstein ao mesmo tempo nivela a dimensão cognitiva da linguagem. Tão logo as condições de verdade que se devem conhecer para poder utilizar corretamente proposições assertóricas sejam reconhecidas apenas na práxis *habitual* da linguagem, desaparece a diferença entre validade e valor social – aquilo a que estamos autorizados assimila-se àquilo a que meramente estamos acostumados. [...] Assim, como Heidegger, Wittgenstein conta com o pano de fundo de uma compreensão do mundo que, sem poder, ela mesma, ser verdadeira ou falsa, fixa de antemão os critérios para enunciados verdadeiros e falsos”. (Habermas, Jürgen. *Verdade e Justificação: Ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 64, 81/82.).

⁹⁴ Não estou, por óbvio, utilizando aqui a palavra regra, princípio ou norma no sentido jurídico.

⁹⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 52.

Para Dworkin, esta concepção metaética dos jogos de linguagem está contida nas seguintes afirmações de Richard Rorty, as quais serviram como paradigma para Dworkin tanto no texto *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It* quanto em *Justice for Hedgehogs*:

Given that it pays to talk about mountains, as it certainly does, one of the obvious truths about mountains is that they were here before we talked about them. If you do not believe that, you probably do not know how to play the usual language-games which employ the word 'mountain'. But the utility of those language games has nothing to do with the question of whether Reality as It Is In Itself, apart from the way it is handy for humans beings to describe it, has mountains in it.⁹⁶

A forma de pensar expressada por Rorty no trecho acima está muito mais difundida nas discussões sobre questões práticas do que pode parecer à primeira vista. No meio acadêmico das humanidades, muitos professores tentam conciliar suas posições acerca das injustiças perpetuadas pela era da técnica, pelo tardo-capitalismo, pela dominação falocêntrica, ou pelo que quer que seja, com posições filosóficas antimetafísicas ou antifundacionalistas, de maneira que consigam emitir discursos dramáticos sobre os diversos problemas geopolíticos sem que, contudo, soem filosófica ou intelectualmente autoritários. É possível que esta mesma impressão tenha levado Pascal Engel a fazer o seguinte comentário em diálogo com o próprio Richard Rorty, presente no livro “Para que serve a verdade? ”:

Sempre me espantei, quando era ouvinte de Michel Foucault no Collège de France, na década de 1970, de escutá-lo nos explicar que a noção de verdade era apenas um instrumento de poder e, sendo todo poder mau, a verdade não poderia deixar de ser a expressão de alguma vontade maligna, e depois disso encontrá-lo nas manifestações, atrás de cartazes que clamavam por ‘verdade e justiça’.

Por que os jornalistas, que se dizem tão ciosos das regras de sua profissão e do dever de não difundir falsas informações, são tão complacentes com pensadores que lhes explicam que verdade e racionalidade são palavras vazias? Mas haverá aí necessariamente incoerência ou cinismo? Talvez as pessoas desconfiem da verdade como ideal abstrato, como algo em cujo nome muitos poderes pretendem exercer sua influência, mas aspirem à verdade em sua vida cotidiana. Talvez elas não creiam no verdadeiro como valor intrínseco, como fim último, embora creiam nele como valor instrumental, a serviço de um outro fim, a felicidade ou a liberdade.⁹⁷

No âmbito do direito vemos isto acontecer de maneira mais explícita e rasteira. É o caso do juiz que, em uma decisão, após expor seus argumentos à exaustão a favor de determinada aplicação de uma norma, assume, por fim, que sua interpretação até então exposta é discricionária no sentido de que outro juiz poderia decidir de maneira diferente sem que, por isso, pudesse ser criticado a partir de critérios *objetivos*.

Como o próprio Dworkin afirma, para ele, as contradições que normalmente giram em torno do emprego das expressões “subjetivo” (na minha opinião pessoal) e objetivo (a

⁹⁶ RORTY, Richard. *Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions?* Citado por Dworkin, p. 60.

⁹⁷ ENGEL, Pascal. RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 12/13.

verdade dos fatos) são “bizarras”⁹⁸. E o emprego destas expressões realizado através do argumento dos jogos de linguagem, da maneira como se verifica no trecho de Rorty acima destacado, também partilha da mesma confusão. Para Rorty, no jogo de linguagem dos geólogos podemos afirmar que as montanhas fazem parte da realidade. Enquanto filósofos, no entanto, nada nos garante que as montanhas estão na Realidade. Trata-se, afinal, de jogos de linguagem distintos, com pressupostos e objetivos distintos.

Dworkin aceita que, quando estamos falando de literatura, por exemplo, a distinção usada por Rorty entre a realidade e a Realidade faz sentido. Por exemplo: nos seminários da disciplina de Literatura e Hermenêutica, ministrado pelo professor Carlos Baumgarten, eu e meus colegas debatemos em certo momento acerca do texto *Missa do Galo*, de Machado de Assis. No conto, os leitores são desafiados por Machado de Assis a interpretar, nas entrelinhas, o interesse afetivo ou mesmo sexual existente entre as duas personagens principais, Nogueira e Conceição, uma vez que em suas falas nada há de explícito a respeito, embora haja muitas sugestões entre os diálogos. Neste caso, depois de chegarmos a qualquer conclusão que fosse, poderíamos admitir que se há algum interesse entre as personagens do conto este interesse não é Real, pois Nogueira e Conceição nunca existiram de verdade. Esta distinção seria plenamente válida. Mas a distinção de Rorty no caso das montanhas não tem paralelo entre a comparação feita entre o juízo literário emitido por um intérprete a respeito da existência de algum sentimento entre as personagens do texto de Machado de Assis e o juízo de algum historiador acerca da inexistência destas pessoas na vida real:

Rorty's two-games metaphor can be redeemed only if we can dissolve the apparent contradiction about mountains in a parallel way: by offering a way to understand one or the other of the apparently contradictory claims that dissolves the conflict. But we can not do that. Rorty's distinction between the proposition about mountains that belongs to the geology game and the one that belongs to the Reality game fails to identify any difference through capitalization: the second proposition sports capital letters that the first lacks. But that device is not helpful. If we give the sentence 'Mountains are part of Reality as It Is In Itself' the meaning it would have if anyone actually said this then it means nothing different from 'Mountains exist, and would exist even if there were no people', and the contrast Rorty needs disappears. If, on the other hand, we assign some novel or special sense to that sentence – if we say, for example, that it means that mountains are a logically necessary feature of the universe – then this argument loses any critical force or philosophical bite because no one would or could think that mountains are logically necessary. That is in fact the same dilemma we explored in our discussion of speech-act skepticism.⁹⁹

Para Dworkin, o problema que contamina o argumento do cético externo em relação à moral a partir dos jogos de linguagem, assim como no caso do cético em relação à Existência

⁹⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 126.

⁹⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 61.

de montanhas, é que, como foi visto acima, para o autor o emprego ordinário de palavras como “verdade”, “objetividade”, “independentemente” etc. se dá no sentido de *ênfase*, e não de fundamentação. Relembrando, dizer “é verdade que *p*” ou “é objetivamente verdadeiro que *p*” é o mesmo que afirmar simplesmente “*p*”. Nesta perspectiva, nada na afirmação é acrescentado pela presença ou retirado pela ausência destas expressões.

Claro que se pode fazer a seguinte observação: imagine que ainda vivemos no Brasil durante o século 18. Neste caso, poderíamos afirmar que na nossa sociedade a escravidão não é injusta embora na *realidade* ela seja injusta. Ou, em outro exemplo, em um quadro social talvez ainda não tão distante, poderíamos afirmar que a homossexualidade seja considerada errada, embora, *de fato*, não haja nada de certo nem de errado com a homossexualidade. Ora, nas duas primeiras afirmações de cada exemplo há um juízo descritivo, sociológico, e não um juízo moral, normativo. Portanto, não existe uma verdadeira contradição entre as afirmações. Não obstante, ressalta-se, quem afirma que na *realidade* a escravidão seja injusta ou que *de fato* não haja nada de certo ou errado em ser homossexual não está fazendo um juízo metafísico, mas dando ênfase à sua discordância moral em relação aos fatos sociais. Portanto, este caso de crítica ao *status quo*, por assim dizer, é distinto do ceticismo dos jogos de linguagem criticado por Dworkin. A contradição apontada pelo autor é a que ocorre quando emitimos simultaneamente juízos do tipo “A escravidão é injusta” e “não é Verdade ou um Fato Objetivo que a escravidão seja injusta”. A contradição ocorre neste caso porque, a partir análise semântica de Dworkin a respeito do emprego destes advérbios, quem emite convictamente estas duas proposições está a admitir que “A escravidão é injusta” e que “A escravidão não é injusta”, ou seja, na linguagem lógica isso seria equivalente a “ $p \wedge \neg p$ ”.

A crítica de Dworkin ao ceticismo dos jogos de linguagem de Rorty é estendida pelo autor ao “quase-realismo” (*Quasi-Realism*) que tem como maior expoente o filósofo Simon Blackburn. Cito diretamente dois trechos de Blackburn que sintetizam o seu pensamento:

Projectivism is the philosophy of evaluation which says that evaluative properties are projections of our own sentiments (emotions, reactions, attitudes, commendations). Quasi-realism is the enterprise of explaining why our discourse has the shape it does, in particular by way of treating evaluative predicates like others, if projectivism is true. It thus seeks to explain, and justify, the realistic-seeming nature of our talk of evaluations – the way we think we can be wrong about them, that there is a truth to be found, and so on.¹⁰⁰

¹⁰⁰ BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 180.

De maneira muito sintética, a proposta de Blackburn é a de que nossa linguagem moral é uma projeção sobre o mundo, no mesmo sentido em que já foi exposto aqui quando abordei o expressivismo. Mesmo partindo desta visão bastante influenciada por David Hume a respeito da natureza da moral, Blackburn busca justificar como podemos falar de verdade ou objetividade nos nossos juízos morais cotidianos. Esta pretensão força o quase-realismo a assumir uma posição bastante próxima a de Rorty, ou seja, conceber um nível de discurso ordinário onde se pode falar de verdade ou de fatos morais, e outro nível de discurso especializado que, embora conviva com o primeiro, saiba que não se pode falar em Verdades ou em Fatos morais. Nesse sentido, a crítica de Dworkin acima exposta em relação ao ceticismo dos jogos de linguagem é autoaplicável em relação ao quase-realismo de Blackburn, sem que seja necessário eu estender a linha argumentativa aqui traçada.

Por fim, reconstruo alguns argumentos de Dworkin contra uma das teorias mais importantes do século vinte no âmbito da filosofia prática, qual seja, o construtivismo moral de John Rawls. Assim como Dworkin com sua “teoria dos princípios” é um dos autores mais lidos nas disciplinas de teoria do direito no Brasil, John Rawls com a sua “posição original” e o seu “véu da ignorância” tem sustentado muitos debates nas disciplinas de filosofia moral e política. Os dois autores não apenas têm a popularidade como algo em comum, mas, também, um grande número de leituras caricatas de suas teses. Ainda que nesta comparação, penso, o número de caricaturas sobre Dworkin tenha uma vantagem relativamente larga em relação a Rawls, é marcante a quantidade de textos sobre o segundo que criticam ou defendem suas teses sem a mínima contextualização do lugar de fala do autor, qual seja, a filosofia analítica anglo-americana¹⁰¹. Chamo a atenção para isto porque todas as controvérsias até aqui suscitadas sobre

¹⁰¹ Neste sentido, destaco que a própria expressão “construtivismo” denomina uma concepção filosófica bastante ampla que não é apenas limitada à ética ou moral, mas abrange também áreas como a metafísica e a ontologia, sendo hoje mais um entre tantos “ismos” na filosofia analítica, tais como realismo, antirrealismo, fundacionalismo etc. Veja-se, nesse sentido, de Onora O’Neil que faz referência curta e introdutória ao papel que o “construtivismo” representa no cenário filosófico: The metaphor of construction has had a wide use in twentieth-century theoretical and philosophical writing. On a minimal understanding, it is no more than the thought that certain entities are complex, that is, composed out of other more elementary entities. This thought may seem quite neutral about the sorts of things that are elementary and the sorts of things that may be composed out of them. In this very general sense, logical atomism, the procedure of the Tractatus, and Carnap’s Aufbau programme, in which complex statements are constructed from elementary statements of experience, are all forms of constructivism. So, too, are many antirealist views of science, theory, and society, which speak, for example, of the social construction of reality (of meaning, of science) or the construction of social identity or the construction of modern France out of more elementary components such as beliefs, attitudes, or interactions.

(...) Ethical constructivists share the antirealism of many other constructivist claims and positions. Unlike moral realists, they doubt or deny that there are distinctively moral facts or properties, whether natural or non-natural, which can be discovered or intuited and will provide foundations for ethics. (...) Constructivisms are distinctive among antirealist ethical positions, not only in claiming that ethical principles or claims may be seen as the constructions of human agents but in two further respects. They also claim that constructive ethical reasoning can be practical – it can establish practical prescriptions or recommendations which can be used to guide action – and

metaética constituem o pano de fundo sobre o qual John Rawls desenvolveu seus principais pensamentos. Embora sua teoria seja sempre, e com razão, associada a Kant, não deveria se negar que a releitura do construtivismo kantiano, interpretação da filosofia moral de Kant que, se não tem sua origem em Rawls ganhou popularidade graças a ele¹⁰², tem como objetivo a sugestão de uma alternativa às posturas metaéticas como o cognitivismo e emotivismo, por exemplo. É justamente esta postura metaética construtivista que é um dos principais alvos de crítica de Dworkin.

Em virtude do objetivo geral deste texto, não se faz necessário descrever detalhadamente o principal argumento de John Rawls, a respeito da posição original. Ele concebe um grupo de pessoas reunidas tendo em vista a constituição de um contrato social. Estas pessoas têm gostos, ambições e convicções comuns, embora temporariamente não saibam quais são suas personalidades individuais ou qual lugar ocupam na sociedade, e nestas circunstâncias devem formular o contrato. Em “*A Theory of Justice*”, Rawls pretende demonstrar que estas pessoas, sendo racionais e agindo de acordo com o seu auto-interesse, escolheriam os dois princípios de justiça propostos pelo autor, quais sejam: (I) “*each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others*” e (II) “*social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all*”¹⁰³.

Já em *Taking Rights Seriously*, Dworkin fez uma leitura crítica desta tese principal de Rawls. Na crítica, Dworkin chama atenção, primeiramente, para que o fato de que as pessoas na posição original concordariam com os dois princípios de justiça não seria um argumento por si suficiente para a sua validade normativa. Dworkin utiliza a seguinte analogia:

Suppose that you and I are playing poker and we find, in the middle of a hand, that the deck is one card short. You suggest that we throw the hand in, but I refuse because I know I am going to win and I want the Money in the pot. You might say that I would certainly have agreed to that procedure had the possibility of the deck being short been raised in advanced. But your point is not what I am somehow committed to throwing the hand in by an agreement I never made. Rather you use the device of a hypothetical agreement to make a point that might have been made without that device which is that the solution recommended is so obviously fair and sensible that only someone with

that it can justify those prescriptions or recommendations: objectivity in ethics is not illusory. Ethical constructivists reject not only those nonrealist positions which give up on the entire project of justification (e.g., emotivism) but also those which deploy severely restricted conceptions of justification which are too weak to support strong claims about objectivity in ethics (e.g., relativism, communitarianism, social constructionism applied in to ethical beliefs”. (O’NEIL, Onora. *Constructivism in Rawls and Kant*. (In:) FREEMAN, Samuel (Ed.). The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.347/348.).

¹⁰² RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁰³ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971, p. 52/53.

an immediate contrary interest could disagree. Your main argument is that your solution is fair and sensible, and the fact that I would have chosen it myself adds nothing of substance to that argument. If I am able to meet the main argument nothing remains, rising out of your claim that I would have agreed, to be answered or excused.¹⁰⁴

No ensaio onde está localizado este trecho, chamado *Justice and Rights*, Dworkin faz uma análise bastante extensa e aprofundada das ideias de Rawls e que, não obstante, ajudam a compreender melhor o próprio Dworkin e a influência rawlseana em sua obra. A relação entre as teorias de ambos os autores necessitaria de um trabalho próprio com o devido aprofundamento. Destaco, todavia, o principal argumento interpretativo de Dworkin em relação a Rawls neste texto referido: utilizando em linhas gerais do mesmo raciocínio do exemplo do jogo de pôquer, Dworkin interpreta a teoria da justiça de Rawls como dependente de uma concepção moral de igual consideração e respeito, a qual seria pressuposto e objetivo final dos participantes na posição original. Embora Dworkin faça a devida distinção no sentido de que a teoria de Rawls estaria amparada por um modelo metaético “constutivo” e não “natural”, sendo o emprego de “natural” aqui utilizado como relacionado a algum tipo de substância extranatural, ou *morons*, o autor entende que Rawls pressupõe direitos que são naturais, ou, nos termos até agora analisados, objetivos (não metafísicos):

It seems fair to assume, then, that the deep theory behind the original position must be a right-based theory of some sort. There is another way top up the point, which I have avoided until now. It must be a theory that is based on the concepts of rights that are *natural*, in the sense that they are not product of any legislation, or convention, or hypothetical contract. I have avoided that frase because it has, for many people, disqualifying metaphysical associations. They think that natural rights are supposed to be spectral attributes worn by primitive men like amulets, which they carry into civilization to Ward tyranny.

[...] Plainly, any right-based theory must presume rights that are not simply the product of deliberate legislation or explicit social custom. On the constructive model, the assumption that rights are in this sense natural is simply one assumption to be made and examined for its power to unite and explain our political convictions, one basic programmatic decision to submit to this test of coherence and experience.¹⁰⁵

Em artigo intitulado “*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*”, Rawls comenta em nota a interpretação de sua teoria realizada por Dworkin, no sentido de negá-la:

This question is raised by Ronald Dworkin in the first part of his very illuminating, and to me highly instructive, essay ‘Justice and Rights’ (1973), reprinted in *Taking Rights Seriously*. (...) He thinks that this natural right lies as the basis of justice as fairness and that the original position serves as a device for testing which principles of justice this right requires. This is an ingenious suggestion, but I have not followed it in the text. (...) I think of justice as fairness as working up into idealized conceptions certain fundamental intuitive ideas such as those of the person as free and equal, of a well-ordered society, and of the public role of a conception of political justice, and as connecting these fundamental intuitive ideas with the even more fundamental and

¹⁰⁴ DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 151.

¹⁰⁵ DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 177.

comprehensive intuitive idea of society as a fair system of cooperation over time from one generation to the next.

Apesar da crítica de Rawls, Dworkin contra-argumenta no sentido de que “*Rawls’s triple emphasis on intuition in this sentence suggests that though he disagreed with my suggested basic principles of justice, he agreed that the original position rested on assumed moral truths, albeit a different and more complex set than I had suggested*”¹⁰⁶. Na mesma passagem, Dworkin faz referência a outro texto de Rawls, onde este afirma que “*Put another way, first principles of justice must issue from a conception of person through a suitable representation of that conception as illustrated by the procedures of construction in justice as fairness*”¹⁰⁷. Em relação a esta afirmação de Rawls, Dworkin conclui que “*We might suppose that a particular conception of the person would fill this role because it is correct*”¹⁰⁸.

Em que pese a insistência de Dworkin em afirmar a existência de um direito natural ou, em outras palavras, um valor objetivo a partir do qual a teoria da posição original seria erigida, a leitura regular e defendida pelo próprio Rawls a respeito da posição original, do consenso sobreposto (*overlapping consensus*) e, em sentido mais geral, do construtivismo moral é a de que se trata de um instrumento através do qual cidadãos com visões éticas e morais distintas e muitas vezes conflitantes endossam princípios políticos comuns entre si, ainda que restritos, de maneira que haja aceitação universal e a formação de uma sociedade bem ordenada:

the original position models the common convictions into a suitable device of representation that allow us to construct principles of justice like the two principles I described. You and I, here and now, must accept those principles provided we accept the ambition to live together in a peace and dignity.¹⁰⁹

Esta segunda maneira de interpretar a teoria da justiça de Rawls soa bastante neutra, pois não pressupõe, pelo menos não à primeira vista, qualquer posição metaética “fundacionalista” ou, por outro lado, relativista. Justamente porque os princípios de justiça são construídos, eles não dependem da negação nem da afirmação de fatos morais:

But in addition, the idea of approximating to moral truth has no place in a constructivist doctrine: the parties in the original position do not recognize any principles of justice as true or correct and so as antecedently given; their aim is simply to select the conception most rational for them, given their circumstances.¹¹⁰

¹⁰⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 64.

¹⁰⁷ RAWLS, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. (In:) RAWLS, John. *Collected Papers* (ED. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 346.

¹⁰⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 64.

¹⁰⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 65.

¹¹⁰ RAWLS, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. (In:) RAWLS, John. *Collected Papers* (ED. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 350.

Como afirma Dworkin, “*so we might understand constructivism, at least as Rawls understood it, not as itself providing a skeptical argument but rather as showing that moral truth need play no part in defending an attractive and detailed theory of political justice*”¹¹¹. Para Dworkin, no entanto, esta “marginalização” do problema da verdade moral não pode ser bem-sucedida. Um indício disso é que, na medida em que a obra de Rawls foi se desenvolvendo, este colocou grande ênfase na história e nas tradições políticas de Estados particulares. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem: “*Those who reject constitutional democracy (...) will of course reject the very idea of public reason*”¹¹². Onora O’Neil comenta que “*in fact it is not only those who reject democracy but those who are not citizens of constitutional democracies for whom Rawlsian public reason is inaccessible*”¹¹³. No âmbito da tradição política democrática, especificamente a tradição liberal pós-iluminista americana e europeia, Rawls buscou encontrar princípios compartilhados a partir da ideia de equilíbrio reflexivo. No entanto, este consenso não poderia ser encontrado com um método sociológico, ou seja, puramente descritivo. No caso das sociedades democráticas e plurais das quais falava Rawls, a discrepância entre as convicções de grupos e indivíduos é muitas vezes irreconciliável: “*Americans believe that it is more important to establish a state reflecting and nourishing their personal religious convictions than to create one that people with a different religion, or none at all, could comfortably embrace*”. Em outro momento, pergunta Dworkin: “*What set of views about the character of free and equal persons could generate either of the point of the two principles of justice and yet be adopted at a Tea Party convention?*”¹¹⁴

Para Dworkin, o consenso sobreposto apenas poderia ser buscado através da prática interpretativa: “*He hoped to identify conceptions and ideals that provide the best account and justification of the liberal tradition of law and political practice*”¹¹⁵. Ou seja, uma vez que a *melhor* narrativa da comunidade política implícita na ideia de consenso sobreposto exige, por si, um critério valorativo, o projeto de Rawls baseado na ausência de pressupostos morais de primeira ordem estaria viciado na origem:

If you ask the present justices of the United States Supreme Court to describe the principles embedded in American constitutional history, you will receive nine different answers. The point is not that any interpretive account must be idealized. Of course it must. It is rather that without a background moral theory we take to be true

¹¹¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 65.

¹¹² RAWLS, John. *The Idea of Public Reason Revisited*. (In:) RAWLS, John. *Collected Papers* (ED. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 574.

¹¹³ O’NEIL, Onora. *Constructivism in Rawls and Kant*. (In:) FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 363/364.

¹¹⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 66.

¹¹⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 66.

we can have no idea which idealization to choose. A constructivist strategy can indeed be used to argue for a kind of skepticism – the thesis that any acceptable theory of justice must be drawn from a plausible interpretation of the traditions of the community for which it is designed, for instance. That would rule out any claim to a transcendental theory like utilitarianism that is supposed to hold everywhere and for all time. But this would itself rest on controversial moral theories and so would be an example of internal, not external, skepticism. Rawl’s constructivist Project, at least he sometimes conceived it, is impossible.¹¹⁶

Temo que, devido à riqueza do assunto, eu me afaste, ainda que brevemente, do objetivo deste capítulo que é expor a crítica de Dworkin ao pensamento metaético. De qualquer maneira, é interessante notar os parricídios cometidos por Dworkin contra seus principais mentores intelectuais¹¹⁷. Em primeiro lugar, destaca-se H.L.A. Hart, com o qual Dworkin travou uma das maiores disputas teóricas no âmbito da teoria do direito na segunda metade do século XX. Outra figura influente na concepção acerca do papel político dos juízes em um regime democrático foi Learned Hand, juiz para o qual Dworkin prestou assessoria quando jovem e que tinha profundas críticas à revisão judicial da legislação, considerando-a antidemocrática. Toda a ênfase que Dworkin deu em seus textos à importância da jurisdição constitucional, pelo menos em sua cultura política, em “questões de princípio”, demonstra o quão a sua posição destoa da de seu ex-chefe¹¹⁸.

Para Arthur Ripstein, “*The third influence that Dworkin has acknowledged is the great philosopher John Rawls*”¹¹⁹. De fato, as ideias de Rawls estão bastante presentes nos textos de Dworkin. Elas se estendem desde o âmbito da filosofia moral e política aos problemas metodológicos. Em relação à filosofia moral, Dworkin, como relatado acima, tentou expressamente compatibilizar os dois princípios de justiça e a posição original, de Rawls, com a sua própria concepção de igual consideração e respeito, princípio legitimador de qualquer Estado na visão do autor. Por outro lado, a rejeição de doutrinas morais “abrangentes” da parte de Rawls foi contestada por Dworkin, que a partir de um momento de sua obra passou a defender a continuidade entre concepções éticas (bem) e morais (justo), ou seja, a

¹¹⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 66.

¹¹⁷ Esta ideia foi inspirada nos comentários de Ronaldo Porto Macedo Junior: Neste livro procurei também mostrar que, se o “ovo da serpente” na teoria do direito foi inaugurado por Hart, Dworkin terminará por radicalizar algumas das ideias centrais daquele e dirigir o veneno da jovem serpente contra o próprio filósofo inglês. O “parricídio filosófico”, tão comum na história da filosofia, ganhará mais um episódio numa tradição que remonta a Sócrates, Platão, Aristóteles e tantos outros. (MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 280.).

¹¹⁸ Veja-se, nesse sentido, DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985. Especialmente o capítulo intitulado “*The Forum of Principle*”.

¹¹⁹ RIPSTEIN, Arthur. *Introduction: Anti-Archimedeanism*. (In:) RIPSTEIN, Arthur (Org.). Ronald Dworkin: Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge University Press, 2007, p. 04.

impossibilidade de uma “razão pública” defendida por Rawls¹²⁰. No âmbito metodológico, verifica-se um campo de estudo ainda a ser aprofundado, tanto por mim quanto, creio, pelos estudiosos destes dois autores. Novamente, apenas menciono a título indicativo o texto *Justice and Rights*, presente em *Taking Rights Seriously*, onde é possível intuir algumas semelhanças entre o modelo metodológico “construtivo” o qual, na interpretação de Dworkin, sustentaria a ideia de equilíbrio reflexivo de Rawls e a tese da interpretação construtiva desenvolvida principalmente em *Law’s Empire*¹²¹. Arthur Ripstein tem a mesma visão. Nesse sentido, o autor comenta:

In an early article, and again, at more length in *A Theory of Justice*, John Rawls introduced the idea of what he called ‘reflective equilibrium’ as an account of the nature of moral justification. [...] Dworkin’s approach to justification is continuous with the Rawlsian account, but it is more ambitious in two ways. First, on Rawls’s own deployment of it, reflective equilibrium began as a general account of the decision procedure for ethics, but in his later work, Rawls argued that a narrower reflective equilibrium, confined to questions about the legitimate use of coercion, was the appropriate object of justification in political philosophy. Dworkin argues that a careful interpretation of ordinary practices of moral argument reveals a much greater

¹²⁰ Para melhor esclarecimento do tema, ver o debate entre o filósofo alemão Rainer Forst e Dworkin, disponível no Youtube: < <https://www.youtube.com/watch?v=E8yIT5xDpXU> >. O ponto acenado por mim e que seria tema de trabalho próprio diz respeito àquilo que ampara as distinções feitas entre Aristóteles e Kant, ou seja, entre teorias teleológicas, baseadas em uma concepção de bem ou realização pessoal, e teorias deontológicas, as quais defendem juízos categóricos e universais que são relativamente independentes às concepções particulares ou mesmo gerais de vida boa ou felicidade. Há um marco bastante claro na obra de Dworkin a respeito do assunto, sendo que em textos como *Liberalism*, que integra o volume *A Matter of Principle*, o autor defendeu a tese deontológica, em comunhão com John Rawls. Em textos posteriores, no entanto, Dworkin relativizou sua posição, apresentando o que Rainer Forst chama de liberalismo ético: “Como já apresentamos, Dworkin defende a concepção de um direito moralmente fundamentado de todos os cidadãos merecerem igual consideração e respeito e (com esse fundamento) um princípio de ‘igualdade de recursos’. Introduz o primeiro princípio como um direito natural que deve ser institucionalizado numa comunidade política; o segundo, o da justiça distributiva, é introduzido como uma exigência por igualdade de oportunidades entre os cidadãos para poderem se autorrealizar, isto é, sem serem prejudicados por diferenças provenientes de um ponto de partida ruim, como o nascimento, o acaso ou determinadas desvantagens no que se refere às capacidades individuais – portanto, daquelas contingências que Rawls exclui por meio do ‘véu da ignorância’ que define situação inicial equitativa. Em seu ensaio ‘Liberalismo’, Dworkin defende sua concepção do igual tratamento como uma concepção deontológica que está fundamentada no princípio fundamental da igualdade das pessoas como pessoas e, como tal, é neutro frente às concepções éticas do bem: seus princípios são princípios morais, que estão acima dos valores éticos e vinculam universalmente; não se apoiam em conceitos do bem éticos nem privilegiam determinadas formas de vida éticas. Contudo, em contraste com essa teoria, em suas ‘Tanner Lectures’ sobre os fundamentos desses conceitos liberais de igualdade, Dworkin procura encontrar os ‘fundamentos éticos para o liberalismo’, isto é, mostrar que os princípios liberais podem ser vinculados com uma ‘simpática’ teoria da vida boa. É importante observar que Dworkin não modifica o conteúdo dos princípios que defende, mas simplesmente procura desenvolver uma concepção ética que seja compatível com eles e possa esclarecer quais razões as pessoas podem ter por defendê-los. Certamente o autor não quer entender essa questão como referida às ‘motivações’ (portanto, aos motivos empíricos) que podem levar as pessoas à aceitação dos princípios normativos do respeito igual. Nesse contexto, entretanto, o significado de ‘fundamentos’ permanece confuso: o conceito de vida boa, sugerido por Dworkin, é a justificação normativa (teleológica) fundamental e a única possível dos princípios liberais ou apenas complementa uma outra justificação deontológica? Onde se fundamenta a validade desses princípios?”. (FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 76/77.

¹²¹ Rawls comenta em uma nota de *Political Liberalism* que Dworkin “was the first to suggest that justice as fairness is a constructivist, but he understood it differently than I do here” (RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 91.).

continuity between personal and public morality. That continuity does not require that every person organize his or her life around impartiality or the achievement of justice, but it does require that public arguments resound with the convictions of ordinary citizens about what is valuable in their lives. As a result, 'public reason' cannot be sequestered from comprehensive views about value, even if the best public arguments turn out to demand that the state remain neutral in many particular disputes. Second, Dworkin broadens the idea of reflective equilibrium to a more general account of *interpretation*, which is concerned with explaining how our judgements about various domains of value can be correct. To understand the meaning of a work of art is to engage in an interpretive exercise that seeks to account for the work's artistic features in terms of a view of its value. To interpret a statute is to explain the meaning of its clauses in terms of an account of the values underlying the legal system in general. Moral justification is yet another special case of this interpretive exercise.¹²²

Como eu já comentei, existem muitos lugares comuns entre as teorias de Rawls e Dworkin, sendo que o primeiro foi evidentemente influente na teoria do segundo. O próprio Dworkin, seu livro *Justice in Robes*, afirma, em homenagem a Rawls, o seguinte:

Some of you will have noticed a certain congruence between the positions in legal theory I say Rawls's arguments support and those I have myself tried to defend, and you may think this no accident. So I offer you a confession, but with no apology. The work of philosophical icons is rich enough to allow appropriation through interpretation. Each of us has his or her own Immanuel Kant, and from now on we will struggle, each of us, for the benediction of John Rawls. And with very good reason. After all the books, all the footnotes, all the wonderful discussions, we are only just beginning to grasp how much we have to learn from that man.¹²³

Espero não ter me afastado muito do caminho até aqui traçado, qual seja, apresentar a crítica de Dworkin a algumas teorias metaéticas influentes como as que foram apresentadas na primeira parte do trabalho e as demais incorporadas no percurso, de acordo com a conveniência, tendo em vista a melhor exposição da crítica dworkiniana ao pensamento metaético como um todo.

Neste sentido, tentei apresentar da maneira mais sintética e aprofundada possível as críticas de Dworkin às teses metaéticas de autores como Ayer, Hare, Mackie, Rorty e Rawls, entre outros. De acordo com o que já havia sido dito no início deste capítulo, mas, principalmente após esta revisão dos argumentos de Dworkin contra os referidos autores, espero ter facilitado a compreensão do projeto ambicioso de Dworkin que consiste não apenas em propor uma teoria metaética negando outras concorrentes, mas, justamente negar a própria possibilidade de pensamento metaético.

Ressalto, portanto, que para Dworkin todos estes autores aqui trabalhados, quando afirmam ou negam a possibilidade de proposições morais verdadeiras, acabam por assumir em

¹²² RIPSTEIN, Arthur. *Introduction: Anti-Archimedeanism*. (In:) RIPSTEIN, Arthur (Org.). Ronald Dworkin: Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge University Press, 2007, p. 08.

¹²³ DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 261.

sua teoria *sobre* a moral premissas que são elas próprias morais. O segundo ponto a ser destacado é que esta impossibilidade de fuga do campo moral quando se pretende falar sobre a moral não é, para Dworkin, algo a ser lamentado. É simplesmente a forma como a racionalidade prática se dá:

It is true that we cannot justify a moral judgement (as distinct from explaining why someone believes that judgement) without relying on further moral convictions or assumptions. But that fact follows simply from the content of a moral judgement – what it claims – and the suggestion that we are therefore in some way trapped within the realm of value, as if it would be wonderful though impossible to escape, is as foolish as saying that we cannot escape from the realm of the descriptive when we describe the chemistry of combustion.¹²⁴

Até agora apresentei apenas as críticas de Dworkin ao ceticismo arquimediano, ou seja, ao ceticismo derivado do pensamento metaético. Nada foi dito a respeito do ceticismo interno, ou seja, o ceticismo que assumidamente parte de premissas morais genéricas para negar premissas morais específicas. Este tipo de ceticismo, no entanto, não será aqui objeto de grande preocupação, pois ele não nega a ideia de Dworkin, que aqui pretendo tornar clara, de que a verdade ou falsidade, objetividade ou subjetividade moral é um problema propriamente moral¹²⁵.

Além disso, nada se falou a respeito das consequências da ideia de que o pensamento moral diz respeito apenas a si mesmo. Por exemplo, se assumirmos como correta esta tese de Dworkin, isso quer dizer que a (im)possibilidade de verdade de afirmações morais só pode ser justificada através de outras afirmações morais. Mas isso, para muitos, não diria muita coisa. Afinal, se o único meio de se afirmar ou negar a verdade moral é através de argumentos morais, como se pode validar/justificar estes argumentos utilizados para a defesa da primeira afirmação? Se entendo Dworkin neste ponto, ele diria o seguinte: para justificar afirmações morais só podemos utilizar outras afirmações morais as quais, por seu turno, só poderão ser validadas/justificadas por outras afirmações morais, e assim por diante. Essa concepção, embora logicamente válida de acordo com a lei de Hume, seria, no mínimo,

¹²⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 67.

¹²⁵ Como afirma Stephen Guest, “If neither Picasso nor Beethoven was a greater artist than the other then that means that comparisons (of that sort) between them are indeterminate. But that is quite different from saying: I am uncertain whether Picasso or Beethoven is greater, therefore we cannot assign a truth value to any statement that claims one to be better than the other. Claims that a matter is indeterminate require something more than a report of a psychological state (whether a state of uncertainty in me or a state of uncertainty arising from the fact that two or more people have different views) and, it turns out, the argument has to be one of the same order, and as demanding, as an argument for saying that a particular value claim is determinate. In other words, there is again no Archimedean point from which value judgments, determinate or indeterminate, can be assessed for their truth. (GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Stanford: Stanford University Press, 2013, p. 142).

desestimulante, pois nem mesmo o juiz Hércules, com toda a sua sagacidade, teria paciência para justificar suas afirmações *ad aeternum*.

Na próxima parte, pretendo desenvolver este problema mais detalhadamente ao analisar os textos do próprio Dworkin e indicar alguns pressupostos teóricos desta ideia os quais, no entanto, serão propriamente abordados em um capítulo autônomo. Como já era de se suspeitar, o método a se aplicar no raciocínio moral, para Dworkin, só pode ser fundamentado moralmente. Neste sentido, a validade de nossos argumentos morais, para o autor, pode ser medida através do conceito de responsabilidade. O significado do conceito de responsabilidade, bem como a verificação de se nossos argumentos morais atendem a este conceito, depende, portanto, de mais argumentos morais. Antes que as coisas fiquem ainda mais confusas, passo enfim à análise mais detalhada do tema.

1.3. Responsabilidade e verdade moral

Vimos que Dworkin pretende negar a possibilidade do pensamento metaético. Embora nenhum pensamento possa ser considerado inválido simplesmente por ser desafiador ou até mesmo inusitado, como afirma Blackburn, “*It is a much stronger thing to say that there is no such thing as metaethical thought at all*”¹²⁶. Proponho, no entanto, supor que os argumentos acima expostos sejam todos corretos e que se assuma, com Dworkin, que a metaética repousa sobre o erro de pressupor que se possa fazer juízos acerca do campo moral sem a utilização de premissas morais. A partir desta assunção, parto para a parte positiva da tese de Dworkin, acerca de como nosso pensamento moral deve ser (moralmente) guiado.

Um ponto a ser ressaltado é o seguinte: acima vimos que Dworkin procede um esvaziamento metafísico e semântico de expressões como “objetividade” e “verdade”. Ou seja, principalmente a partir do texto *Objectivity and Truth: You’d Better Believe It*, Dworkin explicita a ideia de que afirmar “A escravidão é objetivamente injusta” ou “É verdade que a escravidão é injusta” é simplesmente o mesmo que afirmar que “A escravidão é injusta”. Esta atribuição de redundância significativa a tais expressões é, em grande parte, o que permite a Dworkin prosseguir com a “destruição” da metaética.

Como já foi dito, após o referido artigo e também o livro *Justice for hedgehogs*, Dworkin vem sendo associado ao que alguns filósofos chamam de minimalismo sobre a verdade ou teoria deflacionária da verdade e, ainda, quietismo. Um dos filósofos considerados

¹²⁶ BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 295.

percursores deste tipo de teoria de verdade como redundância é o filósofo Frank Plumpton Ramsay. Veja-se o seguinte trecho:

But before we proceed further with the analysis of judgement, it is necessary to say something about truth and falsehood, in order to show that there is really no separate problem of truth but merely a linguistic muddle. Truth and falsity are ascribed primarily to propositions. The proposition to which they are ascribed may be either explicitly given or described. Suppose first that it is explicitly given; then it is evident that 'It is true that Caesar was murdered' means no more than that Caesar was murdered, and 'It is false that Caesar was murdered' means that Caesar was not murdered. They are phrases which we sometimes use for emphasis or for stylistic reasons, or to indicate the position occupied by the statement in our argument.¹²⁷

Podemos perceber que aquilo que anteriormente foi dito a partir de Dworkin no sentido de que as expressões supostamente metafísicas de objetividade ou verdade que acompanham os juízos morais são, na verdade, apenas instrumentos de ênfase, segue a mesma linha do que afirma Ramsey no trecho destacado acima. Feitas estas reiterações, vejamos a associação que Blackburn faz entre a postura de Dworkin e esta concepção redundante, minimalista ou deflacionária sobre a verdade:

Dworkin holds the view that all the relevant questions are internal, first-order, moral questions. The terms with which what seem to be metaethical positions are laid out not fitted to sustain theory: we have to be metaethical minimalists. All the relativist can be intending is a moral claim (...), and all that any opponent can do is meet that with moral claims and arguments of his own. What we do not have is a view *about* ethics. We only have views *within* ethics. (...) The answer is, by talking all the terms that might be used to frame metaethical debates onto Ramsey's ladder: (...) taking us from '*p*' to 'It is true that *p*', to 'It is really a fact... that it is true that *p*'. We saw that for the minimalist Ramsey's ladder is horizontal. From its top there is no different philosophical view than from the bottom, and the view in each is just *p*. In other words, if it is minimalism that justifies the ascent, then the ascent gets nowhere that is inaccessible to anyone of decent first-order ethical views. To say that an ethical view is true is just to reaffirm it, and so it is if we add the weighty words 'really', 'true', 'fact', and so on. To say that it is objectively true is to affirm that its truth does not vary with what happen to think about it, and once more this is an internal, first-order ethical ethical position.¹²⁸

A leitura de Blackburn sobre a proposta de Dworkin não foge muito do que até aqui se delineou como uma possibilidade acerca do estatuto teórico assumido pelo autor. Ressalto, no entanto, que a classificação de Dworkin como um minimalista, quietista ou deflacionário acerca da verdade ainda deverá ser confirmada, ou não, quando eu explorar um pouco as diferentes teorias da verdade que podem ser atribuídas a obra do autor como um todo. Além da revisão muito perspicaz e atual realizada por Blackburn acerca das teses de Dworkin, o que

¹²⁷ RAMSEY, F.P. *On Facts and Propositions*. (In:) BLACKBURN, Simon, SIMMONS, Keih (eds.), Truth. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 106-107, p. 106.

¹²⁸ BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 295/296.

importa destacar são as críticas tecidas pelo mesmo logo em seguida em seu texto a respeito do ensaio *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*. Veja-se:

Dworkin called his main recent work on this area 'Objectivity and Truth: You'd Better Believe It'. But what is it that we are supposed to believe? The proposition that there is objective truth in ethics, once the minimalism is in place, can only serve as a summary for one of the lists we met in chapter 3. It becomes a long disjunction of claims like 'Slavery is wrong: you'd better believe it, or slavery is permissible, you'd better believe it, or genocide is bad, you had better believe it, or genocide is good, you'd better believe it, or...'. The list would be given like other minimalist lists, in accordance with some principle for constructing possible objects of moral approbation or disapprobation. This is, of course, a list to which all can assent, since 'you'd better believe it' element must be construed, in accordance with minimalism, simply as repetition or exhortation. Reverting to the older American tradition of a Longfellow or Whitman, Dworkin could equally have called his paper, 'Don't be worried!' or 'Affirm yourself!'.¹²⁹

Levando-se em conta tudo o que até aqui se expôs sobre as ideias de Dworkin a respeito da independência da moral em relação a critérios externos de validação ou sobre a associação preliminar realizada entre o que eu chamei de esvaziamento semântico ou metafísico dos conceitos de objetividade e verdade e a teoria minimalista ou deflacionária da verdade, as críticas de Blackburn poderiam ser avassaladoras. Ainda mais se as mesmas forem apresentadas logo após a leitura do artigo de Dworkin *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, a partir do qual elas expressamente são feitas. Nesse texto, Dworkin realmente parece ter como objetivo preponderante argumentos negativos em relação à metaética, deixando praticamente de lado qualquer abordagem positiva acerca da justificação de proposições morais. É bastante provável que o leitor do artigo, após concluí-lo, se questione: “sim, os conceitos de “verdade”, “objetividade” etc. são redundantes e não possuem qualquer conotação metafísica no seu emprego moral, assim como esta é autossuficiente de maneira que só se pode negá-la através dela mesma. E agora? Como eu convenço meus adversários de que, por exemplo, o aborto é errado em qualquer circunstância? Basta eu repetir reiteradamente ‘O aborto é imoral’? É bem provável que não, afinal, eles apenas responderiam que ‘Não há nada de imoral com o aborto’, de maneira que esta circunstância não seria sequer um debate, pois não haveria possibilidade de consenso quanto mais de demonstração ou convencimento de uma parte a outra de que sua convicção é a correta”. Em outras palavras, como podemos *saber* que nossas convicções morais são verdadeiras? Se Dworkin defende que as proposições morais são aptas à verdade (*truth apt*s), ou seja, portadoras de verdade ou falsidade (*truth bearers*), deve haver algo que as torna verdadeiras (*truth maker*). A noção de *truth-maker* é geralmente empregada em um sentido

¹²⁹ BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 296.

causal, ou seja, dizendo de maneira bastante simples, o *truth maker* da afirmação “está chovendo” é o fato de que está chovendo. No entanto, se Dworkin nega qualquer relação causal ou correspondencial no que tange às proposições morais – *morons* provavelmente não existem e, mesmo que existissem, seriam inúteis em virtude da Lei de Hume – podemos ainda falar de algo que torne este tipo de proposição verdadeira, um *truth maker*? Se não, se não *existe* nada que *torne* nossas proposições morais verdadeiras, como elas podem, ainda assim, ser verdadeiras? Em outras palavras, as proposições morais são verdadeiras em relação a que?

A crítica de Blackburn parece um tanto quanto precipitada, afinal, se a metodologia de Dworkin fosse restrita a apenas esta afirmação acerca da redundância dos conceitos de objetividade e verdade, sem nenhuma resposta acerca de como justificar as proposições morais, o autor não poderia ter desenvolvido argumentações tão contundentes acerca de diversos temas controversos ao longo de cada uma de suas obras. A seguir, exporei o método de justificação moral apresentado por Dworkin em *Justice for Hedgehogs*. Como já se deve ter percebido, este livro é a base até então utilizada no presente trabalho. Isso se deve ao fato de que nesta obra Dworkin explicita de maneira mais extensa e objetiva o seu pensamento acerca destes temas. No entanto, de acordo com a minha interpretação da obra do autor, e como pretendo demonstrar na medida em que for conveniente, Dworkin não alterou muito a sua forma de conceber os problemas mais basilares sobre a racionalidade prática que são aqui abordados. No que tange ao raciocínio moral, o autor defende no referido livro que o melhor critério de validade de argumentação moral é o critério de responsabilidade. Como veremos adiante, o conceito de responsabilidade está umbilicalmente ligado ao conceito de integridade, o qual, embora tenha mais notoriedade na tese do direito como integridade apresentada em *Law's Empire*, perpassa todas as soluções de questões éticas, morais, políticas e até mesmo estéticas apresentadas pelo autor¹³⁰.

Dworkin afirma introdutoriamente que

we can best approach the crucial question of how to think about moral issues – the question of moral epistemology – by studying the ordinary concept of moral responsibility. (...) I argue that the nerve of responsibility is integrity and that the epistemology of a morally responsible person is interpretive.¹³¹

O que significa o conceito de responsabilidade, como ele deve atuar no raciocínio moral, de que maneira ele está ligado ao conceito de integridade, como estes conceitos podem

¹³⁰ Ver, nesse sentido, DWORKIN, Ronald. *Religion without god*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

¹³¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 101.

ser considerados interpretativos e, em último lugar, como tudo isso se relaciona com a noção de verdade moral na visão do autor, é o que apresentarei a seguir.

Dworkin resume o que até aqui se expôs e inicia seu argumento propositivo em relação à argumentação moral da seguinte maneira:

These are important conclusions; we have established, I think, that the ordinary view makes sense and that external critics of that view do not. But nothing more. Our limited conclusion will come as no surprise to nonphilosophers. What worries them is not whether moral claims can be true but which moral claims are true; not whether we can, but whether we do, have good reason to think as we do. Many people and some philosophers who press that question hope to find a litmus stick: a test for good moral argument that does not beg the question it tries to answer by already presupposing some controversial moral theory. If the argument of this book so far is sound, that is not a reasonable hope. Our moral epistemology – our account of good reasoning about moral matters – must be an integrated rather than an Archimedian epistemology, and it must therefore be itself a substantive, first-order moral theory.¹³²

Não obstante esta citação conter uma grande síntese das teses que estou analisando e ainda pretendo analisar, a última afirmação de Dworkin é especialmente importante para o presente momento. Ele afirma que ao invés de ser arquimediana, nossa epistemologia moral deve ser integrada. Mas o que quer dizer neste contexto uma epistemologia moral integrada? A resposta mais óbvia e sugerida na própria citação é a de que uma epistemologia moral integrada é uma epistemologia não arquimediana, ou seja, uma epistemologia que é baseada naquilo que tenta justificar, no caso, a própria moral. Mas isto é exatamente sobre o que se discorreu até o momento e, como destaquei, apenas serve para atacar o ceticismo externo, não tendo qualquer implicação positiva a respeito de como devemos raciocinar corretamente quando raciocinamos moralmente.

A alguns parágrafos acima destaquei que Dworkin sugere ao leitor que comece o estudo de sua epistemologia moral a partir do conceito ordinário de responsabilidade. Isso faz todo o sentido com a ideia de que uma epistemologia moral deve ser ela mesma baseada em conceitos morais. Sugiro, no entanto, iniciar a análise deste ponto do pensamento do autor através do próprio conceito de epistemologia integrada, e depois partir para o conceito de responsabilidade e integridade. Início a exposição desta ideia com o seguinte trecho de *Justice for hedgehogs*:

Judgments about the physical and mental world can be *barely* true in the following sense. We can imagine another world that is now exactly like ours in every detail of its present composition save one: in place of the black pen on your desk in this world, on the otherwise identical desk of a person otherwise identical to you in that other world, the pen is blue. Nothing else need now be different in the two worlds in consequence of which those pens, otherwise exactly alike, are of different colors.

¹³² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 100.

Physical facts like that one can stand alone: that is what it means to say that they can be barely true.

That is not the case with moral and other value judgments, however. They cannot be barely true [...] When a value judgment is true, there must be a reason why it is true. It can't be *just* true. That is not necessarily the case in science.¹³³

Esta passagem é muito elucidativa a respeito de toda a obra de Dworkin. Reformulando o pensamento nela expresso, para o autor, o departamento da ciência está limitado a fatos autossuficientes, que simplesmente “são”. Como destaca o autor, o fato de haver uma caneta azul ou preta em minha mesa não está necessariamente conectado, nem lógica ou metafisicamente, a nenhum outro fato do mundo. Se houvesse uma caneta preta ao invés de uma azul, nenhum outro aspecto da realidade seria *necessariamente* diferente. Nossas afirmações morais poderiam ser independentemente verdadeiras, assim como é simplesmente verdadeiro o fato de haver uma caneta azul e não preta em minha mesa, se elas fossem dependentes de *morons*. Veja-se: se partículas extranaturais engendrassem a existência de fatos morais, poderíamos dizer que a escravidão é injusta simplesmente pelo fato de que tais partículas circundam o ambiente em que ocorre a escravidão. Mas tais partículas não existem e, como vimos, mesmo que existissem, não *justificariam* a injustiça da escravidão.

Claro que o exemplo da caneta é bastante minimalista e apenas analógico. Na verdade, podemos estender esse raciocínio, e Dworkin efetivamente o faz, a aspectos mais amplos do pensamento científico. Os cientistas buscam pelos princípios cosmológicos que expliquem a formação do universo, do nosso planeta, da vida e da evolução humana. Se adotarmos a posição científica mais difundida e mais compreensível a não-cientistas, de que tudo começou com o big-bang, teremos de aceitar que não havia o antes no universo. Simplesmente é assim que tudo foi gerado. E ponto. Isto não mudaria com a aceitação da hipótese divina, de um motor imóvel etc. Deus criou o mundo e isto é tudo que poderíamos saber porque não haveria nada mais a ser explicado.

Uma observação precisa ser feita: Dworkin evidentemente não está aqui a defender uma posição realista em relação à ciência, se isso quer dizer aceitar que os fatos brutos sejam as *causas* de nossas convicções, sem qualquer interferência ou *espontaneidade* por parte de nossa capacidade linguística, conceitual ou valorativa¹³⁴. Neste ponto, penso que Dworkin está bastante próximo da posição de Gadamer quando este afirma o seguinte, em trecho incrivelmente pouco analisado pelos estudiosos de sua obra:

¹³³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 114.

¹³⁴ Ver, nesse sentido, MCDOWELL, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Nas ciências do espírito o interesse do investigador que se volta para a tradição é motivado, de uma maneira especial, pelo respectivo presente e seus interesses. É só pela motivação do questionamento que se estabelece o tema e o objeto da investigação. Com isso, a investigação histórica se sustenta no movimento histórico em que se encontra a própria vida, e não se deixa compreender teleologicamente a partir do objeto a que se orienta a investigação. É isso o que distingue as ciências do espírito das da natureza. Enquanto o objeto das ciências da natureza pode ser determinado *idealiter* como aquilo que seria conhecido num conhecimento completo da natureza, não faz sentido falarmos de um conhecimento completo da história. E é por isso que, em última análise, não podemos falar de um ‘objeto em si’ ao qual se orientaria a investigação¹³⁵

Deixo, todavia, a interpretação da citação acima e a comparação entre ambos os autores em aberto, esperando que o leitor consiga interpretá-la da mesma maneira que eu ou que aguarde até o momento propício para tal digressão teórica, na próxima parte do trabalho.

Dando sequência ao raciocínio que vem sendo reconstruído, Dworkin faz referência em seu texto a uma fala do físico Richard Feynman, o qual afirmou certa vez o seguinte:

The next reason that you might think you do not understand what I am telling you is, while I am describing to you *how* nature works, you Won't understand *why* nature works that way. But you see, nobody understands that. I can't explain why nature behaves this peculiar way.... So I hope you can accept nature as She is - absurd¹³⁶

Esta citação vai totalmente ao encontro da própria concepção de Dworkin. Dentro do que aqui já foi exposto, podemos afirmar que o objetivo da ciência é a explicação de como as coisas são ou vieram a ser do jeito que são. Para a moral, no entanto, não interessa saber porque você veio a pensar que a escravidão é injusta, ou seja, se isso é um reflexo de sua criação familiar, de sua cultura, ou mesmo uma necessidade biológica. Para o pensamento moral, o que interessa é a *justificação* da injustiça da escravidão. E isto, como foi apresentado desde que sintetizei o *Open Question-Argument* de Moore e sua estreiteza com a famosa Lei de Hume, só pode ser obtido através de argumentos normativos.

Ocorre que, ao contrário do exemplo da caneta utilizado por Dworkin, ou dos fatos investigados pelas ciências, no âmbito normativo não temos um ponto final onde poderíamos simplesmente afirmar “é assim que deve ser e ponto final”. Neste ponto, a expressão *Open Question-Argument* vem muito a calhar. Se afirmarmos que a escravidão é injusta, isto só pode ser por alguma razão no sentido próprio da palavra, ou seja, porque ela é um atentado à dignidade humana, que consiste em respeitar a igualdade e a liberdade dos indivíduos, sendo que os conceitos de igualdade e liberdade suscitariam tantos ou mais conceitos quantos os já propostos na história da filosofia moral e política. Nesse sentido, Dworkin afirma:

¹³⁵ GADAMER., Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 377/378.

¹³⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 115.

In the formal and informal sciences we seek *evidence* for propositions, and in the domain of value we make a *case* for propositions. Evidence signals the likelihood – perhaps the extreme likelihood – of a further fact. But it does not help to constitute that further fact or make it true. The further fact it signals is entirely independent: it is genuinely another fact. If there is water on some planet in a distant galaxy, then the proposition that there is water is true. What makes it true – what supplies, we might say, the ground of its truth – is the water there.

[...] Because value judgments cannot be barely true, they can be true only in virtue of a case. The judgment that the law does not permit a particular defense, or that invading Iraq was immoral, can be true only if there is an adequate case in law or morals that supports it. Given Hume's principle, that case must contain further value judgments – about the right understanding of the doctrine of precedent or about the responsibilities of political officials. None of those further value judgments can be barely true either. They can be true only if a further case can be made supporting each of them, and that further case will ramify into a host of other judgments about law and blame that cannot themselves be barely true but need yet further cases to show them true if they are true.¹³⁷

Todo este quadro genérico acerca do raciocínio moral que estou expondo a partir da leitura de Dworkin pode ser tão bem explicado pelas consequências da lei de Hume quanto por uma outra abordagem a respeito da qual apenas lançarei algumas sementes para que se possa desfrutá-la na hora correta. De acordo com aquilo que, espero, ficou claro com os meus comentários anteriores e com a última citação de Dworkin, para o autor, o que torna nossas proposições científicas verdadeiras, bem como ratifica as evidências a partir das quais as defendemos, são os fatos independentes que nossas proposições pretendem descrever. No campo do valor, no entanto, o que torna nossas proposições morais ou jurídicas, por exemplo, verdadeiras são os próprios argumentos normativos que empregamos em nosso discurso. E o que torna tais argumentos normativos verdadeiros, por sua vez, são outros argumentos normativos etc.

Os filósofos Jerry Fodor e Ernst Lepore, em obra conjunta, apresentam algumas categorias que podem nos auxiliar a pensar esta forma de conceber as especificidades do raciocínio valorativo ou prático em relação ao raciocínio teórico ou científico delineada em Dworkin. Os autores explicam que existem algumas propriedades que são anatômicas e outras que são atomísticas no seguinte sentido: Primeiramente, “*A property is anatomic just in case if anything has it, then at least one other thing does*”¹³⁸. Como exemplo de uma propriedade anatômica, os autores mencionam a “propriedade” de ser um irmão. Ou seja, se eu sou um irmão, então deve haver outra pessoa a respeito da qual eu seja irmão, uma vez que ninguém pode ser seu próprio irmão: “*So the property of being a sibling is anatomic; I couldn't be the*

¹³⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 116.

¹³⁸ FODOR, Jerry, LEPORE, Ernst. *Holism: A shopper's guide*. Cambridge: Blackwell, 1992, p. 01.

only person in the world who instantiates this property”¹³⁹. Em contraste, os autores assim definem uma propriedade atomística: “*An atomistic or punctate property is one which might, in principle, be instantiated by only predicates like ‘discovered the only...’ or ‘ate the last...’ are punctate, and so too, we suppose, is the property of being a rock*”¹⁴⁰.

Existem, não obstante, alguns conceitos ou objetos que não extremamente anatómicos, ou seja, como referem os autores, holísticos. Por exemplo, um número natural: para que haja um único número natural, é necessário que haja uma infinidade de outros números naturais:

according to standard treatments, the natural numbers are defined by reference to the *successor relation*: nothing is a natural number unless there is a natural number that is its successor. No number is its own successor, so if anything is a natural number, something else must be a natural number too; the existence of each natural number is thus metaphysically dependent on the existence of other natural numbers. That is, the property of being a natural number is anatomic. So far the number case is quite like the sibling case, but now the examples diverge. For whereas every sibling is his sibling’s sibling, no number is its successor’s successor (or its successor’s successor’s successor’s, and so forth). So, if there are any siblings, then there must be at least two of them; but if there are any numbers, then there must be an infinity of them. So, unlike the property of being a sibling, the property of being a number is not just anatomic but also holistic.¹⁴¹

Qual a comparação possível entre a propriedade holística dos números com a moral ou, de maneira mais abrangente, com nossos conceitos valorativos? É que assim como os números, cada afirmação valorativa pode ser justificada ou justificar uma infinidade de outras afirmações. Nossas concepções de igualdade, justiça, liberdade etc. justificam-se mutuamente assim como são dependentes de outra infinidade de concepções como as de bem, mal, felicidade etc. Essa análise pode ser concebida como uma decorrência da Lei de Hume ou apenas uma maneira diferente de se enxergar a mesma coisa. Como vimos, segundo a Lei de Hume apenas uma afirmação ou conceito normativo pode fundamentar outra afirmação ou conceito normativo, numa sucessiva e ilimitada argumentação no universo do dever-ser.

Diferentemente dos números naturais, entretanto, os conceitos morais ou valorativos não se dão de maneira hierárquica e fixa, ou seja, podemos lançar mão dos mais distintos conceitos morais para amparar ou servir de resposta em relação a outro, de maneira que é possível construir uma grande rede com infinitas conexões simultâneas. Esta ideia de Dworkin, apesar de engenhosa, pode soar a muitos, no entanto, desestimulante. Afinal, se os conceitos morais são holísticos e suas relações infinitas ou pelo menos extremamente férteis,

¹³⁹ FODOR, Jerry, LEPORE, Ernst. *Holism: A shopper’s guide*. Cambridge: Blackwell, 1992, p. 01.

¹⁴⁰ FODOR, Jerry, LEPORE, Ernst. *Holism: A shopper’s guide*. Cambridge: Blackwell, 1992, p. 01/02.

¹⁴¹ FODOR, Jerry, LEPORE, Ernst. *Holism: A shopper’s guide*. Cambridge: Blackwell, 1992, p. 03.

poderíamos chegar a conclusão de que ninguém, nem mesmo Hércules, assumiria para si este trabalho interpretativo e argumentativo sem-fim. Nesse ponto, Dworkin intervém:

But when *must* moral justification end because there is no more to say? It cannot end in the discovery of some master fundamental principle that is itself barely true, in some foundational statement about how things just are. There are no moral particles, and so there is no such principle

The best we can say is: the argument ends when it meets itself, if it ever does. We can elaborate the metaphor I used earlier. If you organized all your moral convictions into an ideally effective filter encapsulating your will, they would form a large interconnected and interdependent system of principles and ideas. You could defend any part of that network only by citing some other part, until you had somehow managed to justify all parts in terms of the rest. (...) The truth of any true moral judgment consists in the truth of an indefinite number of other moral judgments. And its truth provides part of what constitutes the truth of any of those others. There is no hierarchy of moral principles built on axiomatic foundations; we rule that out when we dismiss morons from our ontology.

How vast a vast network of conviction should we imagine? Morality is only one department of value, only one dimension of conviction about what ought to be. (...) What can count as an argument for a moral conviction is a substantive matter: we must wait to see what connections among different departments of value seem pertinent and appealing.¹⁴²

Como afirma Dworkin, uma vez que a argumentação moral não tem um fim ou começo determinado por qualquer princípio fundamental, no sentido profundo da palavra, o melhor que podemos e devemos fazer com as nossas convicções e argumentos é estabelecer conexões através de juízos avaliativos que eliminem as contradições, de maneira que o nosso conjunto de conceitos morais forme um todo interdependente e circular o qual, por sua vez, se torne cada vez mais ramificado na medida em que juízos avaliativos mais específicos sobre os nossos conceitos mais genéricos se façam necessários em razão dos desafios do dia-a-dia. A circularidade mencionada por Dworkin na passagem acima não é vista pelo autor como algo problemático, e sobre isto já se falou o porquê.

Tudo isto cheira a uma perspectiva “coerentista” defendida por Dworkin. De fato, o elemento coerência é de grande relevância em diversos aspectos, embora nem todos, da teoria de Dworkin analisada como um todo. No entanto, penso que a expressão coerência tem muita relação com teorias epistemológicas e da verdade, as quais serão analisadas a diante, que Dworkin tenta evitar no âmbito de sua luta contra a filosofia arquimediana. Como o autor defende que o cerne das ideias expostas aqui acerca da verdade e da justificação moral ou valorativa é em si moral e valorativo, penso que por isso ele utiliza, ao invés de coerência, os conceitos morais de responsabilidade e de integridade. Seguindo o trajeto traçado acima, partimos de um ponto de vista amparado em noções difundidas na epistemologia para chegar

¹⁴² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 116.

aos conceitos francamente morais de responsabilidade e integridade aplicados por Dworkin ao campo da justificação moral.

Uma vez que nossas convicções morais são justificadas apenas por outras convicções morais, o raciocínio moral sempre está envolvido em uma certa forma de circularidade. Mas isto não seria, de acordo com a perspectiva holista que Dworkin assume, uma especificidade do domínio moral ou valorativo. Um dos pontos bastante polêmicos do holismo é o de saber como seria possível, afinal, um diálogo crítico entre dois conjuntos conceituais extremamente distintos. Isto se aplica tanto em relação à teoria da ciência, à antropologia, quanto a própria teoria da linguagem¹⁴³. Nesse sentido, Dworkin afirma:

My reasons for thinking that tax cheating is wrong are good reasons if the arguments I rely on are good ones. That is too crude an account of the difficulty: we hope that circle of our opinions has a wider radius than that. But if I am faced with someone who holds moral opinions radically different from my own, I cannot count on finding anything in my set of reasons and arguments that would be irrational not to accept. I cannot *demonstrate* to him that my opinions are true and his false.

But I can hope to convince him – and myself – of something else that is often more important: that I have acted responsibly in reaching my opinions and acting on them. The distinction between accuracy and responsibility in moral conviction is a further dimension of what I called the ordinary view. I may be right about the affirmative action when I flip a coin and wrong when I reflect carefully, but I am irresponsible in the first case and responsible in the second.¹⁴⁴

A responsabilidade possui um valor epistêmico, falando arquimedeanamente, ou, nas palavras de Dworkin, é uma virtude. Ela concede ou limita o “direito” de alguém defender determinada convicção moral razoavelmente. Isto no seguinte sentido: uma vez que, como foi visto, nossos conceitos e afirmações normativas só podem ser validados ou justificados a partir de outros conceitos, teremos ao fim uma rede complexa de conceitos interdependentes. Quanto mais ramificado, abrangente e coerente for o nosso conjunto conceitual, estaremos, por assim dizer, mais *perto* da verdade. Mas o conceito de responsabilidade não exige apenas coerência no sentido de adotarmos pontos de vista aleatórios sobre assuntos irrefletidos apenas com o objetivo de formarmos um conjunto de convicções morais coerentes: a responsabilidade, para Dworkin, também exige que o conjunto de conceitos valorativos incorporados às nossas convicções sejam refletidos e, nesse sentido, sejam crenças sinceras.

De acordo com o plano traçado nesta parte do trabalho, partimos de conceitos mais difundidos no campo técnico da filosofia com o objetivo de chegarmos ao conceito moral

¹⁴³ Neste sentido, ver os dois autores já citados anteriormente, FODOR, Jerry, LEPORE, Ernst. *Holism: A shopper's guide*. Cambridge: Blackwell, 1992, assim como QUINE, Willard Van Orman. *Word and object*. Cambridge: MIT Press, 1960.

¹⁴⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 100.

ordinário de responsabilidade e integridade. Dworkin, em *Justice for hedgehogs*, faz o caminho inverso, ou seja, ele parte do conceito ordinário de responsabilidade para tratar dos temas que, supostamente, são filosoficamente mais abstratos.

A responsabilidade é (ou deveria ser) uma exigência moral em todos os âmbitos de debate, principalmente em questões controversas. Por exemplo, algumas pessoas que sustentam que o aborto deve ser proibido, pois a vida humana tem valor absoluto, defendem ao mesmo tempo a pena de morte, contradizendo-se em relação ao princípio mais abstrato acerca do valor objetivo da vida humana. Alguns juristas defendem o abolucionismo penal a partir do princípio de que os indivíduos são socialmente motivados à delinquência, não devendo, portanto, ser punidos pelo Estado. Simultaneamente, os mesmos juristas criticam as medidas políticas acerca das instalações prisionais ou o “punitivismo” dos legisladores sem levar em consideração que o princípio da não responsabilidade assumido no primeiro caso também se aplica a este: se as ações individuais são simplesmente resultado do contexto, os políticos ou responsáveis pelo encarceramento também não podem ser culpados e, nesse sentido, criticados pelas suas decisões. A irresponsabilidade ou ausência de integridade se dá, também, entre os diferentes níveis de virtudes políticas e pessoais:

It is quite common just now to say that terrorist atrocities show the need for a new balance between liberty and security: that we must curtail the individual rights we normally respect in our criminal process in the interest of greater protection from terrorist menace. But does that opinion match our convictions about the character and value of personal courage? Courage, we think, requires that we accept increased risks in order to respect principle.¹⁴⁵

A necessidade reflexiva que a responsabilidade impõe a nós, portanto, nos faz interpretar nossos distintos conceitos e juízos morais de maneira a evitar a incoerência de princípio em situações análogas. Outra condição para que sejamos responsáveis é a de que nossas convicções e conceitos morais sejam *nossos*, ou seja, fruto de nossa reflexão, ainda que sejam influenciados por nosso meio ambiente social. Nesse sentido, Dworkin conclui:

Our moral responsibility requires us to try to make our reflective convictions into a dense and effective a filter as we can and in that way to claim as much force as possible for conviction within the more general casual matrix of our personal history as a whole. This requires that we seek a through coherence of value among our convictions. It also requires that we seek authenticity in the convictions that cohere: we must find convictions that grip us strongly enough to play the role of filters when we are pressed by competing motives that also flow from our personal histories. Our convictions are initially unformed, compartmentalized, abstract, and therefore porous. Responsibility requires us critically to interpret the convictions that seem initially most appealing or natural – to seek understandings and specifications of these initially appealing convictions with those two goals of integrity and authenticity in mind. We

¹⁴⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 106.

interpret each of those convictions, so far as we can, in the light of others and also in the light of what feels natural to us as a suitable way to live our lives. In that way we aim both to expand and thicken the effective filter. Much of the rest of this book is an illustration of how we might pursue that responsibility project.¹⁴⁶

Neste ponto, penso que há uma grande abertura no pensamento de Dworkin para a universalidade dos conceitos morais que exploramos em R.M. Hare. Como foi visto, para Hare os conceitos morais são intrinsecamente universalizáveis no sentido de que não podemos, por exemplo, emitir um juízo positivo em relação a uma situação e em seguida emitir um juízo negativo em situação análoga a partir do mesmo princípio sem cair em contradição. Ao meu ver, o conceito de responsabilidade e integridade em Dworkin é em boa medida comparável ao princípio da universalidade de Hare, com uma diferença: como vimos, a defesa de Hare do prescritivismo universal é baseada em princípios lógicos e não morais, enquanto a responsabilidade e a integridade são defendidas por Dworkin a partir de pressupostos propriamente morais:

Community and civility require a high level of tolerance: we can not treat everyone who disagrees with us as a moral outlaw. We must respect the contrary opinions of those who accept the equal importance of all human lives but who disagree with us, in good faith, about what that means in practice. We must respect them, however, only so far as they accept the burden of responsibility we have canvassed in this chapter, because only then do they *really* accept that equal importance. Only then do they try to act consistently with what they take, rightly or wrongly, to be its demands. [...] No one can sensibly expect that his officials will act always out of principles that he himself thinks right, but he can expect his officials to act out of the principles they themselves endorse. We feel cheated when we suspect corruption, political self-interest, bias, favoritism, or whimsy. We feel cheated of what those in power owe those subject to that power: responsibility that expresses equal concern for all.¹⁴⁷

Utilizando mais uma vez as palavras de Dworkin, “*we have reached the foothills of full value holism – the hedgehog’s faith that all true values form an interlocking network, that each of our convictions about what is good or right or beautiful plays some role in supporting each of our other convictions in each of those domains of value*”¹⁴⁸. Sintetizando, o método de Dworkin sugere que a verdade moral depende da busca pela coerência entre nossas convicções, sendo que, no entanto, não basta apenas que uma convicção seja coerente com as demais: nós precisamos acreditar que ela seja correta:

We must also believe it or find something else that fits that we do believe. Equally, we cannot rest satisfied with convictions we find we believe if they do not fit. We must find convictions that we believe and that do fit. That is an interpretive process, as I said, because it seeks to understand each part and strand of value in the light of others strands and parts.¹⁴⁹

¹⁴⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 108.

¹⁴⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 106.

¹⁴⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 120.

¹⁴⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 120/121.

A verdade, portanto, é dependente de um processo interpretativo pautado pelos conceitos de responsabilidade, integridade e coerência, princípios que são eles próprios interpretativos. Isso é o que o autor quer dizer com a expressão epistemologia integrada ou o que eu anteriormente aponte (e é confirmado no próprio texto do autor) como uma forma de holismo.

Ao final da parte da obra sobre a qual faço as presentes análises, o próprio Dworkin admite que duas pessoas que refletem responsabilmente ainda assim podem discordar acerca da verdade de determinado problema moral, mas, afirma o autor,

they will share the belief that there is a getting right and wrong about what is right and wrong. A third person may challenge that shared belief: he may think that the fact of their disagreement indicates that there is no truth to be had. But that is only a third position of the same kind, a third moral stance to assess. Perhaps the third contestant cannot convince the first two to abandon the belief they share. Then he is in the same position as they are: there is no philosophical safe harbor in the neighborhood.¹⁵⁰

A ideia de que não existe um ponto seguro filosófico ou, nos termos até então estudados, um ponto de Arquimedes de onde se possa confirmar a (in)existência da verdade moral, por tudo o que já foi explicado, não é uma negação de uma verdade apodítica, mas o esvaziamento deste conceito, demonstrando que ele simplesmente não faz sentido. No entanto, se Dworkin de fato pensa assim, porque ele utiliza as expressões de objetividade e verdade tantas vezes em seus textos? Afinal de contas, como o próprio autor questiona, “*Why then talk about truth at all? Why not retire truth and speak only of responsibility? (...) We could just make and criticize arguments. That would come to the same thing as seeking and claiming truth, but without raising hackles as the vocabulary of truth seems always to do*”¹⁵¹. Em alguns momentos ele realmente parece sugerir isto e, penso, esta seria uma conclusão bastante plausível a ser tirada de sua obra: “*what worries them is not whether we can, but whether we do, have good reason to think as we do*”. Tudo isto parece justificar as classificações de Dworkin como sendo um quietista ou um minimalista acerca do conceito de verdade, como o define Simon Blackburn, entre outros já referidos anteriormente. Por enquanto, apenas cito o comentário do próprio Dworkin a respeito do problema, que já é bastante claro, e deixo análises mais pormenorizadas para outra parte do trabalho, quando revisarei algumas teorias da verdade com o objetivo de verificar qual corrente teórica mais se assemelha ao pensamento do autor que aqui está sendo exposto. Veja-se:

¹⁵⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 121.

¹⁵¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 121.

Explicitly declaring a lack of interest in truth would pass for skepticism, and that would encourage all the confusion we uncovered in Part One. Insisting on truth has more positive virtues as well. It keeps before us the deepest philosophical challenge of this domain: to make sense of the idea that there is unique success to be had in inquiry, even that inquiry is interpretive rather than empirical or logical, even when inquiry admits no demonstration and promises no convergence. External skepticism is no threat to that idea. Internal skepticism exploits it – as in the case of wine, for instance. We must not only make sense of unique success in interpretive inquiry but struggle to achieve it.¹⁵²

Como já foi afirmado, adiante será aprofundado o problema da verdade na teoria de Dworkin. No entanto, na próxima parte do trabalho farei uma revisão crítica, no mesmo sentido até então feito, sobre a teoria da interpretação do autor. A interpretação servirá como uma ponte entre o que até aqui já foi exposto e a problemática da verdade. Isso porque, como veremos, para Dworkin a interpretação é a forma própria de racionalidade prática. Nesse sentido, é por conta de serem interpretativos que os juízos valorativos não podem ser submetidos a análises filosóficas arquimedianas. Enfim, o que significa para Dworkin interpretar, qual o papel que a interpretação exerce na racionalidade humana e, por fim, qual a relação entre a interpretação e a verdade serão os temas que passarei a abordar.

¹⁵² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 121.

2. Segunda parte: interpretação e verdade

2.1. Interpretação

Início este tópico fazendo referência a um trecho sintético de Dworkin e que é útil para entendermos a ligação que o autor estabelece entre a teoria da interpretação e a teoria moral:

What makes one interpretation of fairness or generosity or justice better than another? Does it make sense to suppose a best – or true – interpretation of a moral concept? (...) We study interpretation in general – not just in morality but also across a wide range of interpretive genres that includes literature, history, and law. I argue that the interpretive process – the process of seeking meaning in an event or achievement or institution – differs in important ways from scientific investigation. If so, and if my claim is right that moral reasoning is best understood as the interpretation of moral concepts, we do well to treat moral reasoning not as *sui generis* but as a special case of a much more general interpretive method.

(...) If moral reasoning is interpretive of moral concepts, we need better to understand not just the nature of interpretation but the nature of such concepts. I suggest that we treat certain concepts as special by destinating them as interpretive concepts whose nature cannot be explicated except through normative arguments. If so, then moral philosophy is itself an interpretive Project.¹⁵³

Como se pode perceber, o plano de Dworkin é incluir o pensamento moral no campo interpretativo, ao lado de empreendimentos notadamente interpretativos tais como o direito, a literatura e a história. Partindo dessa premissa provisória, o autor desenvolve um estudo geral acerca da interpretação para que, a partir das conclusões daí retiradas, possa retornar ao problema moral e esclarecer em que sentido a moral é uma atividade interpretativa. Assim, seguindo os passos de Dworkin, explicitarei a teoria da interpretação do autor, utilizando, quando for necessário, autores e argumentos que não são expressamente mencionados nos textos do filósofo.

O conceito de interpretação é amplamente disseminado no cotidiano de diversas áreas intelectuais, ainda que poucas pessoas se preocupem especificamente sobre o que significa propriamente interpretar. Os juristas interpretam leis e precedentes judiciais, historiadores interpretam documentos, fatos e eras, antropólogos interpretam povos e manifestações culturais, críticos de arte interpretam obras de arte, etc. Para Dworkin, “*all these genres and types of interpretation share important features that make it appropriate to treat interpretation as one of two great domains of intellectual activity, standing as a full partner in*

¹⁵³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 102.

science in an embracing dualism of understanding”¹⁵⁴. Em seguida, o autor lança os questionamentos que pretende responder:

I try to answer the following questions. Is there truth to be had in interpretation? Can we sensibly say that one lawyer’s interpretation of the First Amendment, one critic’s reading of Yeat’s *Among School Children*, one historian’s understanding of the meaning of the American Revolution, is true and all conflicting interpretation false? (Or, what comes to the same thing, that one is the soundest or most accurate and the others each to some degree less sound or accurate?)

Or must we say that there are no true or false or even most or least accurate interpretations of these objects but only different interpretations of them? If there is truth (or unique success) in interpretation, then in what does this truth (or unique success) consist? What make one reading of Yeats’s poem or the Constitution true or sound and others false or tinny? Is there some important difference between truth in interpretation and truth in science? Are these great domains of investigation sufficiently different in their structure to justify my large claim of an all-embracing dualism? Can truth about interpretation take the form of internal skepticism? Can the unique truth be that there is no uniquely right interpretation but only a Family of interpretations on a par with one another?¹⁵⁵

Como salientei acima, existem inúmeras atividades intelectuais nas quais empregamos o termo interpretação para definir o modo pelo qual as pessoas pensam. No entanto, os critérios aos quais os intérpretes buscam atender em cada uma de suas respectivas atividades parecem bastante distintos, assim como os objetivos a serem atingidos de maneira geral. Como observa Dworkin, “*Certainly there is no such thing as interpreting in general, that is, interpreting in the abstract rather than in some particular genre*”¹⁵⁶. O autor utiliza o seguinte exemplo: imagine que você está olhando para uma parede branca e, de repente, surgem pontos coloidos nesta parede e alguém pede para você interpretar estes pontos. Para começar a interpretar, você deverá partir de certas pressuposições, tal qual a de que os pontos representam alguma mensagem codificada, “*perhaps from an extraterrestrial source, or as a light show designed by some artist, or as a template for a child’s drawing lesson, or as created in some other way for some different purpose*”¹⁵⁷. Ou seja, apenas depois de pressupor um gênero ao qual pertencem os objetos a serem interpretados é que você poderia iniciar a busca pelo seu significado. Esta característica da atividade interpretativa poderia impor desde o início um obstáculo ao projeto de Dworkin de explorar a interpretação como um campo autônomo da racionalidade humana: afinal, apesar de advogados, críticos e historiadores assumirem estar interpretando quando desenvolvem suas atividades, seria difícil supor que um advogado concordaria estar fazendo a mesma coisa que um crítico literário, por exemplo. “*That might*

¹⁵⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 123.

¹⁵⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 123/124.

¹⁵⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 124.

¹⁵⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 124.

*suggest that the different genres have little in common. However, there is one important contrary indication. We find natural to report our conclusions, in each and every genre of interpretation, in the language of intention or purpose*¹⁵⁸. Nesse sentido, explica Dworkin que *“we speak of the meaning or significance of a passage in a poem or a play, of the point of a clause in a particular statute, of the motives that produced a particular dream, of the ambitions or understandings that shaped an event or an age*¹⁵⁹.

A partir das afirmações de Dworkin, podemos entender que o que existe em comum entre as diferentes atividades consideradas interpretativas e que nos permite falar de interpretação em um sentido geral é a constatação de que, seja no direito, na arte ou na história, por exemplo, buscamos decifrar a intencionalidade presente nos objetos, seu significado ou seu sentido. Dizendo de outra maneira, o que distingue a interpretação da ciência é o fato de que, na interpretação, a pergunta a ser respondida pelo intérprete é exatamente “o que isto quer dizer?”. Este querer dizer, a intencionalidade pressuposta no processo interpretativo, está ausente no questionamento científico pelo menos desde a secularização da ciência, embora ainda resida em certas atividades como a astrologia. Adiante veremos que esta visão é, como assume o próprio Dworkin, uma reformulação da distinção entre *explicação e compreensão*.

Podemos afirmar, portanto, que os intérpretes debatem entre si acerca da intenção ou do propósito de um objeto, sobre aquilo que o objeto quer dizer. Quando interpretações conflitam entre si, dizemos que a pessoa da qual discordamos não entendeu o real sentido ou significado de um texto, por exemplo. No direito isso ocorre com bastante frequência, os juristas se deparam com os mesmos dispositivos legais e jurisprudência e, ainda assim, divergem profundamente sobre como decidir um caso a partir dos dispositivos legais e jurisprudência que têm a sua frente. Na maioria das vezes, isso ocorre quando o que está em jogo é a correta interpretação de conceitos “abertos”, tais como a dignidade humana, a igualdade e a liberdade, embora haja decisões surpreendentes que aplicam dispositivos legais contrariamente ao seu próprio conteúdo “literal”. É claro que existem aqueles que, após um longo discurso inflamado, acalmam seus ânimos e assumem que, racionalmente, nenhuma interpretação pode ser objetivamente correta, a final não se pode *demonstrar* a verdade nestas circunstâncias. A crítica de Dworkin ao ceticismo externo certamente se aplica a esses casos e, se concordamos com ela, perceberemos o quanto esta atitude é esquizofrênica:

¹⁵⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 125.

¹⁵⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 125.

In some circumstances skepticism would seem not only odd but outrageous. Imagine a judge sending an accused criminal to jail, perhaps to death, or awarding a huge verdict against a civil defendant, and then conceding in the course of his opinion that other interpretations of the law that would have required contrary decisions are just as valid as his own.

(...) Many lawyers, for example, who would be shocked to find the language I just imagined in a judge's opinion, are nevertheless also troubled when legal philosophers suggest that there is always one best interpretation of a legal provision or precedent and that all the other interpretations are wrong. They prefer locutions that avoid that flat claim. An academic lawyer might say, for example, that though a particular interpretation of equal protection clause seems the best to him, he knows that others disagree, and he cannot say that there is only one correct interpretation or that those disagree with him are simply mistaken. That bizarre form words make no sense at all: if in his opinion one interpretation is best, then, also, in his opinion, contrary interpretations are inferior and he contradicts himself when he asserts that some of them are not. But the popularity of such incoherent statements underscores the uncertainty many people feel about the truth-seeking status of interpretation.¹⁶⁰

Se o ceticismo externo não deve ser levado a sério, pois o seu ponto de sustentação arquimediano é um engano metafísico que, como mostrei ao longo dos parágrafos anteriores, Dworkin entendeu ter afastado, há, todavia, o ceticismo interno, o qual se baseia em argumentos de primeira ordem mais gerais para defender posições céticas mais específicas. Ainda no âmbito do direito, Dworkin afirma sobre um cético interno que ele pode adotar diversas formas de crítica à noção de uma única resposta correta, por exemplo: “*He might argue for internal skepticism in a different way, however, by trying to show that legal practice is too deeply contradictory to yield to any coherent interpretation at all*”¹⁶¹. A argumentação a ser desenvolvida nesse sentido, como já se abordou, deverá ser engajada, ou seja, para negar a possibilidade de coerência em um sistema jurídico o cético se debruçará sobre leis, precedentes e princípios, apresentando razões situadas no mesmo nível argumentativo daqueles que dele divergem, ao invés de criticar seus colegas juristas a partir de lugar nenhum: “*Global interpretive skepticism must be internal – a dramatically ambitious claim that could only be redeemed by a heroically ambitious theory*”¹⁶². Parece ficar claro, nesse sentido, que mesmo o ceticismo interno global acerca do direito ou de qualquer outra prática interpretativa não exclui a possibilidade de verdade na interpretação, mas depende dela. Nesse sentido, Dworkin questiona:

Most interpreters assume, in some moods at least, that their interpretive judgments can be true or false. But in what can that truth or falsity consist? And how can it follow from the truth of one that another is false – rather than simply about something else? In many genres interpreters differs strikingly not only in the conclusions they reach but in the methods they use to reach those conclusions.

¹⁶⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 126.

¹⁶¹ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 268.

¹⁶² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 127.

Em outros casos, os quais são, na verdade, os mais comuns, como percebe Dworkin, a correta interpretação acerca de um texto parece para nós uma simples questão de “ver”:

Often we are struck by a particular reading of a poem – it feels right – yet we have nothing to say in favor of our opinions to other people who have other opinions. Nothing to say, that is, beyond just pointing to some passage and waiting for the conversion to take place. In some genres interpretation is characteristically ineffable. (...) we often fall back on troublesome metaphors and personifications like that one: we say that the right interpretations leaps from the page or that the sonata itself dictates how it must be played or – most common – that a skilled and sensitive interpreter just ‘sees’ what a work of art means or says.¹⁶³

Para o autor, a não ser nos casos em que ilusoriamente pensamos estar de fora do campo de debate interpretativo, de maneira a julgar a verdade ou falsidade de afirmações de maneira neutra, sempre acreditamos na verdade interpretativa, ainda que para afirmar juízos céticos acerca de determinado texto ou mesmo de um campo interpretativo como um todo. Nesse sentido, Dworkin questiona:

If our instincts are right, and one reading of Yeats or the equal protection clause really is better than another, then why can’t we explain why it is? Interpretive judgments, like moral judgments, can’t be barely true. It can’t be just a brute fact with no further explanation that Shylock’s Jessica betrays her father because she is ashamed of being a Jew. There must be some further explanation of why that is true, if it is true. What in the world could make it true?¹⁶⁴

O que faz uma interpretação ser verdadeira? Este é um problema sobre o qual muitos pensadores escreveram a respeito e, em que pese Dworkin utilizar como principal exemplo de crítica as teorias da interpretação baseadas em estados psicológicos, esta não é a única maneira influente na contemporaneidade para se pensar o problema interpretativo. A tese de Dworkin, entretanto, não está limitada a criticar exclusivamente as teorias dos estados psicológicos, podendo dialogar com outras importantes teorias da interpretação. Isto porque, como penso ser correto, esta parte do pensamento de Dworkin tem fortes vínculos com a meta-hermenêutica de Gadamer. O que isso quer dizer exatamente será exposto a seguir.

2.2 Teorias da interpretação

Como mencionei anteriormente, interpretação é um conceito tanto usado quanto indeterminado. Não apenas os técnicos, mas qualquer um, numa conversa, afirma sem receio que interpreta o seu colega de diálogo enquanto este tenta comunicar, através de sons, uma mensagem. No caso paradigmático da conversação, às vezes, o ouvinte exclama: - o que você quer dizer com isso? Essa situação, comum nas conversas do dia-a-dia, tornou-se, entretanto,

¹⁶³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 128.

¹⁶⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 128.

extremamente problemática nas teorias da interpretação textual contemporâneas. Podemos dizer que, se com Nietzsche afirmou-se no século XIX que Deus está morto, no século XX, por sua vez, a teoria da interpretação, amparada pela filosofia, atestou a morte do autor.

Neste sentido, se fosse possível traçar um esquema teórico que mostrasse os diferentes movimentos interpretativos do último século, este esquema teria mais ou menos a seguinte exposição: desde a revitalização do problema hermenêutico como um campo próprio onde se pensa as condições de validade de uma interpretação, verificaríamos que o polo de atenção dos teóricos migrou primeiramente da intenção de um autor, como se verifica em autores românticos como Schleiermacher, para o qual, conforme sintetiza Ricoeur, o objetivo da interpretação seria o de “compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu”, passando para a noção de que o conteúdo significativo de um texto, por exemplo, consiste nos elementos intrínsecos ao próprio texto, independentemente de qualquer menção ao autor. Esta concepção está presente nas escolas de tendência formalista, como o *New Criticism*, o formalismo russo e mais evidentemente no estruturalismo¹⁶⁵. A seguir, poderíamos incluir em nosso esquema as escolas influenciadas pela hermenêutica filosófica, onde o foco interpretativo se situa não mais no autor ou no texto em si, mas no processo aplicativo realizado pelo intérprete, sendo este inserido em uma comunidade com práticas linguísticas que são datadas historicamente. Veja-se que a hermenêutica filosófica influenciou diversas correntes, desde um conjunto de autores que a compreenderam como um apelo ao relativismo histórico, a autores como, defenderei a seguir, Dworkin, que realiza uma leitura, ao meu ver, mais sensata e coerente das obras de Gadamer e Ricoeur, principalmente. No âmbito propriamente literário, a recepção da hermenêutica em um sentido genérico é chamada de estética da recepção, tendo como seus maiores expoentes os autores Wolfgang Iser e Hans Jauss. Outro autor que se

¹⁶⁵ Destaco, neste sentido, trecho do famoso texto de Ronald Barthes “*A morte do Autor*”: “a escrita é destruição de toda a voz, de toda a origem. A escrita é esse neutro, esse compósito, esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve. (...) desde o momento em que um facto é *contado*, para fins intransitivos, finalmente fora de qualquer função que não seja o próprio exercício do símbolo, produz-se este defasamento, a voz perde sua origem, o autor entra na sua própria morte, a escrita começa. (...) Em França, Malarmé, sem dúvida o primeiro, viu e previu em toda a sua amplitude a necessidade de pôr a própria linguagem no lugar daquele que até então se supunha ser o seu proprietário; para ele, como para nós, é a linguagem que fala, não é o seu autor (...) sucedendo ao Autor, o *scriptor* não tem já em si paixões, humores, sentimentos, impressões, mas sim esse imenso dicionário onde vai buscar uma escrita que não pode conhecer nenhuma paragem: a vida nunca faz mais do que imitar o livro, e esse livro não é ele próprio senão um tecido de signos, imitação perdida, infinitamente recuada”. (BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Lisboa: Edições 70 Lda., 1984, p. 49/52.).

destaca, ainda no âmbito da estética da recepção, é Stanley Fish, um relevante interlocutor de Dworkin quando o assunto é teoria da interpretação¹⁶⁶.

Desta maneira, nosso esquema apresentaria que o movimento realizado historicamente pelas teorias da interpretação parte do autor, passando pela obra e chega finalmente ao intérprete. Este esquema, no entanto, não é propriamente linear, uma vez que na contemporaneidade há importantes autores que defendem com boas razões a noção bastante intuitiva de que o significado de um texto ou de uma obra de arte, assim como em uma conversa, diz respeito ao que o autor quis dizer com aquelas palavras ou imagens de maneira geral. Um expoente desta concepção é E.D. Hirsch. Influenciado por Schleiermacher, Dilthey, Husserl e Betti, entre outros, Hirsch entende que a exclusão do autor como fonte de significado levada a cabo por algumas teorias modernas é um erro e um passo em direção ao relativismo: “*To banish the original author as the determiner of meaning was to reject the only compelling normative principle that could lend validity to an interpretation*”¹⁶⁷. Como comenta Terry Eagleton, o alvo visado por Hirsch é a hermenêutica de Heidegger e Gadamer, entre outros: “Para ele, a insistência desses pensadores em que o significado é sempre histórico abre as portas ao relativismo completo, segundo o qual uma obra literária pode significar uma coisa na segunda-feira e outra na sexta”¹⁶⁸. O ponto central da controvérsia suscitada por Hirsch, nesse sentido, pode ser resumido através das palavras do próprio autor:

What had not been noticed in the earliest enthusiasm for going back to ‘what the text says’ was that the text had to represent *somebody’s* meaning (...) meaning is an affair with consciousness not of words. Almost any word sequence can, under conventions of language, legitimately represent more than one complex of meaning. A word sequence means nothing in particular until somebody either means something by it or

¹⁶⁶ Pode-se encontrar textos reunidos de Jauss, Iser e Fish, assim como de outros autores associados à estética da recepção em: WARNING, Rainer (Org.). *Estética de la recepción*. Madri: Visor, 1989. Sobre Stanley Fish, propriamente, ver FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Em relação ao debate travado entre Dworkin e Fish, faço referência à síntese realizada por Simon Blackburn a respeito: “Stanley Fish, uma duplicata de Rorty, conduziu uma prolongada disputa com Ronald Dworkin, que está próximo de ser um realista e é especialmente interessado em estabelecer conceitos de objetividade e verdade em áreas como direito e moralidade. Fish se opõe à elaboração da ideia de ‘direito como integridade’, de Dworkin, que apresenta esta concepção de prática legal como alternativa satisfatória entre dois polos diferentes. Um é o ‘positivismo’ (...) O outro, confusamente chamado de ‘realismo’ na filosofia do direito é o ponto de vista subjetivo ou puramente pragmático (...)

Diante dessas alternativas pouco apetitosas, a ideia de Dworkin é a de uma abordagem hermenêutica inteligente e convenientemente séria, segundo a qual os praticantes se empenham no ajuste de seus juízos aos padrões que, na visão deles, é melhor exemplificada por decisões e estatutos anteriores. Isso tudo pode parecer de um bom, cauteloso e profissional senso comum e de certo modo realmente é. o problema, queixa-se Fish, é que um tal bom, cauteloso e profissional senso comum acaba sendo, de fato, inteiramente oco. Não representa nenhum ideal particular ou admirável ou contestável, embora seja assim que Dworkin o apresenta”. (BLACKBURN, Simon. **Verdade: um guia para os perplexos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 251).

¹⁶⁷ HIRSCH, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967, p. 05.

¹⁶⁸ EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 107.

understands something from it. There is no magic land of meanings outside human consciousness. Whenever meaning is connected to words, a person is making the connection, and the particular meanings he lends to them are never the only legitimate ones under the norms and conventions of his language.

One proof that the conventions of language can sponsor different meanings from the same sequence of words resides in the fact that interpreters can and do disagree. When these disagreements occur, how are they to be resolved? Under the theory of semantic autonomy they cannot be resolved, since the meaning is not what the author meant, but ‘what the poem means to different sensitive readers’.¹⁶⁹

Como se pode perceber, para Hirsch, quando intérpretes divergem sobre qual interpretação é melhor que outra esta divergência só pode girar em torno daquilo que o autor do texto interpretado intencionou dizer. Como afirma Dworkin, “*it makes easy to explain the popularity of this psychological state theory. It makes the truth of interpretive claims depend on an ordinary kind of fact; if it succeeds, therefore, it dissolves the mystery that seems to surround the idea of interpretive truth*”¹⁷⁰.

Para Ricoeur, por outro lado, o fato de o texto ter sido escrito por alguém não deve ser desconsiderado, mas “torna-se justamente uma dimensão do texto na medida em que o autor não está disponível para ser interrogado”¹⁷¹. Isso pode ser dito no sentido de que o autor é apenas o primeiro leitor.

Stanley Cavell, neste sentido, adiciona um grau de complexidade ao que costumamos entender por intenção do autor. Ele traz o exemplo de que um personagem do filme *La strada*, de Fellini, pode ser visto como uma referência à lenda de Filomena, e desenvolve argumentos sobre o que precisamos para afirmar que tal referência era intencional. O autor imagina uma conversa com Fellini em que, após lhe explicar os motivos que o levaram a fazer tal associação, o diretor aceita que ela reflete os sentimentos que ele tinha a respeito da personagem durante as filmagens. O tratamento que Cavell dá ao problema da intenção não se confunde com a imagem crua de que a intenção é um estado mental consciente. O autor questiona: “*but what is the origin of the idea that intentions must be conscious? It is not clear what that means, nor that it means anything at all, apart from a contrast with unconscious intentions; and it is not clear what that means*”¹⁷². Essa posição é importante porque separa a noção de “ter uma intenção” com a noção de “ter isso em mente no momento da criação”. A intenção é transposta do nível psicológico ao nível interpretativo, de maneira que descobrir a intenção do autor passa a ser uma metáfora com a qual fazemos referência à reconstrução

¹⁶⁹ HIRSCH, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967, p. 04.

¹⁷⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 129.

¹⁷¹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987, p. 42.

¹⁷² CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say? A book of essays*. Cambridge University Press, 1976, p. 233.

avaliativa que envolve o processo interpretativo, onde se busca aquilo que o autor *deve* aceitar como sendo o significado da obra. Fellini certamente poderia contestar a associação feita por Cavell, mas seus argumentos teriam a mesma natureza que a do filósofo. Quer dizer, não poderia deixar a obra de lado e apenas recordar de maneira pormenorizada as imagens mentais que lhe ocorreram em cada instante das filmagens.

O principal ponto a partir do qual podemos relacionar este brevíssimo resumo de algumas teorias da interpretação a Dworkin é o seguinte: a tese dos estados psicológicos, de que a intenção de um autor é a única fonte de significado, é uma teoria arquimediana para a qual o estabelecimento de um critério de validade ou objetividade ao domínio interpretativo está condicionado a argumentos externos a ele próprio.

No entanto, se Dworkin nega a *falácia intencional*, também evita cair no que Ricoeur chama de *falácia do texto absoluto*: “a falácia da hipostasiação do texto como uma entidade sem autor”¹⁷³. Cair na falácia do texto absoluto pode nos levar a considerar o texto “um objeto autossuficiente, tão sólido e material quanto uma urna ou um ícone”, ou, em outras palavras, “uma figura espacial, e não um processo temporal”, como afirma Terry Eagleton a respeito da Nova Crítica. Não obstante, como veremos a seguir, a crítica ao objetivismo interpretativo arquimediano que representam tanto a teoria da intenção do autor quanto a concepção de que tudo está no texto, não leva Dworkin a aceitar o relativismo pressuposto, ainda que nem sempre assumido, em algumas teorias influenciadas pela hermenêutica filosófica. Veja-se, nesse sentido, que, para autores como Rorty e Stanley Fish, o único critério de “verdade” acerca de uma interpretação é o fato de ela ser aceita por uma comunidade de intérpretes. Nesse sentido, o fato de diferentes comunidades de intérpretes realizarem diferentes interpretações revela que o significado é relativo, e não objetivo.

Dworkin discorda de que a intenção do autor, o “texto em si” ou o consenso entre intérpretes sejam a pedra de toque a partir da qual possamos desenvolver uma teoria da interpretação. O que sobra, então? Acima comentei que é possível estabelecer um vínculo entre o pensamento de Dworkin e a meta-hermenêutica de Gadamer. Tenho consciência, no entanto, que a referência à expressão “meta-hermenêutica” não é auto-explicativa. Portanto, antes de analisar detalhadamente a teoria da interpretação de Dworkin, apresentarei um esboço daquilo que entendo ser o correto sentido da hermenêutica gadameriana.

¹⁷³ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987, p. 42.

2.2.1 A meta-hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

As contribuições da filosofia hermenêutica de Heidegger, através da constatação do nível de racionalidade pré-compreensivo, hermenêutico, que se dá anteriormente à racionalidade apofântica, enunciativa, e que é condição de possibilidade dessa, visam à destruição, como o autor se refere em *Ser e Tempo*, da metafísica tradicional, entendida como ontoteologia. Influenciado pela ontologia de Heidegger, Gadamer, em *Verdade e Método*, trabalhou o problema da historicidade do compreender direcionando-a às ciências humanas. Nesse sentido, não se trata mais de uma filosofia hermenêutica, como era o caso em Heidegger, mas de uma hermenêutica filosófica, o que não é mero jogo de palavras, mas uma substancial diferença em termos teóricos:

Podemos perceber a diferença decisiva entre Heidegger e Gadamer, observando que no primeiro se apresenta, como âmbito de pensamento, a filosofia hermenêutica, enquanto em Gadamer surge a hermenêutica filosófica. Ainda que tenhamos que reconhecer a vizinhança da obra dos dois filósofos, mostrou-se, de maneira irrecusável, que os dois projetos se distanciam na questão central, e que é preciso encontrar, em meio à proximidade de linguagens teóricas, uma situação muito distinta no contexto da filosofia¹⁷⁴.

De maneira sintética, pode-se dizer que enquanto em Heidegger o problema da compreensão de *Dasein* estava exclusivamente ligado à questão do ser, em Gadamer a compreensão foi direcionada ao tratamento de temas como a história e a cultura, o que afasta o caráter “transcendental” da hermenêutica proposta em *Ser e Tempo*. As semelhanças e diferenças entre os dois projetos, entretanto, não figuram aqui como problema central.

A hermenêutica, cotidianamente referida como técnica interpretativa, é associada de inúmeras maneiras à prática jurídica, assim como à literatura, por exemplo. Entretanto, a partir das profundas alterações de significado ocorridas, o emprego ordinário do conceito hermenêutica deve ser observado mais atentamente. Stein, por exemplo, apresenta algumas variações de significado que se dão tanto no uso vulgar como no sentido filosófico:

Esse conceito pode se apresentar com quatro sentidos. Primeiro, pode designar uma espécie de compreensão ingênua. Em segundo lugar, tem um sentido metodológico aplicado à interpretação nas ciências. Em terceiro, a hermenêutica pode ser apresentada como hermenêutica filosófica, querendo isso dizer que as formações históricas com que ela lida situam seu sentido para além da compreensão positiva de certos campos. Na Arte, na História e na Linguagem se busca uma experiência da verdade que, além dos enunciados verdadeiros e falsos, se dá no contexto de uma historicidade cujo sentido jamais recuperamos inteiramente. E, em quarto lugar, a hermenêutica liga-se ao ‘como’ hermenêutico que, no fundo, se refere sempre ao

¹⁷⁴ STEIN, Ernildo. *Gadamer e a consumação da hermenêutica*. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Orgs.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011, p. 14.

modo de ser do próprio ser humano enquanto ser no mundo que já sempre se compreende e explicita em seu modo de ser¹⁷⁵.

Os sentidos 2,3 e 4 se apresentam como inteiramente válidos no uso técnico, cada um eficaz no seu respectivo departamento teórico. Quer dizer, as hermenêuticas regionais, na expressão de Paul Ricoeur¹⁷⁶, que se apropriam de diferentes formas de abordagem para a análise dos seus respectivos objetos (hermenêutica jurídica, bíblica, literária, etc.), a hermenêutica filosófica, no sentido fundado por Gadamer, ou meta-hermenêutica, onde se trata dos problemas que são comuns às diferentes hermenêuticas regionais, e a filosofia hermenêutica, onde o que se coloca em questão não é mais a interpretação dos entes, mas o caráter transcendental da compreensão do próprio ser, no sentido proposto por Heidegger em *Ser e Tempo*.

Essa classificação pode parecer estranha à primeira vista. A distinção entre os sentidos 2 e 3 nem sempre é clara, mas não deixa de ser fundamental. Isso ocorre a partir do momento em que se concebe a hermenêutica filosófica de Gadamer como meta-hermenêutica. Como afirmou o autor de *Verdade e Método*, antes de se preocupar com o que ocorre em cada ciência humana, a sua pretensão era de caráter filosófico: “O que está em questão não é o que fazemos, ou que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer”¹⁷⁷. A historicidade do compreender e a *applicatio*, por exemplo, são tratadas como características universais de todo projeto interpretativo. As hermenêuticas regionais são “reféns” desses elementos para além de qualquer metodologia particular. Stein novamente comenta:

não podemos deixar de perceber essa visão do filósofo como uma tentativa de apresentar uma metateoria de todas as hermenêuticas. É por isso que De Waelhens assinala, com razão, quando comenta *Verdade e método* como uma hermenêutica da hermenêutica. Essa espécie de teoria geral da hermenêutica é chamada de hermenêutica filosófica porque implica um segundo nível, acima das hermenêuticas particulares [...] Ao realizar este empreendimento de uma hermenêutica da hermenêutica, Gadamer conseguiu extrair de todas as hermenêuticas particulares os traços fundamentais que regem seu método¹⁷⁸.

A “escada” teórica proporcionada por Gadamer deu visibilidade a fatores que até então não podiam ser vistos no interior das próprias práticas. No direito, por exemplo, o positivismo historicista entrou em crise no decorrer do século XX. O que a hermenêutica (das hermenêuticas) de Gadamer nos chama a atenção é que se por um lado a intenção do autor não

¹⁷⁵ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, p. 152.

¹⁷⁶ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1990.

¹⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 14.

¹⁷⁸ STEIN, Ernildo. *Gadamer e a consumação da hermenêutica*. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Orgs.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011, p. 23.

é *prima facie* o critério de validade interpretativa, como defendiam os românticos, por outro lado a atividade interpretativa também não é uma produção “subjativa”:

Não há nada que possua um caráter espiritual tão puro quanto a escrita, e nada depende tanto do espírito compreendedor como ela. Em seu deciframento e interpretação dá-se um verdadeiro milagre: a transformação de algo estranho e morto em um ser absolutamente familiar e coetâneo. [...]. Quem sabe ler o que foi transmitido por escrito atesta e realiza a pura atualidade do passado¹⁷⁹.

É desta perspectiva que Gadamer apresentou o problema da compreensão nas ciências humanas. E é a partir da análise do fenômeno interpretativo nos casos do direito e da teologia, onde o mesmo concluiu pelo caráter unitário da compreensão, que o autor pôde expandir sua tese da unidade compreensiva às demais práticas humanas. Nesse sentido, cabe notar que a essência da interpretação jurídica e teológica é aplicação, uma vez que, no que toca ao direito, o intérprete procura pelo sentido vigente da norma diante do caso concreto, e, por parte da teologia, se trata de compreender o mandamento ético-religioso do anúncio ou profecia perante a situação presente. Particularmente sobre a interpretação jurídica e a extensão de seus pressupostos à interpretação nas ciências humanas em geral, Gadamer afirma:

O modelo da hermenêutica jurídica mostrou-se, pois, efetivamente fecundo. Quando se sabe autorizado a realizar a complementação do direito, dentro da função judicial e frente ao sentido original de um texto legal, o que faz o jurista é exatamente aquilo que ocorre em qualquer tipo de compreensão. *A velha unidade das disciplinas hermenêuticas recupera seu direito se se reconhece a consciência da história efetual em toda prática hermenêutica, tanto na do filólogo quanto na do historiador*¹⁸⁰.

As reformulações pelas quais passaram conceitos hermenêuticos tradicionais a partir da colocação do tema da finitude propiciam à hermenêutica filosófica o papel crítico em relação às correntes teóricas adeptas a uma metodologia baseada na verificação e na inferência. Isso se dá justamente pela legitimação da “metaforicidade” e, em decorrência disso, da temporalidade do compreender¹⁸¹. No entanto, para além desses problemas profundos e ao mesmo tempo genéricos, a hermenêutica filosófica pode, por si só, contribuir para as nossas tarefas interpretativas cotidianas? De que maneira?

As diversas áreas teóricas variam bastante entre si. As exigências institucionais e os objetivos intrínsecos entre cada departamento onde a interpretação é exigida requerem critérios de sucesso variados. O que tento refletir aqui é que, talvez, uma teoria hermenêutica de segunda ordem (no sentido que aqui exponho o projeto de Gadamer), não tenha fôlego e nem a intenção de ser aplicada diretamente aos problemas particulares de cada uma das áreas

¹⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 230.

¹⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 446.

¹⁸¹ Ver RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

humanas. O próprio Gadamer explicou, no Prefácio da 2ª edição de *Verdade e Método*, que seu alvo não era o tratamento profissional do problema interpretativo, mas algo situado em um nível anterior:

O fato de eu ter-me servido da expressão ‘hermenêutica’, que vem carregada de uma longa tradição, conduziu certamente a mal-entendidos. Não foi minha intenção desenvolver uma ‘doutrina da arte’ do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até guiá-lo. Minha intenção tampouco foi investigar as bases teóricas do trabalho das ciências do espírito, a fim de transformar em práticas os conhecimentos adquiridos. Se das investigações apresentadas aqui surgir alguma consequência prática, isso certamente não ocorre para um ‘engajamento’ não científico mas em vista da probidade ‘científica’ de reconhecer o engajamento que atua em todo compreender¹⁸².

Conforme assume o próprio autor, portanto, seu projeto não pretende lançar critérios para uma interpretação jurídica, teológica ou literária correta, mas propiciar aos intérpretes a conscientização de que a interpretação é sempre situada em um contexto histórico que deve integrar o próprio método interpretativo. Tal elemento histórico, que Gadamer chama de pré-conceitos, desempenham um papel normativo em nossa compreensão e isto será determinante para o estudo da teoria da interpretação de Dworkin. Penso, todavia, que se faz necessário explicitar um pouco mais o papel normativo dos preconceitos e no que consiste a “autoridade da tradição” da qual fala Gadamer. Um autor importante a partir do qual é possível explicitar estes conceitos é John McDowell.

Em seu livro *Mente e Mundo*, John McDowell busca uma reconciliação epistemológica entre duas posições que, no século XX, polarizaram o debate acerca do conhecimento. De um lado está o realismo que aceita o “Mito do Dado”¹⁸³, ou seja, que os fatos

¹⁸²GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 14.

¹⁸³ A expressão “Mito do Dado” (Myth of the given) foi difundida na filosofia analítica a partir de Wilfrid Sellars. Para Sellars, a noção tradicional de “impressões” ou de um “dado dos sentidos” (que tem um expoente no empirismo de John Locke, por exemplo) confundiu duas coisas distintas: “A ideia de que há certos episódios internos – por exemplo, sensações de vermelho ou C#, que podem ocorrer aos seres humanos (e brutos) sem qualquer processo prévio de aprendizado ou formação conceitual; e sem os quais seria, *de certa forma*, impossível enxergar, por exemplo, que a superfície superior de um objeto físico é vermelha e triangular, ou *ouvir* que um certo som físico é C#.”, e ainda: “A ideia de que há certos episódios internos que são os saberes não deduzíveis de que certos itens são, por exemplo, vermelho e C#; e que esses episódios representam condições necessárias do conhecimento empírico como provedores da evidência para todas as outras proposições empíricas”. (SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 21-22.). O filósofo inglês Simon Blackburn comenta essa passagem no seguinte sentido: Sellars chamou essa fusão de ‘Mito do Dado’, que impõe ao conhecimento uma estrutura fundamentada, onde as crenças seriam perseguidas até sua ‘base’ na experiência empírica, uma base que, não sendo ela mesma uma crença, mas uma sensação, poderia manter-se por conta própria, confirmando as coisas que nela se apoiassem. Argumentando que esse quadro é impossível, Sellars introduziu a distinção entre ‘o espaço das causas’, em que moléculas e prótons ficam quicando e o cérebro responde a eles, e o ‘espaço das razões’, em que coisas são aceitas, inferências são feitas e razões são dadas. Nessa metáfora há uma total dissociação entre o ‘espaço das razões’ onde as crenças e os pensamentos têm

brutos da natureza justificam de alguma maneira uma crença e, do outro, o coerentismo de matriz idealista atribuído por McDowell a Donald Davidson, para o qual “nada pode contar como razão para termos uma crença, a não ser uma outra crença”¹⁸⁴. Para McDowell, seguindo em parte a distinção entre “espaço das razões” e “espaço das causas”, de Sellars, e a “linguisticidade” da experiência defendida por autores como Davison e Rorty¹⁸⁵, a justificação de uma crença se dá sempre conceitualmente em um espaço de razões que são “normativas”. Não obstante, McDowell busca por uma solução teórica que não fique “girando no vácuo sem qualquer atrito”, o que leva o autor a encarar o problema realista de que a experiência possa ser fundamentada em um mundo exterior ao próprio pensamento. A gangorra que sustenta o debate entre adeptos do Dado, de um lado, e o coerentismo, de outro, é explicada pelo autor no seguinte sentido:

Até aqui, ocupei-me das dificuldades de que podemos ser vítimas em nossa reflexão a respeito do juízo e do conhecimento empíricos, se tentarmos incorporar a posição assumida por Kant ao falar de espontaneidade. Aceitar essa posição significa reconhecer que o ato de julgar é um emprego ativo de capacidades que nos dão o poder de assumir o comando de nosso pensamento. Isto, porém, nos ameaça com uma oscilação entre duas alternativas impalatáveis. A ameaça inicial é a de perdermos a conexão entre o pensamento empírico e uma realidade independente, conexão que deve existir, se quisermos que seja possível reconhecer aquilo que está em questão como algo que diz respeito a uma realidade independente. A ideia de espontaneidade é uma ideia de liberdade, e isto ameaça levar aquilo que era visado como pensamento empírico a degenerar, em nossa imagem, num giro sem atrito no vazio. Ao recuar desta posição, somos tentados a supor que podemos reinstaurar o atrito entre pensamento e o mundo fazendo com que nossas justificações de juízos empíricos se interrompam ao chegarem em objetos de ostensão pura, não contaminados pela conceitualização. Mas, quando pensamos bem a respeito desta alternativa, percebemos que estes supostos pontos finais da justificação não podem, de modo inteligível, ser usados como razões do sujeito para os juízos que faz. E agora nos sentimos tentados a fazer um recuo até a renúncia à necessidade de atrito¹⁸⁶.

Situado no dualismo entre a receptividade do “Dado” e a espontaneidade conceitual, o autor busca por uma possibilidade de fuga do Mito do Dado, aceitando o caráter conceitual (normativo) da experiência sem perder completamente o contato com a noção de realidade externa. McDowell tenta explicar como a liberdade da razão humana diante das leis causais da natureza não torna o contato com uma realidade independente inacessível ao homem, e afirma nesse sentido que “a posição que estou insistindo faz apelo à receptividade para

seu lugar, e o ‘espaço das causas’ onde as coisas têm um impacto sobre as outras coisas” (BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 225.).

¹⁸⁴ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 50/51.

¹⁸⁵ Para Rorty, “nada conta como justificação, a menos que por referência ao que já aceitamos, e que não existe maneira de nos colocarmos fora de nossas convicções e da nossa linguagem de modo a encontrarmos outro teste que não a coerência” (RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote Ltda., 1988, p. 145.).

¹⁸⁶ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 103.

assegurar o atrito, como o Mito do Dado, mas, ao contrário do Mito do Dado, ela considera que as capacidades da espontaneidade estão em jogo o tempo todo, até os fundamentos dos juízos empíricos”¹⁸⁷. A proposta do filósofo pode ser descrita, dada a semelhança, no sentido que Wachterhauser atribui à relação entre Gadamer e o problema da conexão entre linguagem e mundo: “to say that the intelligibility of reality can only be found in language is not to say that the intelligibility of reality is somehow a product of language”¹⁸⁸.

McDowell busca, portanto, uma via alternativa para o dilema no qual o homem se encontra entre o reino da lei natural, no qual a experiência humana é determinada por um processo causal, e o universo “platônico” onde a experiência só pode ser referida a um espaço das razões que nada compartilham com uma realidade empírica. O filósofo propõe que “os exercícios da espontaneidade pertencem a nosso modo de realizar nossas potencialidades animais. Isto elimina qualquer necessidade de tentarmos ver a nós mesmos como seres curiosamente bifurcados, com um pé no reino animal, e um envolvimento separado e misterioso com um mundo extranatural de conexões racionais”¹⁸⁹. Para isso, o autor recorre à ética aristotélica e à ideia de “segunda natureza”¹⁹⁰. McDowell interpreta a *phrônesis* aristotélica no

¹⁸⁷ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 104.

¹⁸⁸ WACHTERHAUSER, Brice R. *Beyond being: Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*. Evanston: Northwestern Univ., 1999, p. 34.

¹⁸⁹ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 115.

¹⁹⁰ Esse sentido de segunda natureza pode ser referido ao segundo livro de *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles introduz a origem da virtude moral e afirma que: “Sendo a virtude, como vimos, de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, consequentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra. E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. (...) As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2002, p. 65.). McDowell conclui, que a ética em Aristóteles é exemplo de capacidade que é “conferida pela natureza” no sentido causal, mas que, entretanto, constitui-se em um campo autônomo desta, um espaço de razões, e não de causas: “Para Aristóteles, a virtude de caráter, no sentido estrito, é diferente de uma propensão meramente habitual a agir de um modo que corresponda àquilo que a virtude requer”. Nesse sentido, o autor discorda de interpretações naturalistas da ética Aristotélica: “Leitores modernos frequentemente atribuem a Aristóteles o objetivo de construir as exigências da ética a partir de fatos independentes ligados à natureza humana. (...) Lida de maneira usual, a concepção aristotélica do entendimento ético seria, antes, um tipo peculiar de naturalismo nu e cru. Mas acho este tipo de leitura uma monstruosidade histórica” (McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 116/117.). Vale fazer referência ao entendimento de Höffe, que também interpreta a ética aristotélica em um sentido em que ela se mostra independente da metafísica: “Desde algum tempo, é a exigência por uma ‘ética sem metafísica’ (Patzig) que está em cena. Na medida em que se trata somente de conceitos fundamentais gerais, que superam toda disciplina particular, a ética ainda poderia conter, também hoje, elementos ‘metafísicos’. Contudo, tão logo se entenda por ‘metafísica’ a teoria de um ente supremo ou a de um mundo do além, o programa de uma ‘ética metafísica’ é praticado já por Aristóteles. Mesmo nas referências sobre a *Metafísica*, por exemplo, na crítica à teoria das ideias de Platão (EM I 4) e na referência ao divino contido no *bios theôrêtikos* (EM X 6-9), os argumentos físicos são de natureza ética. Além disso, há de fato uma teleologia, porém nenhuma teleologia da natureza estranha à ética, e sim apenas uma que segue do conceito de agir. E ali onde Aristóteles se apóia num desempenho característico para o ser humano (I6, 1097B24ss.), ele confia de fato em enunciados de essência, que

sentido de que “como qualquer outro tipo de pensamento, o pensamento ético tem a obrigação permanente de refletir sobre (e criticar) os padrões pelos quais, numa determinada época, ele se deixa governar”¹⁹¹. E explica como esta concepção auxilia em sua tarefa de enfrentar o dualismo natureza/razão:

Para focalizar o modo pelo qual esta concepção pode servir de modelo para nós, considere a noção de *segunda natureza*. A noção é quase explícita na explicação que Aristóteles nos dá a respeito da formação do caráter ético. Como o caráter ético inclui disposições do intelecto prático, parte daquilo que acontece quando o caráter se forma consiste no fato de que o intelecto prático adquire uma determinada forma. Sendo assim, a sabedoria prática torna-se uma segunda natureza para quem a possui. Venho insistindo em que, para Aristóteles, as exigências racionais da ética são autônomas. Não nos devemos sentir compelidos a validá-las a partir de um ponto exterior a um modo de pensar que já seja ético. Esta autonomia, entretanto, não distancia aquelas exigências de nada que seja especificamente humano, como ocorre no platonismo desenfreado. Elas estão essencialmente ao alcance dos seres humanos. Não podemos atribuir uma apreciação dessas exigências à natureza humana apresentada por um naturalismo da natureza desencantada, pois a natureza desencantada não abarca o espaço das razões. Mas os seres humanos são compreensivelmente iniciados nesta faixa do espaço das razões através da educação ética, que é capaz de instalar em suas vidas a forma apropriada. Os hábitos de pensamento e de ação resultantes são uma segunda natureza.

Isto deveria neutralizar o medo do sobrenaturalismo. A segunda natureza não é algo que possa flutuar solta, desligada das potencialidades que pertencem a um organismo humano normal. Isto dá à natureza humana uma sustentação no reino da lei suficiente para satisfazer todo e qualquer respeito à moderna ciência natural.

O ponto claramente não se restringe à ética. Moldar o caráter ético – o que inclui a imposição de uma forma específica ao intelecto prático – é um caso particular de um fenômeno mais geral: a iniciação nas capacidades conceituais, que inclui a responsividade a outras exigências racionais, além das exigências éticas¹⁹².

O espaço das razões não é produto das leis naturais, mas fruto da reflexão de nossas experiências. Entretanto, McDowell explica que a forma pela qual a reflexão se dá é desenvolvida a partir do pensamento humano que se consolida explícita ou implicitamente em uma comunidade, o que leva Wachterhauser a afirmar: “*but to say that reflection takes place across time and among participants in a community of inquiry is to say that it takes place in history and within an ongoing tradition of discourse. Such a claim invokes something very much like Gadamer’s notion of tradition*”¹⁹³. McDowell se refere diretamente a Gadamer quando trabalha a normatividade conceitual da experiência a partir de um ponto de vista hermenêutico, ou seja, uma tradição que direciona linguisticamente as nossas metas de investigação ao mesmo

contêm, não obstante, um ‘essencialismo’ muito cuidadoso e que se sucedem sem acepções metafísicas no sentido da *Metafísica*. (...) Com toda a obviedade, Aristóteles desdobra a ética praticamente sem premissas metafísicas. Antes, verifica-se a relação oposta. Uma vez que a pergunta ‘Para que a Metafísica?’ é uma pergunta prática, até mesmo existencial, vale o lema: ‘Não há metafísica sem ética’” (HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 170/171.).

¹⁹¹ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 118.

¹⁹² McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 121/122.

¹⁹³ WACHTERHAUSER, Brice R. *Beyond being: Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*. Evanston: Northwestern Univ., 1999, p. 60.

tempo em que é por nós influenciada. Afirma, nesse sentido, que “a característica da linguagem que realmente importa é a seguinte: a linguagem natural, a linguagem na qual um ser humano é iniciado pela primeira vez, é um repositório da tradição, um depósito de sabedoria historicamente acumulada a respeito daquilo que é razão para o quê”. Wachterhauser aproxima da maneira aqui pretendida McDowell e Gadamer ao afirmar o seguinte:

I have already argued that there is a link between McDowell’s notion of a normative ‘second nature’ and what Gadamer has in mind by a ‘tradition’. This is not an incidental connection. Both authors recognize a common Aristotelian source for these ideas, and McDowell even recognizes Gadamer’s influence on his own position as well. But Gadamer has used the term ‘tradition’ in a way that has caused some controversy. Gadamer provocatively says such traditions or frameworks exercise ‘authority’. While this has raised the hackles of some of Gadamer’s readers, McDowell’s gloss on some central Gadamerian ideas sheds important light on Gadamer’s meaning. If we bring Gadamer’s claim regarding the ‘authority’ of tradition in proximity to McDowell’s understanding of a normative ‘space of reasons’, which is essential for all acts of knowing, then Gadamer’s claim that the traditions that govern inquiry exercise ‘authority’ over us should not be surprising. Normative claims by their very nature impose themselves on us; they make ‘authoritative’ demands on us or address us as if they had a right to be heard. What this ‘authority’ means, however, needs to be carefully spelled out. Gadamer is quick to point out that ‘authority’, in his sense of the term, is rational in principle. ‘Authority’ for Gadamer is something a tradition earns by demonstrating its value in the pursuit of knowledge. In McDowell’s terms, we can say that capacity to operate within our freedom and should not be conceived as simply imposed on us from a point beyond our freedom¹⁹⁴.

Com isso, podemos concluir que a autoridade da tradição da qual fala Gadamer pode ser entendida, de acordo com McDowell e Wachterhauser, como marcos que situam os questionamentos de uma época. Ou seja, a tradição é normativa porque estabelece conceitualmente as razões e os objetivos aos quais uma investigação precisa atender para ser válida. Nas ciências naturais, por exemplo, verifica-se o uso de padrões como a simplicidade, elegância e possibilidade de verificação, os quais representam aquilo que alguns filósofos contemporâneos chamam de valores epistêmicos. No âmbito das humanidades, outros objetivos são estabelecidos a cada departamento, de acordo com aquilo que se mostra importante para a tradição. Por exemplo, a busca pela intenção do autor na literatura e em algumas escolas do direito. Em outras palavras, a tradição apresenta sua autoridade ao indicar onde está situado o *valor* de cada prática intelectual, e o faz de maneira implícita à reflexão cotidiana. O problema da autorreflexão, ou, o de saber em que medida o homem é “livre” para repensar seu mundo, não colide, neste contexto, com a autoridade da tradição, pois afirmar que sempre nos movemos a partir de preconceitos e que existem preconceitos ilegítimos e legítimos é justamente dizer que a crítica ao *establishment* é uma possibilidade, mas que não pode, em contrapartida, ser

¹⁹⁴ WACHTERHAUSER, Brice R. *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth*. In: DOSTAL, Robert J. (Editor). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 61.

pensada a partir de lugar nenhum: “Trata-se de uma tradição sujeita a modificações refletidas feitas pelas gerações que a vão herdando. Na verdade, parte desta herança consiste na obrigação permanente de nos engajarmos na reflexão crítica”¹⁹⁵.

A referência feita acima ao valor, por sua vez, entendido como vetor da reflexão, não é despropositada. Falar que para Gadamer o conhecimento é historicamente situado remete diretamente à influência heideggeriana exercida sobre sua obra, ao recepcionar, por exemplo, a problemática da historicidade e do círculo hermenêutico. Entretanto, o tema da relação existente entre “interesse” e verdade, apesar de acompanhar Heidegger no sentido de que há compatibilidade entre ambos, ao contrário do que entende o relativismo de raiz nietzschiana, assume em Gadamer uma dimensão mais abrangente, onde o pensamento de Platão se mostra muito influente. Isso no sentido de que “*Plato not only had a robust sense of truth, but his emphasis on the Good as the ultimate Form, the Ideas of all Ideas, suggests he was very much aware of how ‘value’ and the human interests through which it is expressed is at some level constitutive of our knowledge*”¹⁹⁶. Wachterhauser continua:

*what this implies is that an understanding of these transcendentals is present in all human claims to understand, just as Heidegger insisted that an understanding of Being is implicit in all human comportment. (...) Behind our quest to comprehend ourselves and our world, what we find is not the disinterested quest for certainty, but our inextricably ‘interested’ involvement in the transcendentals*¹⁹⁷.

Portanto, o estudo de Gadamer dos gregos indica que para ele a interpretação não pode ser cindida das questões sobre o bem, a verdade, a beleza e a unidade¹⁹⁸.

¹⁹⁵ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 166.

¹⁹⁶ WACHTERHAUSER, Brice R. *Beyond being: Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*. Evanston: Northwestern Univ., 1999, p. 32.

¹⁹⁷ WACHTERHAUSER, Brice R. *Beyond being: Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*. Evanston: Northwestern Univ., 1999, p. 38.

¹⁹⁸ Em *Verdade e Método*, Gadamer utilizou a *phrônesis* aristotélica como exemplo de uma racionalidade compreensiva que não atende aos mesmos critérios que os da ciência natural. É em “*The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*”, entretanto, que o autor realiza uma apropriação mais extensa de suas influências gregas. Nesse texto, um dos objetivos de Gadamer é reinterpretar a linguagem metafórica de Platão de maneira a mostrar como este e Aristóteles compartilhavam pontos comuns em seus respectivos projetos, não obstante as críticas de Aristóteles a Platão. Em relação a este, a conclusão de Gadamer é no sentido de que os diálogos de Sócrates com os sofistas Protágoras, Górgias, Calicles e Trasímaco, demonstram, em última instância, que a retórica enquanto *téchne* (arte) não seria capaz de descobrir a virtude, bem como que esta não poderia ser ensinada. Isso aproxima, em alguma medida, Platão da “prudência” aristotélica e o problema do conhecimento prático como algo que não se baseia nos mesmos pressupostos da ciência. P. Christopher Smith sintetiza muito bem: “*Gadamer has arrived at a crucial issue in his own thinking, which, perhaps more than anything else, is aimed at pointing out the mistake in making modern scientific technical reasoning the paradigm for all reasoning. The relationship of theory to practice in which an objective, neutral theory can be applied generally to particular problems. In distinction to producing something (technê, poiêsis), doing the right thing is not simply an application of general rules, and thus there is something misleading about Aristotle's constant allusions to the technai, medicine, military strategy, and so forth. In the first place, as Aristotle recognizes, we need an ‘appropriate principle’ (oikeia archê) for moral reasoning, which is not to be confused with mathematical deductive reasoning. For in moral reasoning*

Em apertada síntese, a partir da análise acima realizada, podemos afirmar que o que Gadamer pretende com a sua teoria hermenêutica é a crítica ao pensamento arquimediano, argumentando no sentido de que não podemos nos desvincular totalmente de nossas práticas para avaliá-las de maneira neutra. A tradição, nesse sentido, assume um papel normativo ao colocar os valores ou preconceitos que determinam as perguntas a serem respondidas pela investigação. Como afirma McDowell, “a imagem apropriada é a de Neurath, do navegante que conserta a embarcação enquanto está navegando”¹⁹⁹.

Fiz um grande parêntese no estudo específico da teoria de Dworkin com a promessa de que, ao analisarmos a hermenêutica de Gadamer, poderíamos retomar o estudo de Dworkin com mais propriedade. Como, todavia, estas ideias de Gadamer se relacionam com a teoria da interpretação de Dworkin?

2.3. A teoria valorativa da interpretação

Para Dworkin, a interpretação é um fenômeno social: “*We can interpret as we do only because there are practices or traditions of interpretations we can join: these are the practices that divide interpretation into the genres I listed*”²⁰⁰. Em seguida, o autor afirma que “*we can talk about the meaning of a statute or a poem or an epoch only because others do that: they understand what we mean to claim when we say that equal protection clause permits affirmative action or that Lady Macbeth was or was not married before*”²⁰¹. Ou seja, o processo interpretativo tem o seu “start” em razão de práticas sociais sedimentadas que reconhecem de maneira mais ou menos sólida certas áreas de pensamento distintas onde indivíduos buscam por significados de objetos. Em outras palavras, em sua formação, um indivíduo aprende a distinguir, mesmo que de maneira não explícita, práticas como o direito, a literatura ou a história, de maneira que ele saberá classificar sem muito esforço a Constituição como um documento dotado de um significado jurídico, assim como um romance ou um poema como uma manifestação literária. Percebe-se, aqui, uma relevante influência do conceito de formas de vida abordado por Wittgenstein em suas *Investigações filosóficas*.

I always find myself in a particular situation, and the task is not to subsume this particular case under a universal rule which I could know apart from the situation I am in, but to define from within my situation what the general rule is of which this situation is an instance. The particular virtues and virtue in general, as finding the ‘mean between extremes’, are not universal principles that I apply to a situation, but universalizations of what I am doing when I do what is right”(GADAMER, Hans-Georg. *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 1986, p. XXVI/XXVII).

¹⁹⁹ McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 118.

²⁰⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 130.

²⁰¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 130.

Em seu convívio social, não obstante, o indivíduo não aprende apenas a delimitar diferentes campos intelectuais. É transmitido a ele, também, quais são os sentidos ou propósitos de cada campo: ao mesmo tempo em que aprende a identificar a Constituição como um documento pertencente ao campo jurídico e não artístico, o indivíduo aprende que o direito é uma prática social que visa à justiça e que, portanto, o significado a ser buscado no texto constitucional deve estar de acordo com esse propósito da prática a qual este texto pertence.

É óbvio, todavia, que nem tudo é tão claro e estável quanto pode parecer. Embora os operadores jurídicos debatam acerca do sentido de leis, críticos de arte divirjam acerca de qual obra é mais bela e historiadores apresentem teses novas acerca do verdadeiro sentido de revoluções no âmbito da história ocidental, a maioria destes profissionais não possuem um conceito cristalino acerca do que é o direito, a literatura ou a história, respectivamente. Para muitos fiéis, por exemplo, a bíblia é um livro de história que conta os verdadeiros fatos acerca da criação e do desenvolvimento da humanidade. Outros intérpretes atribuem a ela um conteúdo metafórico e, para outros, os mandamentos de Deus são a fonte de toda a normatividade moral. Os campos que identificamos sem maiores problemas em nossas práticas cotidianas, nesse sentido, parecem se diluírem após um instante de pensamento mais detido. Terry Eagleton levanta alguns questionamentos importantes no que tange à literatura; após analisar importantes teorias da literatura que tentaram delimitar com precisão o seu próprio conceito, o autor se rende por alguns instantes à dúvida:

A definição de literatura fica dependendo da maneira pela qual alguém resolve *ler*, e não da natureza daquilo que é lido. (...) O que importa pode não ser a origem do texto, mas o modo pelo qual as pessoas o consideram. Se elas decidirem que se trata de literatura, então, ao que parece, o texto será literatura, a despeito do que o seu autor tenha pensado.

(...) Não seria fácil isolar, entre tudo o que se chamou de 'literatura', um conjunto constante de características inerentes. (...) Não existe uma 'essência' da literatura. Qualquer fragmento de escrita pode ser lido 'não-pragmaticamente', se é isso que significa ler um texto como literatura, assim como qualquer escrito pode ser lido 'poeticamente'. (...) Literatura talvez signifique exatamente o oposto: qualquer tipo de escrita que, por alguma razão, seja altamente valorizada.

(...) [Mas] Não existe uma obra ou uma tradição literária que seja valiosa *em si*, a despeito do que se tenha dito, ou se venha a dizer, sobre isso. 'Valor' é um termo transitivo: significa tudo aquilo que é considerado como valioso por certas pessoas em situações específicas, de acordo com critérios específicos e à luz de determinados objetivos. Assim, é possível que, ocorrendo uma transformação bastante profunda em nossa história, possamos no futuro produzir uma sociedade incapaz de atribuir qualquer valor a Shakespeare.

(...) Nenhuma obra, e nenhuma avaliação atual dela, pode ser simplesmente estendida a novos grupos de pessoas sem que, nesse processo, sofra modificações, talvez quase

imperceptíveis. E essa é uma das razões pelas quais o ato de se classificar algo como literatura é extremamente instável.²⁰²

Geralmente percebemos conflitos interpretativos apenas na superfície de nossas práticas. Como juristas, divergimos profundamente sobre a interpretação acerca de um artigo de lei sem pensarmos necessariamente se aquela interpretação da qual divergimos pressupõe uma teoria mais ampla sobre qual o propósito daquele artigo em relação ao código no qual ele está inserido, deste código em relação à Constituição, qual o espaço que esta ocupa em nosso conceito de direito e, finalmente, qual o significado deste conceito. A ausência cotidiana deste tipo de reflexão, todavia, não quer dizer que o nosso pensamento espontâneo acerca do significado de um simples texto não reflita um processo interpretativo, mesmo que potencial, acerca das estruturas mais profundas de cada prática: “*When we interpret any particular object or event, therefore, we are also interpreting the practice of interpretation in the genre that we take ourselves to have joined: we interpret that genre by attributing to what we take to be its proper purpose – the value that it does and ought to provide*”²⁰³. Ou seja, há uma rede de juízos interpretativos mais densos conectados a cada juízo interpretativo particular, a qual reflete nossas concepções acerca da delimitação e dos objetivos de cada prática interpretativa.

Neste sentido, Dworkin divide o processo interpretativo como um todo em três partes subsequentes:

We interpret social practices, first, when we individuate those practices: when we take ourselves to be engaged in legal rather than literary interpretation. We interpret, second, when we attribute some package of purposes to the genre or subgenre we identify as pertinent, and, third, when we try to identify the best realization of that package of purposes on some particular occasion. (...)

(...) The level of convergence or divergence a particular interpretive community exhibits in these various judgments determines whether interpretation flourishes within that community or whether it dissipates into mere difference. The convergence required is greatest at the first stage. If there is no substantial agreement about what counts as literary rather than some other form of interpretation, then no genuine disagreement in literary interpretation is possible. It is greater at the second stage than the third: if lawyers did not agree that the interpretation of a statute is a political exercise, there could be no recognizable statutory interpretation. How much agreement is necessary at each stage to sustain the practice is not fixed a priori. We discover how much and what kind of disagreement can be tolerated only ex post: only by judging whether some particular practice of agreement and disagreement remains fruitful or runs into argumentative sand.²⁰⁴

Quanto a este ponto da teoria de Dworkin, é interessante fazer referência a um pequeno tópico presente em *Law's Empire*, denominado “*Paradigms*”. No que tange ao

²⁰² EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 11/17.

²⁰³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 131.

²⁰⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 131/132.

primeiro estágio interpretativo, podemos afirmar que é nele que, segundo Dworkin, se situam os paradigmas de uma comunidade interpretativa, os quais servem de critérios e limites argumentativos em favor ou contra de determinada interpretação: “*For the paradigms will be treated as concrete examples any plausible interpretation must fit, and argument against an interpretation will take the form, whenever this is possible, of showing that it fails to include or account for a paradigm case*”²⁰⁵. Dizendo de uma maneira bastante crua, alguém que escreva um tratado de teoria da literatura no qual a obra de Shakespeare não se encaixe no conceito de literatura descrito pela teoria estaria desrespeitando um caso paradigmático acerca daquilo que nós consideramos como sendo literatura. Ou, de outra maneira, algum teórico do direito que desconsidere o papel da constituição como sendo, em algum nível, fonte de alguns direitos, estaria gravemente equivocado, diríamos, sobre o significado do conceito de direito presente em nossa forma de vida.

Neste ponto, a influência de autores como Wittgenstein, Thomas Kuhn e Quine no pensamento de Dworkin se torna bastante clara²⁰⁶. Para Dworkin, como se pode ler no trecho acima transcrito, o nível de consenso necessário na primeira etapa interpretativa, onde se situam os paradigmas da prática em questão, não é determinado *a priori*. Tampouco os paradigmas que estabelecem este consenso mínimo são imunes à revisão:

The connection between the institution and the paradigms of the day will be so intimate, in virtue of this special role, as to provide another kind of conceptual flavor. Someone who rejects a paradigm will seem to be making an extraordinary kind of mistake. But once again there is an important difference between these paradigms of interpretive truth and cases in which, as philosophers say, a concept holds ‘by definition’, as bachelorhood holds of unmarried men. Paradigms anchor interpretations, but no paradigm is secure from challenge by a new interpretation that accounts for other paradigms better and leaves that one isolated as a mistake.²⁰⁷

²⁰⁵ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 72.

²⁰⁶ Ainda estabelecerei a relação entre Dworkin e estes dois últimos autores preferidos. Para não deixar esta menção passar em branco, todavia, entendo que o trecho de Dworkin citado se relaciona com Quine e Kuhn da seguinte maneira: Quine foi o filósofo responsável por uma das mais vigorosas críticas ao positivismo lógico no âmbito da filosofia de língua inglesa no século XX. Para o autor, a distinção positivista entre verdades analíticas e verdades sintéticas seria um engano; como afirma Stein, “qualquer enunciado, segundo ele, pode ter que ser revisado, ou seu valor de verdade alterado, devido a fatos empíricos, porém, em sua grande maioria, não de forma independente, mas, sim, em conjunto com outros enunciados de uma teoria ou universo linguístico (...)Essa tese de Quine de que os universos linguísticos enfrentam o tribunal da experiência como um todo é chamado de holismo semântico” (STEIN, Sofia Inês Albornoz. *Van Orman Quine: Epistemologia, Semântica e Ontologia*. 2009, p. 6). Em relação a Kuhn, podemos dizer que o autor revolucionou a teoria da ciência no seguinte sentido: a noção comum e que a história da ciência é um progresso de conhecimento seria um grande equívoco; a ciência seria um campo marcado por grandes rupturas em que distintos paradigmas assumem a frente e eliminam os antigos, constituindo dessa maneira uma prática que em alguns casos é totalmente distinta da anterior, embora ainda seja intitulada pelo nome ciência.

²⁰⁷ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 72.

Ou seja, os paradigmas que sustentam uma prática interpretativa estão sempre sujeitos à revisão. Esta possibilidade de crítica, todavia, só ocorre a partir de juízos internos à mesma prática que se pretende revisar. Para Dworkin,

interpretation is therefore interpretive, just as morality is moral, all the way down. A particular interpretation succeeds – it achieves the truth about some object’s meaning – when it best realizes, for that object, the purposes properly assigned to the practice properly identified as pertinent.²⁰⁸

Quando Dworkin afirma que a verdade interpretativa é alcançada quando nós realizamos da melhor maneira, em relação ao objeto interpretado, os propósitos assumidos no âmbito da prática interpretativa em que o objeto está situado, esta é uma maneira diferente de expor uma tese bastante controversa presente principalmente em *A matter of principle* e *Law’s Empire*: a tese de que o objetivo da interpretação é tornar o objeto interpretado o melhor que ele pode ser. Vejamos como Dworkin apresenta esta ideia em *Law’s Empire*:

We would then say that all interpretation strives to make an object the best it can be, as an instance of some assumed enterprise, and that interpretation takes different forms in different standards of value or success. Artistic interpretation differs from scientific interpretation, we would say, only because we judge success in works of art by standards different from those we use to judge explanations of physical phenomena.²⁰⁹

Ao interpretar, busca-se enxergar a maneira pela qual o objeto que se está interpretando atenda da melhor maneira ao propósito ou valor ao qual se imagina previamente que tal objeto se relaciona. É nesse sentido que Dworkin afirma que “*interpretation of Works of art and social practices, I shall argue, is indeed essentially concerned with purpose not cause. But the purposes in play are not (fundamentally) those of some author but of the interpreter*”²¹⁰.

É verdade que interpretações acerca dos mesmos objetos que ocorrem em períodos históricos distintos geralmente chegam a conclusões diferentes e às vezes contraditórias sobre o significado daqueles objetos. Isso ocorre porque os objetivos e definições do que faz uma interpretação ser boa mudam com o passar do tempo. Os standards normativos que determinam o que conta como critério de sucesso interpretativo para cada prática vão se transformando dentro de um processo dialético que se dá entre o todo e a parte. Aqui, podemos retomar o exemplo das teorias que priorizam a intenção do autor como objetivo da prática interpretativa. Para Dworkin, a própria tese de que a intenção do autor é o que conta como objetivo de descoberta interpretativo é resultado de uma formação histórica e cultural que concebe que o

²⁰⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 131.

²⁰⁹ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 53.

²¹⁰ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 52.

valor artístico de um objeto está na intenção do autor. A questão, pois, está em assumir que a busca pela intenção do autor como o objetivo interpretativo correto é dependente de uma justificação que é ela mesma interpretativa, ao invés de arquimediana, como geralmente pensam os teóricos que a intenção do autor como o principal objetivo do exercício interpretativo. Como analisa Gadamer em *Verdade e Método* e o próprio Dworkin em *Law's empire*, um exemplo do aspecto histórico e não estritamente “científico” das teorias da intenção do autor pode ser encontrado no estudo do romantismo e da obsessão pelo gênio poético e pela originalidade presente neste período.

Works of art present themselves to us as having, or at least as claiming, value of the particular kind we call aesthetic: that mode of presentation is part of the very idea of an artistic tradition. But it is always a somewhat open question, particularly in the general critical tradition we call ‘modernist’, where that value lies and how far it has been realized. General styles of interpretation are, or at least presuppose, general answers to the question thus left open. I suggest, then, that the academic argument about author’s intention should be seen as a particularly abstract and theoretical argument about where value lies in art.²¹¹

Assim como a arte atende ao valor estético o qual deve ser determinado em sua relação com as obras, o direito, para Dworkin, atende a um valor político. Se correntes teóricas distintas disputam entre si qual o verdadeiro propósito da interpretação, algumas insistindo na importância das consequências sociopolíticas da arte, ou da semântica estruturalista ou desconstrucionista, ou que insistem na narrativa construída entre o autor e o leitor, ou que parecem rejeitar por completo a atividade interpretativa, no direito, por sua vez,

disagreements among lawyers about the best interpretation of particular statutes are therefore symptoms of submerged and often unrecognized disagreements about these extensions and refinements. Lawyers who disagree about the best conception of democracy are likely to disagree, for that reason, about the best interpretation of equal protection clause or even the Uniform Commercial Code²¹².

Esse nível estruturante da atividade interpretativa em que estão situados os objetivos ou valores que guiam a relação entre os intérpretes e as obras é historicamente flutuante e interdependente de relações socioculturais. O trabalho de auto-conscientização crítica destes standards é, todavia, integrante do processo interpretativo, de maneira que a interpretação, embora influenciada, não é um mero produto das relações históricas em que ela ocorre:

I am not arguing that the author’s intention theory of artistic interpretation is wrong (or right), but that whether it is a wrong or right and what it means (so far as we can think about these issues at all within our own tradition of criticism) must turn on the

²¹¹ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 59/60.

²¹² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 133.

plausibility of some more fundamental assumption about why Works of art have the value their presentation presupposes. [...] I do not deny what is obvious, that interpreters think within a tradition of interpretation from which they cannot wholly escape. The interpretive situation is not an Archimedean point, nor is that suggested in the idea that interpretation aims to make what is interpreted the best it can seem. Once again I appeal to Gadamer, whose account of interpretation as recognizing, while struggling against, the constraints of history strikes the right note.²¹³

Da breve análise realizada da concepção genérica acerca da interpretação de Ronald Dworkin, é possível, como eu havia comentado, perceber noções retiradas da hermenêutica de Gadamer. Os propósitos que situam a interpretação para Dworkin podem ser, assim, traduzidos como pré-conceitos no sentido que Gadamer atribui a tal conceito, que, aqui, a partir de McDowell e Wachterhauser, são entendidos como vetores que guiam de maneira normativa o olhar do intérprete para os objetivos de sua prática. Isto é, enfim, aquilo que Dworkin denomina como “*the value account*”, uma teoria interpretativa que estabeleça o valor ao qual as diferentes práticas interpretativas atendem, sendo, assim, uma teoria abrangente sem que, contudo, transgrida os limites de cada departamento interpretativo ao tratar a interpretação conversacional, jurídica e artística, por exemplo, como se fossem a mesma atividade.

Entender a interpretação neste sentido, por sua vez, ajuda a compreender melhor a frase de Dworkin acima citada de que, na interpretação, “*the purposes in play are not (fundamentally) those of some author but of the interpreter*”. Quando estamos diante de um objeto a ser interpretado, nosso olhar em relação ao objeto é guiado pelos nossos próprios valores, ou, para dizer de outra maneira, nossas concepções acerca de qual prática o objeto interpretado pertence, qual o propósito desta prática e de que maneira o objeto poderia atender melhor a esse propósito determinam as perguntas e, nesse sentido, as respostas possíveis a serem alcançadas na interpretação. É por isso que interpretações realizadas acerca dos mesmos objetos em épocas distintas podem ser bastante diferentes uma da outra: as maneiras de interrogar o objeto interpretado variam de acordo com o desenvolvimento histórico dos *standards* avaliativos da comunidade crítica associada a uma prática interpretativa específica. Como afirma Dworkin, “*we must first notice Gadamer’s crucial point, that interpretation must apply an intention*”²¹⁴:

The theater provides an illuminating example. Someone who produces *The Merchant of Venice* today must find a conception of Shylock that will evoke for a contemporary audience the complex sense that the figure of a Jew had for Shakespeare and his audience, so his interpretation must in some way unite two periods of ‘consciousness’ by bringing Shakespeare’s intentions forward into a very different culture located at the end of a very different history. If he is successful in this, his reading of Shylock

²¹³ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 61/62.

²¹⁴ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 55.

will probably be very different from Shakespeare's concrete vision of that character. It may in some respects be contrary, replacing contempt or irony with sympathy, for example, or it may change emphasis, perhaps seeing Shylock's relation to Jessica as much more important than Shakespeare, as director, would have seen it. Artistic intention, that is, is complex and structured: different aspects or levels of intention may conflict in the following way. Fidelity to Shakespeare's more discrete and concrete opinions about Shylock, ignoring the effect his vision of character would have on contemporary audiences, might be treachery to his more abstract artistic purpose. And 'applying' purpose to our situation is very far from a neutral, historical exercise in reconstructing a past mental state. It inevitably engages the interpreter's own artistic opinions in just the way the constructive account of creative interpretation suggests, because it seeks to find best means to express, given the text in hand, large artistic ambitions that Shakespeare never stated or perhaps even consciously defined but that are produced for us by our asking how the play he wrote would have been most illuminating or powerful to his age.²¹⁵

Estas considerações gerais acerca da interpretação são a base a partir da qual Dworkin desenvolve em *A Matter of Principle* e em *Law's Empire* a tese de que a interpretação jurídica é uma forma de interpretação contrutiva análoga ao exercício literário do romance em cadeia, onde os juristas têm a tarefa de olhar para os capítulos precedentes da jurisprudência em sua melhor luz, dando sequência a esta história da melhor maneira possível, ou seja, interpretando e aplicando-a aos casos presentes de maneira compatível com os melhores princípios políticos. Todavia, esta teoria do direito *como* literatura ganhou bastante repercussão no âmbito da teoria do direito e mereceria um trabalho próprio.

O que nos importa no presente momento é a premissa genérica de Dworkin de que “*we would then say that all interpretation strives to make an object the best it can be, as an instance of some assumed enterprise, and that interpretation takes different forms in different standards of value or success*”²¹⁶. Esta afirmação já seria por si polêmica. Podemos dizer, não obstante, que Dworkin torna as coisas ainda mais difíceis aos seus seus leitores e críticos. Quando lemos apenas esta afirmação, penso, a tendência natural de compreendê-la é como um enunciado teórico que dá ao intérprete o dever *atribuição* de significado. Poderíamos afirmar, nesse sentido, que para Dworkin a beleza está nos olhos de quem a vê, e não no objeto visto “em si”. No entanto, nos mesmos textos em que o autor defende esta ideia à primeira vista “relativista”, ele afirma coisas como a seguinte:

An interpretation cannot make a work of art more distinguished if it makes a large part of the text irrelevant, or much of the incident accidental, or a great part of the trope or style unintegrated and answering only to independent standards of fine writing. So it does not follow, from the aesthetic hypothesis, that because a philosophical novel is aesthetically more valuable than a mystery story, an Agatha Christie novel is really a treatise on the meaning of death. This interpretation fails not only because an Agatha Christie, taken to be a tract on death, is a poor tract less

²¹⁵ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p.55/56.

²¹⁶ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 53.

valuable than a good mystery, but because the interpretation makes the novel a shambles. All but one or two sentences would be irrelevant to the supposed theme; and the organization, style, and figures would be appropriate not to a philosophical novel but to an entirely different genre. Some books originally offered to the public as mysteries or thrillers (and perhaps thought of by their authors that way) have indeed been “reinterpreted” as something more ambitious. The present critical interest in Raymond Chandler is an example. But the fact that this reinterpretation can be successful in the case of Chandler, but not Christie, illustrates the constraint of integrity.²¹⁷

A passagem acima soa como se hovesse restrições *do* texto interpretado ao leitor, algo que à primeira vista parece contraditório com a tese geral proposta por Dworkin de que é o leitor, a partir de seus valores, que interpreta o texto atribuindo a ele o melhor significado possível. Esta última passagem retirada de *A Matter of Principle* parece favorecer a visão de que as restrições ao ato interpretativo estão contidas no próprio texto, estão “simplesmente aí”.

Esta, todavia, não é a única (aparente) contradição que podemos verificar nas teses de Dworkin sobre a interpretação. A suposta contradição mais flagrante, nesse sentido, é a seguinte: de acordo com o que expus até agora, Dworkin recepciona, ainda que ao seu próprio modo, a hermenêutica de Gadamer e a sua ênfase no caráter histórico dos preconceitos ou valores que condicionam o olhar de uma comunidade interpretativa aos objetos que lhe concernem. Ou, para não deixar de fora a influência de autores como Quine e Kuhn, acima referida, poderíamos afirmar, de igual modo, que para Dworkin a interpretação está condicionada pelos paradigmas de uma dada comunidade de intérpretes. Mudando-se os paradigmas, nesse sentido, teremos uma atividade totalmente diferente, ou seja: comunidades interpretativas com valores incomensuráveis não fazem a mesma coisa quando alegam interpretar um texto, não havendo, portanto, um critério adequado de avaliação entre as diferentes práticas pertencentes às diferentes comunidades simplesmente porque sequer existe uma controvérsia a ser resolvida.

A pergunta que deve ser respondida, nesse sentido, é como Dworkin consegue conciliar este caráter histórico que transpassa a atividade interpretativa com a sua polêmica tese de que existe apenas uma resposta correta para conflitos interpretativos. Para avaliarmos se Dworkin é de fato contraditório quanto a estes pontos cruciais para a defesa de suas demais teses, devemos retomar a discussão sobre verdade e objetividade, agora no âmbito da interpretação.

²¹⁷ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 150/151.

2.3.1. Verdade e objetividade na interpretação

Grande parte deste trabalho é desenvolvida a partir do texto de *Justice for hedgehogs*, a última obra publicada durante a vida de Dworkin. Isto tem uma razão bastante simples: nesta obra, Dworkin expõe de maneira mais concentrada as questões filosóficas aqui abordadas, quais sejam, o problema da verdade e da objetividade, a natureza do valor e o seu método interpretativo. A reflexão acerca destes problemas, contudo, está disseminada em quase todos os livros do autor. Em que pese seja possível perceber um aumento de sofisticação teórica com o passar dos anos, também é possível afirmar que Dworkin não alterou substancialmente os aspectos epistemológicos centrais de seu pensamento.

Neste sentido, pretendo explorar brevemente um pequeno texto que compõe a obra *A Matter of Principle*, intitulado *Interpretation and Objectivity*. Penso que, após a análise deste texto, será possível perceber a continuidade do problema que expus nos tópicos anteriores e relacioná-lo à teoria da interpretação.

As inúmeras subáreas da filosofia que dividem os currículos universitários e os campos de pesquisa apresentam atualmente uma impressionante convergência ou, dito de outra maneira, paralelismo acerca de seus problemas mais centrais. Por exemplo: de acordo com o que foi visto acima, no âmbito da metaética podemos nos perguntar se existem fatos morais, ou, senão, se a moralidade pode ser concebida como uma construção humana. Há, também, aqueles que defendem a inexistência de fatos morais bem como de qualquer possibilidade racional de se estabelecer critérios justificadores para a ação humana, apostando suas fichas no relativismo. Passando da metaética a outro extremo, na filosofia da matemática as discussões giram justamente em torno de se os números existem independentemente de nossas mentes, ou se a matemática é simplesmente uma linguagem artificial que coincidentemente serve de ferramenta para lidarmos com a natureza. Nesse sentido, negam à matemática qualquer possibilidade de pertencimento à dimensão apriorística do conhecimento, tornando-a simplesmente algo contingente e relativo. É nesse sentido Hilary Putnam, em seu livro *“Ethics without ontology”*, afirma o seguinte:

(...) I believe that the unfortunate division of contemporary philosophy into separate “fields” (ethics, epistemology, philosophy of mind, philosophy of science, philosophy of language, philosophy of logic, philosophy of mathematics, and still others) often conceals the way in which the very same arguments and issues arise in field after field. For example, arguments for “antirealism” in ethics are virtually identical with arguments for antirealism in the philosophy of mathematics; yet philosophers who resist those arguments in the latter case often capitulate to them in the former. We can only regain the integrated vision which philosophy has always aspired to if at least

some of the time we allow ourselves to ignore the idea that a philosophical position or argument must deal with one and only one of these specific “fields.”²¹⁸.

Se, como pensa Putnam, os diferentes campos de filosofia possuem interrogações e argumentos tão semelhantes ou análogos, é bastante plausível pensar que há algo em comum entre eles. Nesse sentido, pode-se afirmar: um elemento que transpassa os diferentes campos filosóficos contemporâneos, possivelmente com mais vitalidade do que nunca, é o dualismo entre objetivismo e relativismo. De fato, parece não haver qualquer posição acerca de algum tema debatido por filósofos que não possa ser tomada ora por acusações de ser objetivista, fundacionalista, dogmática, ora por acusações de ser relativista, niilista etc.

A filosofia moral é possivelmente o campo em que o confronto entre o dualismo objetivismo e relativismo se revela mais explícito, e isso tem um motivo claro: os debates acerca do certo e do errado, do bem e do mal, do justo e do injusto estão presentes em todas as esferas do nosso cotidiano e determinam as nossas relações com o governo, com as pessoas de nosso convívio e, em última ou primeira instância, o julgamento acerca de como e o que devemos buscar e esperar em nossas próprias vidas. Isto não quer dizer, por outro lado, que as divisões acerca da objetividade ou relatividade de nossos juízos morais não se deem de maneira análoga em campos distintos do pensamento.

Nas áreas que tradicionalmente são consideradas interpretativas, a arte e o direito, por exemplo, os debates acerca da possibilidade de objetividade acerca de juízos interpretativos são tão ou mais acalorados quanto no âmbito moral. Afinal, os significados estão aí, disponíveis para serem capturados pelo intérprete? Se sim, onde? Se não, quer dizer que não existem critérios interpretativos e cada um estabelece o significado que melhor lhe apetece? Ou a verdade interpretativa se dá apenas no âmbito de uma comunidade de intérpretes que compartilham certos padrões linguísticos e valorativos? Podemos aceitar este conceito de verdade ou de objetividade? Como é possível concluir, estas questões acerca da interpretação são análogas àquelas expostas na primeira parte deste trabalho, a partir de autores importantes no âmbito da metaética.

Apresentei de maneira sintética alguns pressupostos da teoria interpretativa de Dworkin. Acabei o último tópico questionando se há uma contradição quando o autor defende a ideia de que, na interpretação, o intérprete aplica os seus próprios valores ao objeto interpretado e a ideia de que, por outro lado, o texto exerce restrições interpretativas, assim

²¹⁸ PUTNAM, Hilary. *Ethics without ontology*. United States of America: Harvard University Press, 2005, p. 01.

como quando o autor defende que a interpretação é um fenômeno que é em parte socialmente dependente e, ao mesmo tempo, que existe uma única resposta correta para conflitos interpretativos. Estas aparentes contradições podem ser resumidas com duas ideias contrárias na teoria da interpretação, quais sejam, a noção de que os significados “estão aí”, como referi anteriormente, e a de que interpretação é um sinônimo de criação, ou seja, os significados são produzidos por intérpretes diferentes em função de suas distintas características pessoais ou origens sócio-culturais. Existe, afinal, uma terceira opção entre o objetivismo e o relativismo, ou, no caso em análise, entre a tese do “simplesmente aí” de que os significados estejam *dados* e a de que, ao contrário, a interpretação é uma projeção ou criação e que não existe verdade entre duas interpretações distintas? Como veremos, a tese de Dworkin pretende-se uma terceira via entre o objetivismo e o relativismo.

Em *Interpretation and Objectivity*, Dworkin responde primeiramente à crítica de que sua teoria da interpretação seria mais uma versão do “simplesmente aí”, ou seja, da ideia de que o texto impõe limitações ao intérprete pressuporia uma noção metafísica da natureza dos significados. Dworkin rejeita esta alternativa, da mesma maneira que a rejeita no âmbito da teoria moral. Como vimos, para Dworkin os *morons* não existem e, ainda que existissem, seria necessária uma justificativa, que seria em si mesma moral, para a determinação de que o conteúdo normativo que eles carregam seria o correto ou verdadeiro. Para o autor, a tese do “simplesmente aí” *“is a serious confusion worth taking some care to repair. It rests on a mistaken assumption about the sense of interpretive claims, that is, about what people mean when they endorse or reject a particular interpretation of a character or a play or a line of precedent cases at law”*²¹⁹. A suposição equivocada sobre o sentido dos juízos interpretativos da qual fala Dworkin é, nesse sentido, a mesma que relatei acima, qual seja:

It assumes that people who make interpretive judgments think that the meanings they report are “just given” in the universe as a hard fact everyone can see and must acknowledge. But it is a question of semantics whether this is true— whether this is what people think when they make interpretive claims— and when we look twice we discover that it is not, for the following decisive reason. People who make these judgments do not believe any of this nonsense about brute facts (I doubt there is anything there to believe), and yet they continue to make and argue about their interpretive claims in a critical and judgmental way, supposing that some claims are better than others, that some are right and others wrong.²²⁰

Ou seja, para Dworkin os filósofos dão uma conotação equivocada aos juízos morais e interpretativos que encontram no discurso ordinário. Conforme o que vimos

²¹⁹ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p.167.

²²⁰ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p.167.

anteriormente, para Dworkin as expressões “objetivamente” e “verdadeiro” tem o sentido de ênfase, e não o significado metafísico que os filósofos costumeiramente atribuem a elas: “*we use the language of objectivity, not to give our ordinary moral or interpretive claims a bizarre metaphysical base, but to repeat them, perhaps in more precise way, to emphasize or qualify their content*”²²¹. Assim, da mesma forma que falar que a escravidão é objetivamente injusta, falar que a minha interpretação da Constituição é objetivamente a melhor não significa nada mais do que afirmar que a escravidão é injusta e que a minha interpretação da Constituição é a melhor. Assim, Dworkin busca afastar as acusações metafísicas acerca de sua tese sobre a objetividade:

My essay was an attempt to improve on the mistaken “just there” theory of the sense of interpretive judgments. We can make sense of interpretive claims and arguments about literature only if we stop treating them as doomed attempts to report ontologically independent meanings scattered among the furniture of the universe. We should understand them, instead, as special and complex aesthetic claims about what makes a particular work of art a better work of art. Interpretive claims are interpretive, that is, and so dependent on aesthetic or political theory all the way down. But that means, as I took pains to emphasize, that the distinction between interpreting and inventing is itself the product of an interpretive judgment, because we have to rely on one kind of interpretive conviction or instinct—about which readings would destroy the artistic integrity of a text—in order to set aside as ineligible readings that, if they were eligible, would make the work very good indeed. We need that dimension of interpretive judgment in order to explain why, for example, we do not think (as most of us do not) that a meaning-of-death interpretation is a good interpretation of a Christie mystery, even though we do think the meaning of death is a noble theme.²²²

O argumento anteriormente referido de que a argumentação moral e, nesse sentido, a interpretação é um processo holístico dependente de um conjunto de conceitos e convicções interrelacionados, e de que na interpretação textual até mesmo as estruturas formais rígidas do texto são produtos deste conjunto teórico parece, por outro lado, levar Dworkin ao relativismo para o qual não há distinção ente interpretar e inventar o texto:

So the complaint that my essay contemplates “just there” meanings is a comprehensive misunderstanding. My substitute account of the sense of interpretive judgments, however, might provoke two very different and much more important objections. The first is this: interpretation, on my account, really is no different from invention. The distinction between these two activities presupposes that in the case of interpretation a text exercises some constraint on the result. But on my account the text itself is the product of interpretive judgments. There can be no more constraint in that story than in Wittgenstein’s example of the man who doubted what he read in the newspaper and bought another copy to check it.²²³

²²¹ DWORKIN, Ronald. *Law’s Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 81.

²²² DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p.168

²²³ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p.168.

Uma crítica à análise do conceito de objetividade realizada por Dworkin pode ser encontrada no texto de Arthur M. Ferreira Neto. O autor conclui que a noção de objetividade em Dworkin seria uma noção “fraca e diluída”. Isso porque

o uso de tal expressão não visa a ilustrar uma instância última e independente de justificação, mas visa tão somente a reforçar ou redobrar a ênfase de uma convicção coletiva que se pode ter acerca de uma proposição que seja aceita contingentemente ou que seja considerada estabelecida em uma comunidade específica.²²⁴

Contrariamente à crítica de Arthur M. Ferreira Neto, entendo que o conceito de objetividade associado a uma instância última e independente de justificação é justamente o alvo de críticas de Dworkin. Como pude desenvolver na primeira parte do trabalho, a batalha travada por Dworkin contra a metaética representa a negação filosófica do autor à pretensão de se encontrar um ponto de Arquimedes de onde pudéssemos analisar as nossas práticas intelectuais e fundamentá-las a partir de uma linguagem que seja totalmente neutra em relação a elas. O desafio teórico o qual Dworkin enfrenta, portanto, não é o de encontrar um meio termo entre nossas práticas sociais contingentes e algum fundamento último e independente para a moral ou para a interpretação, mas expor de que maneira podemos falar de objetividade sem cairmos no objetivismo.

Não obstante, uma vez que o problema acerca do “objetivismo” e “relativismo” presente na teoria de Dworkin é motivo de grande controvérsia entre seus leitores, abordarei a seguir alguns elementos do texto de Dworkin e situarei a sua tese de que mesmo as estruturas formais de um texto, ou seja, as restrições “evidentes” ao ato interpretativo são dependentes de uma teoria prévia constituída por juízos interpretativos.

2.3.1.1. Dependência da teoria

É comum entre os filósofos e entre os não filósofos distinguir juízos aptos à objetividade e juízos subjetivos ou relativos. Geralmente concedemos o caráter objetivo às afirmações integrantes do universo das ciências naturais, ou seja, aquelas ciências chamadas de exatas como a física, a química e a matemática, por exemplo. Nas duas primeiras disciplinas, pensamos que o seu caráter objetivo é derivado da capacidade de os cientistas comprovarem suas teorias através de dados correspondentes ao mundo empírico, ou seja, os fatos brutos da natureza. No caso da matemática, parece indubitável que a soma de dois mais dois seja igual a quatro, ainda que os números não sejam entidades empíricas. Os juízos de valor, todavia, não

²²⁴ FERREITA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015, p. 274.

podem ser demonstrados empiricamente e também não possuem o apelo à evidência que parece ser característico da matemática. Nesse sentido, alguns filósofos, como vimos anteriormente, sustentam que juízos de valor não podem ser verdadeiros nem falsos, ou seja, o conceito de objetividade não se aplica a este tipo de juízo.

É neste âmbito em que Dworkin suscita o problema entre interpretar e inventar: se o texto “em si” a ser interpretado depende de conceitualizações, se não há nenhuma restrição imposta “de fora” de maneira independente aos nossos valores, ou seja, nossas avaliações acerca dos propósitos e objetivos aos quais uma interpretação jurídica ou artística, por exemplo, devem atender, não se pode dizer que a interpretação é um processo intelectual objetivo tal qual é o das ciências, onde o pensamento extrai suas premissas de fatos externos ou independentes a si e realiza representações destes mesmos fatos.

Este modelo de pensamento pode ser verificado na teoria de Ayer, explorada no início deste trabalho. Como salientei na oportunidade, Ayer possui como quadro referencial teórico o neopositivismo, também chamado de positivismo lógico, movimento relativamente uniforme e que, embora seja atualmente muito criticado, ainda deixa vários rastros em pensamentos que, contudo, veem com maus olhos qualquer comparação com o positivismo.

A missão inicial dos teóricos que integravam o Círculo de Viena era a de acabar com o pensamento obscurantista representado pela religião e pela metafísica, desenvolvendo critérios linguísticos que estabelecessem entre as práticas intelectuais o sentido próprio da racionalidade e da cientificidade. Veja-se, nesse sentido, o que comentam os autores do manifesto intitulado “*A Concepção Científica do Mundo: o Círculo de Viena*” (*Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*), documento redigido por Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap:

In such a way logical analysis overcomes not only metaphysics in the proper, classical sense of the word, especially scholastic metaphysics and that of the systems of German idealism, but also the hidden metaphysics of Kantian and modern apriorism. The scientific world-conception knows no unconditionally valid knowledge derived from pure reason, no 'synthetic judgments a priori' of the kind that lie at the basis of Kantian epistemology and even more of all pre- and post-Kantian ontology and metaphysics. The judgments of arithmetic, geometry, and certain fundamental principles of physics, that Kant took as examples of a priori knowledge will be discussed later. It is precisely in the rejection of the possibility of synthetic knowledge a priori that the basic thesis of modern empiricism lies. The scientific world-conception knows only empirical statements about things of all kinds, and analytic statements of logic and mathematics.

(...)

The conception of mathematics as tautological in character, which is based on the investigations of Russell and Wittgenstein, is also held by the Vienna Circle. It is to

be noted that this conception is opposed not only to apriorism and intuitionism, but also to the older empiricism (for instance of J. S. Mill), which tried to derive mathematics and logic in an experimental-inductive manner as it were.²²⁵

De maneira bastante resumida, é possível afirmar que a crítica dos positivistas era dirigida à validade de proposições sintéticas *a priori*, ou seja, afirmações que falam algo sobre o mundo sem, contudo, terem suas premissas fundamentadas em dados empíricos:

O empirismo lógico do século XX resgatou, em parte, as posições do empirismo moderno britânico – que pregava a redutibilidade do conhecimento a dados da sensibilidade – e também utilizou a distinção entre verdades necessárias e contingentes, desenvolvida pela chamada corrente idealista da filosofia moderna, em especial, por Leibniz. Tanto Wittgenstein, precursor do movimento empirista, quanto Carnap, entre outros, distinguem proposições analíticas, necessariamente verdadeiras, *a priori*, de proposições sintéticas, contingentemente verdadeiras ou falsas, todavia, ao mesmo tempo, negando a existência de proposições sintéticas *a priori*.²²⁶

Wittgenstein afirma no aforismo 2.225 de seu *Tractatus Logico-Philosophicus* que “Uma figuração verdadeira *a priori* não existe”²²⁷. Como se delineou anteriormente, esta concepção acerca da natureza e função da linguagem, qual seja, a de que são válidas apenas as proposições da lógica, que são tautológicas (verdadeiras por definição), e as proposições empíricas da ciência, que podem ser verdadeiras ou falsas, influenciou sobremaneira o positivismo lógico, para o qual as proposições que não se enquadram nas duas categorias referidas, como, por exemplo, as proposições sintéticas *a priori*, são contrassensos.

Veja-se, pois, que a distinção entre analítico e sintético, necessário e contingente, passou a representar em determinado período o ponto de Arquimedes em que a filosofia poderia fincar suas raízes e passar a julgar quais áreas intelectuais seriam aptas à verdade e falsidade, significativas ou meros casos em que a linguagem sai de férias, para usar uma expressão wittgensteineana. Em outras palavras, a distinção analítico/sintético permitiu aos neopositivistas negarem a metafísica e estabelecerem que os únicos juízos válidos e aptos à verdade ou à falsidade seriam os científicos, ou seja, afirmações baseadas em verificação, além das proposições tautológicas ou analíticas.

No entanto, o oásis da lógica e da ciência situado no deserto da metafísica ocidental que era proporcionado ao pensamento positivista a partir da distinção entre analítico e sintético começou a secar com a publicação de alguns textos de extrema relevância para a filosofia de

²²⁵ CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans; NEURATH, Otto. *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*. Vienna, 1929, p. 07, 09. Disponível em: <<http://evidencebasedcryonics.org/pdfs/viennacircle.pdf>>. Acessado em 28 de agosto de 2016.

²²⁶ STEIN, Sofia Inês Alborno. *Van Orman Quine: Epistemologia, Semântica e Ontologia*. 2009, p. 16.

²²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994, p. 147.

língua inglesa na segunda metade do século XX. Destaco, nesse sentido, para a melhor compreensão da teoria de Dworkin, o papel desempenhado por Quine²²⁸ nesta virada crítica contra o pensamento positivista ocorrida na filosofia e, em um sentido mais genérico, contra o pensamento arquimediano.

Quine é autor de um dos ataques mais diretos e impactantes aos fundamentos do positivismo lógico. O seu artigo *Dois Dogmas do Empirismo*, como afirma Hans-Johann Glock, “atacou vigorosamente os dois pilares da concepção de filosofia dos positivistas lógicos, a saber, a distinção entre proposições analíticas e sintéticas, bem como o projeto de análise redutiva”²²⁹. Glock destaca, nesse sentido, que “Quine virou de cabeça para baixo esse quadro, ao negar que haja uma diferença qualitativa entre disciplinas aparentemente *a priori* como a matemática, a lógica e a filosofia, por um lado, e a ciência empírica, por outro”²³⁰. Quine inicia seu texto especificando os pontos que nele são refletidos e anunciando as consequências de sua argumentação:

Modern empiricism has been conditioned in large part by two dogmas. One is a belief in some fundamental cleavage between truths which are *analytic*, or grounded in meanings independently of matters of fact, and truth which are *synthetic*, or grounded in fact. The other dogma is *reductionism*: the belief that each meaningful statement is equivalent to some logical construct upon terms which refer to immediate experience. Both dogmas, I shall argue, are ill founded. One effect of abandoning them is, as we shall see, a blurring of the supposed boundary between speculative metaphysics and natural science. Another effect is a shift toward pragmatism.²³¹

Como anunciado, Quine critica a noção de analiticidade, ou seja, de que uma afirmação é analítica quando é verdadeira em virtude de seus significados e independente dos fatos, a partir da constatação de que os conceitos possivelmente utilizados para explicar tal noção são obscuros e circulares. Glock sintetiza este ponto no sentido de que o argumento de Quine “é que a analiticidade é parte de um círculo de noções intencionais – noções concernentes ao que expressões significam ou dizem – que não podem ser reduzidas a noções puramente extensionais – noções que dizem respeito àquilo que expressões representam ou ao que se

²²⁸ Desde que entrei em contato com algumas teses de Willard Van Orman Quine, supus que elas poderiam ser relacionadas de maneira profícua o que Dworkin escreveu acerca da objetividade em sentido geral, até que certo dia me deparei com uma informação biográfica extremamente relevante: Quine foi o orientador de Dworkin quando este estudou filosofia em Harvard. A partir de então, meu estudo sobre as teses de Dworkin tomaram em um certo grau outro sentido e passei a ver os temas aqui expostos com um olhar que ainda será desenvolvido no decorrer deste trabalho. A informação de que Dworkin foi orientado por Quine foi obtida em <<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/law-obituaries/9873847/Professor-Ronald-Dworkin.html>>, acessado em 12 de outubro de 2016.

²²⁹ GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011, p. 49.

²³⁰ GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011, p. 49.

²³¹ QUINE, W.V. *Two Dogmas of Empiricism*. 1951, p. 20.

aplicam como referência”²³² e, portanto, “todas essas noções são obscuras, porque não existem critérios quaisquer de identidade para ‘intenções’: enquanto sabemos o que significa duas expressões terem a mesma extensão, não sabemos o que significa terem a mesma intenção”²³³.

Com relação ao segundo dogma do positivismo, o reducionismo e o verificacionismo, Quine conclui que se trata de uma concepção epistemológica equivocada pensar que para cada enunciado da ciência há um fato correspondente que faz do primeiro uma verdade sintética. Para Quine, nossa experiência se dá como um todo integrado em que nossos “inputs” e “outputs” se justificam mutuamente, sendo interdependentes. Assim, conclui o autor que “any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system”²³⁴ e que, nesse sentido, “no statement is immune to revision”²³⁵. Esta é a proposta do empirismo sem dogmas de Quine, ou seja, a de que não há como dividir os enunciados de uma linguagem a partir das categorias sintético *a posteriori* (derivados da experiência) e analítico *a priori* (verdadeiros em virtude de seu significado): “Qualquer enunciado, segundo ele, pode ter que ser revisado, ou seu valor de verdade alterado, devido a fatos empíricos, porém, em sua grande maioria, não de forma independente, mas, sim, em conjunto com outros enunciados de uma teoria ou universo linguístico”²³⁶. Nesse sentido, os enunciados empíricos e os enunciados lógicos são conectados por uma teia na qual se pode incluir ou excluir tanto enunciados periféricos, como os da experiência imediata, como os mais nucleares, como os da lógica, de maneira que se forme um todo coerente: “Essa tese de Quine de que os universos linguísticos enfrentam o tribunal da experiência como um todo é chamado de holismo semântico”²³⁷. Nesse sentido, o autor afirma:

Some issues do, I grant, seem more a question of convenient conceptual scheme and others more a question of brute fact. The issue over there being classes seems more a question of convenient conceptual scheme; the issue over there being centaurs, or brick houses on Elm Street, seems more a question of fact. But I have been urging that this difference is only one of degree, and that it turns upon our vaguely pragmatic inclination to adjust one strand of the fabric of science rather than another in

²³² GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011, p. 49.

²³³ GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011, p. 49/50.

²³⁴ QUINE. W.V. *Two Dogmas of Empiricism*. 1951, p. 40. Disponível em: <<https://jonathankvanvig.files.wordpress.com/2015/12/quine-two-dogmas-of-empiricism2.pdf>> . Acesso em: 10 set. 2016.

²³⁵ QUINE. W.V. *Two Dogmas of Empiricism*. 1951, p. 40. Disponível em: <<https://jonathankvanvig.files.wordpress.com/2015/12/quine-two-dogmas-of-empiricism2.pdf>> . Acesso em: 10 set. 2016.

²³⁶ STEIN, Sofia Inês Albornoz. *Van Orman Quine: Epistemologia, Semântica e Ontologia*. 2009, p. 6.

²³⁷ STEIN, Sofia Inês Albornoz. *Van Orman Quine: Epistemologia, Semântica e Ontologia*. 2009, p. 6.

accommodating some particular recalcitrant experience. Conservatism figures in such choices, and so does the quest for simplicity.²³⁸

Como podemos concluir, Quine foi um dos responsáveis pela deflação das categorias analítico e sintético, o que, como mencionei anteriormente, sustentava o positivismo lógico, representante da filosofia arquimediana no contexto analítico. Deixar de ver nas categorias analítico e sintético um lugar onde se pudesse fundamentar o conhecimento e a partir do qual fosse justificável excluir áreas de pensamento que não atendessem à analiticidade ou à verificação significa, enfim, desestabilizar a imagem de filosofia como algo acima de nossas práticas cotidianas, um pensamento necessário e, nesse sentido, a-histórico. É claro que Quine ainda assim era um empirista, ou seja, acreditava que a ciência era a única maneira de se explicar a realidade. Todavia, o aspecto mais importante de suas ideias é que a defesa ou refutação do empirismo ou de qualquer outra corrente não pode se dar em um plano transcendental, devendo ocorrer a partir de nossa rede conceitual e não fora dela.

De que maneira a epistemologia formulada por Quine pode nos ajudar a compreender o problema da objetividade interpretativa em Dworkin? Acima, introduzi a questão aqui tratada no sentido de que, se nossos juízos interpretativos são inteiramente dependentes de conceitualizações teóricas acerca daquilo que conta como o propósito literário ou jurídico e de como a obra em questão pode ser concebida de maneira a atingir da melhor maneira possível este propósito, não há nenhuma contribuição efetiva do “texto em si” para as nossas conclusões interpretativas. Ou seja, não há restrições extrínsecas à interpretação, de maneira que não temos nenhum critério objetivo para julgar qual interpretação é verdadeira ou objetivamente melhor do que outras: “*if all parts of an interpretation are theory-dependent in the way I say they are, then there can be no difference between interpreting and inventing because the text can exercise only an illusory constraint over the result*”²³⁹. Dworkin responde a esta suposta objeção da seguinte maneira:

If the challenge is wholesale, denying the possibility of internal theoretical constraint, it contradicts an important theme in contemporary philosophy of science. For it is a familiar thesis in that discipline that none of the beliefs we have, about the world and what is in it, is forced upon us by a theory-independent recalcitrant reality; that we have the beliefs we do only in consequence of having accepted some particular theoretical structure. According to one prominent version of this view, the entire body of our convictions about logic, mathematics, physics, and the rest confronts experience together, as one interdependent system, and there is no part of this system which could not, in principle, be revised and abandoned if we were willing and able to revise and adjust the rest. If we held very different beliefs about the theoretical parts

²³⁸ QUINE, W.V. *Two Dogmas of Empiricism*. 1951, p. 43. Disponível em: <<https://jonathankvanvig.files.wordpress.com/2015/12/quine-two-dogmas-of-empiricism2.pdf>> . Acesso em: 10 set. 2016.

²³⁹ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p.169.

of physics and the other sciences, we would, in consequence, divide the world into very different entities, and the facts we “encountered” about these different entities would be very different from the facts we now take to be unassailable.

Now suppose we accepted this general view of knowledge and drew from it the startling conclusion that discrete scientific hypotheses cannot be tested against facts at all, because once a theory has been adopted there are no wholly independent facts against which to test that theory. We would have misunderstood the philosophical thesis we meant to apply. For the point of that thesis is not to deny that facts constrain theories but to explain how they do.²⁴⁰

Dizendo de outra forma, o holismo epistemológico, segundo o qual não existe uma precedência dos fatos em relação à nossa conceitualização, não significa que nossas afirmações sobre o mundo fiquem girando no vácuo, na expressão de John McDowell, sem qualquer contato com a realidade externa independente do conjunto proposicional que constitui o nosso conhecimento. Ao contrário, segundo Dworkin,

there is no paradox in the proposition that facts both depend on and constrain the theories that explain them. On the contrary, that proposition is an essential part of the picture of knowledge just described, as a complex and interrelated set of beliefs confronting experience as a coherent whole.²⁴¹

A questão de saber se um determinado juízo pode ser “objetivo”, nesse sentido, pressupõe a existência de um grau profundo de razões interdependentes que justifiquem o juízo em avaliação, seja ele um juízo científico ou interpretativo, quer dizer, moral, jurídico ou artístico. Podemos dizer que a notoriedade intelectual da ciência em relação aos demais campos do pensamento é devida ao fato de que a ciência possui um nível muito extenso e profundo de relações entre os conceitos mais periféricos e os mais densos, de maneira que, ainda que novas descobertas nos forcem a rever nosso aparato conceitual superficial, estas descobertas dificilmente abalarão os princípios científicos mais abstratos. Isto, todavia, não quer dizer que mesmo a ciência não possa se sujeitar a grandes transformações ao longo da história, tal como relata Thomas Kuhn acerca das revoluções científicas.

Todavia, nos casos em que um juízo não consegue atrair para si o apoio e tampouco justificar outros juízos do nosso aparelho intelectual, ele pode se tornar aquilo que chamamos de subjetivo, ou seja, a crença em sua verdade ou em sua falsidade não acarreta nenhuma alteração em nosso sistema de crenças, nem mesmo nas mais superficiais:

It is, I think, an insight that the distinction between judgment and taste often turns on the complexity or simplicity of theoretical apparatus. It would be silly to claim that our preferences for chocolate over vanilla, for example, were judgments constrained by facts about the ice cream itself. The obvious “subjectivity” of this kind of taste is often taken as an opening wedge for general aesthetic and even moral skepticism. But it is easy enough to explain the ice cream case in a way that distinguishes rather than

²⁴⁰ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 169/170.

²⁴¹ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 170

implicates more complex judgments. Ice cream opinions are not sufficiently interconnected with and dependent upon other beliefs and attitudes to allow a taste for chocolate, once formed, to conflict with anything else. So the question raised by the first objection, taken in the more interesting way, can be stated bluntly: are interpretive claims of the sort critics and lawyers make more like scientific claims, in this respect, or more like tastes in ice cream? Do they have or lack the necessary structure to permit a useful degree of internal constraint?²⁴²

Conforme vimos anteriormente, para Dworkin o raciocínio moral é altamente holístico. A minha crença de que a escravidão é injusta só será plausível se for justificada por uma gama de razões morais. Não obstante, o simples fato de eu achar que a escravidão seja injusta já pressupõe que as minhas concepções morais sejam incompatíveis com outras tantas. É claro que esta crença não define por si só qual teoria moral é defendida por mim como um todo, ainda mais na contemporaneidade onde esta crença é praticamente consensual, mesmo entre posições morais antagônicas para os nossos padrões. Ainda assim, é possível percebermos, e a própria história do pensamento político e moral o atesta, o alto grau de complexidade argumentativa em que questões como a injustiça da escravidão estão envolvidas, havendo um número infinito de princípios justificadores capazes de serem invocados em favor de determinada convicção moral. No entanto, o fato de eu preferir sorvete de chocolate ao de baunilha não possui qualquer influência em relação às minhas outras convicções. Isso porque, no que tange ao gosto por sorvetes, ou até mesmo à gastronomia em um sentido geral, as crenças a respeito do que é melhor ou pior geralmente não são amparadas por um arsenal muito extenso ou denso de outras crenças, de maneira que um debate sobre o gosto de sorvetes apresentaria um nível de complexidade argumentativa extremamente pobre.

É neste sentido que Dworkin, no parágrafo acima citado, questiona: “*are interpretive claims of the sort critics and lawyers make more like scientific claims, in this respect, or more like tastes in ice cream? Do they have or lack the necessary structure to permit a useful degree of internal constraint?*”²⁴³ Ou seja, os juízos interpretativos no campo jurídico e literário seriam equivalentes aos da ciência, onde existem paradigmas profundos que sustentam a atividade científica e que permitem a existência de controvérsia acerca de pontos mais periféricos, ou seriam equivalentes aos juízos sobre sorvete, onde a ausência de um conjunto estruturado de razões faz da argumentação a favor ou contra determinado sabor algo sem sentido?

²⁴² DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 170.

²⁴³ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 170.

Um dos objetivos de Dworkin em *A matter of principle* e em *Law's Empire* foi o de afirmar que estas práticas definitivamente possuem um núcleo conceitual rígido que permite a argumentação e a divergência acerca da objetividade de convicções específicas. Como afirma o próprio autor:

“How Law Is Like Literature” tried to show that they do have the necessary structure, and there is no point in repeating my arguments. I emphasized the difference between what I called convictions about integrity, pertinent to the dimensions of fit, and convictions about artistic merit, pertinent to the dimensions of value. I tried to show how each interpreter finds, in the interaction between these two sets of attitudes and beliefs, not only constraints and standards for interpretation but the essential circumstance of that activity, the grounds of his capacity to give discrete sense to interpretive judgments. It is true that these two departments of interpretive convictions are not wholly insulated from one another; my claim is rather that they are, for each person, sufficiently insulated to give friction and therefore sense to anyone's interpretive analysis. It is a further question how far interpretive convictions of either sort are— or must be—shared within a community of people who talk and argue about interpretation among themselves. Some overlap is certainly necessary in order for one person even to understand another's judgment as interpretive; but it would be a mistake to think that the overlap must be even so complete as it is in ordinary science. For we know that it is not, among us, anywhere near so complete, and we seem to have succeeded in giving sense to both agreement and disagreement about interpretation. I do not mean this last remark to be facetious. In the end we can make no better answer, to the first objection, than to point to our own practices of interpretation. For we could have no reason to accept a test, for what is necessary to give interpretation sense, that our own practices would not pass, until of course we had some other reason to disown them.²⁴⁴

Devido aos objetivos específicos deste trabalho, não pretendo ir adiante no que tange à teoria do “romance em cadeia”, a partir da qual Dworkin pretende mostrar de que maneira podemos estabelecer limites às nossas convicções valorativas sobre o verdadeiro sentido político dos precedentes, da constituição e das leis.

Quero agora chamar a atenção para algo que vem sendo constantemente referido ao longo deste trabalho. Como afirmei anteriormente, o positivismo lógico sofreu duros golpes ao longo do século XX. A verdade, todavia, é que o positivismo lógico é apenas um representante daquilo que alguns influentes pensadores contemporâneos, tanto analíticos quanto continentais, criticaram. Este alvo mais geral é, pois, a própria concepção de filosofia arquimediana, ou seja, a maneira de encarar a filosofia como um instrumento que serviria para polir e lustrar nossa mente, o espelho da natureza, para utilizar a metáfora de Richard Rorty.

O holismo de Quine, nesse sentido, é de extrema relevância para esta crítica ao pensamento filosófico tradicional. Ao criticar a distinção analítico/sintético sustentada pelo positivismo, Quine encarava concomitantemente a noção de que caberia à filosofia a

²⁴⁴ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 170/171.

fundamentação do conhecimento humano, ou seja, fornecer o aparato conceitual que fosse exterior às práticas intelectuais correntes e que serviria para justificá-las e delimitá-las diante do tribunal da razão. A partir de Quine, entre outros, a nossa imagem do conhecimento deixou de ser um prédio que tinha como alicerce o pensamento filosófico e passou a ser uma grande rede de conceitos e proposições interdependentes. Em Quine, especificamente, vimos que a diferença entre os juízos sintéticos e juízos *a priori* é apenas de grau de abstração, e não de natureza.

É este o significado do conceito de “epistemologia integrada” utilizado por Dworkin em *Justice for Hedgehogs*:

There is no such thing as an entirely abstract condition on knowledge. Every thought is a thought about something and depends, for its sense and plausibility, on what it is a thought about (...) Abstract epistemology and concrete belief must fit and support each other, and neither must be given a veto over the other.²⁴⁵

É justamente neste sentido em que se dão as críticas de Dworkin à própria possibilidade de haver um pensamento metaético. É importante perceber, no entanto, que a crítica de Dworkin ao arquimedianismo filosófico não tem relação exclusiva com o pensamento metaético, pois inclui a interpretação de maneira geral e, de acordo com o que foi exposto neste tópico, a própria ciência.

Penso que agora podemos compreender melhor aquilo que vem sendo reiteradamente dito, que para Dworkin a questão da verdade e da objetividade em determinado campo teórico é algo a ser resolvido internamente à própria prática, e não através de juízos meta-teóricos:

I have yet been given no reason to think that any skeptical argument about morality can be other than a moral argument, or skeptical argument about law other than a legal argument, or skeptical argument about interpretation other than an interpretive argument. I think that the problem of objectivity, as it is usually posed, is a fake because the distinction that might give it meaning, the distinction between substantive arguments within and skeptical arguments about social practices, is itself a fake. I must now take some care, however, to guard against misunderstandings of what I have said. Someone might say that my position is the deepest possible form of skepticism about morality, art, and interpretation because I am actually saying that moral or aesthetic or interpretive judgments cannot possibly describe an independent objective reality. But that is not what I said. I said that the question of what “independence” and “reality” are, for any practice, is a question within that practice, so that whether moral judgments can be objective is itself a moral question, and whether there is objectivity in interpretation is itself a question of interpretation. This threatens to make skepticism not inevitable but impossible.²⁴⁶

²⁴⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 82.

²⁴⁶ DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985, p. 174.

Todavia, o que eu escrevi sobre Dworkin neste tópico é aparentemente contraditório com a análise realizada na primeira parte do trabalho, quando explorei a defesa do autor de que, ao contrário dos juízos científicos, os quais podem ser independentemente verdadeiros, os juízos valorativos são holísticos, ou seja, dependem de uma extensa rede de outros juízos justificadores para serem verdadeiros. Afinal, de acordo com o que Dworkin escreve em *Interpretation and Objectivity*, bem como segundo a relação estabelecida entre a concepção epistemológica do autor e a crítica de Quine ao positivismo lógico, Dworkin deveria reconhecer que a ciência é, também, um campo onde o pensamento se dá de maneira holística, ou seja, através de justificações interdependentes. No entanto, como eu referi, o discurso do autor sobre a independência do valor e, nesse sentido, da interpretação em relação à ciência ou aos juízos sobre fatos – veja-se, por exemplo, a grande ênfase que o autor dá à lei de Hume – dá a entender que existe, para ele, uma grande diferença entre a racionalidade descritiva e normativa.

Teria Dworkin mudado de opinião entre a publicação de *A Matter of Principle* e *Justice for hedgehogs*? Ou seja, será que Dworkin limitou a sua influência quineana aplicando-a, nos textos mais recentes, apenas no que concerne ao campo interpretativo e tornando-se, assim, um “realista” em matéria de ontologia? Ou estariam os textos do autor em franca contradição, apoiando ora uma concepção holística geral, ora um holismo ou coerentismo que convenientemente abrange apenas o campo normativo?

2.4. Explicação e compreensão: ciência e interpretação

Para entendermos melhor a visão de Dworkin sobre a diferença entre a ciência e a interpretação ou, dizendo de outra maneira, entre o universo dos fatos e o universo dos valores, precisamos analisar a concepção do autor acerca da dicotomia entre explicação e compreensão. Antes, todavia, é interessante estabelecermos o significado da oposição entre estes conceitos e expor a razão pela qual eles possuem, afinal, significados distintos e, em alguns aspectos, contrários entre si.

Por que explicação e compreensão são problemas filosóficos? Por que se considera que estes conceitos denominam duas formas distintas de estudarmos diferentes fenômenos, consistindo em uma dicotomia metodológica? Alguns intelectuais consideram que a “explicação” é o método adequado às ciências e a “compreensão”, por sua vez, a maneira correta de conceber o raciocínio no âmbito das humanidades. No entanto, como comenta Stephan Strasser, “*when we use these expressions in daily life we are not aware of any*

contrast”²⁴⁷. Como o autor destaca, um jovem estudante que não *compreende* um exercício de aritmética pede ao seu pai que ele o *explique*. Depois que o pai deste jovem estudante der uma *explicação* sobre o problema, o jovem estudante *compreenderá* o que deve ser feito para resolver outros desafios do mesmo gênero.

Em que pese a utilização indistinta dos conceitos de explicação e compreensão no cotidiano, estas expressões, como já se delineou, foram vinculadas a conteúdos específicos, principalmente durante o século XIX em diante. Como comenta Strasser, “*there is a phenomenon with which we are confronted very frequently in the history of science: words borrowed from everyday language are transformed into technical terms and endowed with a specific meaning*”²⁴⁸. Nesse sentido, o autor explicita o que se entende no âmbito teórico por explicação:

It is relatively easy to clarify the technical meaning of the word ‘explanation’, since it is familiar to us. In natural science we explain an event by considering it as *the effect of a cause*. Moreover, we expect the effect to conform to a law. Whenever we can subsume the individual case under a universal law we say that we have ‘explained’ it. In addition, the universal law enables us to predict future events. This stone, for instance, fell because of gravity and according to the laws formulated by Galileo and Newton. We foresee that in the future all falling objects will do the same. This view has been shared up to now by the mainstreams scientists. Carl G. Hempel (1965), for example, considers this manner of proceeding to be only legitimate method in all sciences – psychology, history, and other human sciences included. Of course things are not that simple; we will have to discuss various issues, e.g., the notion of ‘cause’. However, I shall suppose that I have provisionally made clear the technical meaning of the word ‘explanation’.²⁴⁹

Por oposição ao conceito de explicação, associado, de acordo com a citação acima, à possibilidade de se estudar um fenômeno sob a ótica de causa e efeito, temos, pois, a compreensão. Uma reconstrução histórica do conteúdo teórico associado a esta expressão seria paralela ao da história da palavra hermenêutica, a qual, por sua vez, tem íntima relação semântica com a interpretação. A questão hermenêutica emerge com as dificuldades e com os conflitos existentes entre teólogos, filólogos, historiadores e filósofos acerca do correto sentido das escrituras sagradas, da correspondência entre palavras gregas, latinas e hebraicas, dos eventos passados e das ideias transmitidas pelos textos clássicos, respectivamente. Como comenta Strasser,

²⁴⁷ STRASSER, STEPHAN. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 01.

²⁴⁸ STRASSER, STEPHAN. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 01.

²⁴⁹ STRASSER, STEPHAN. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 02.

in the nineteenth century, however, the intellectual landscape changed essentially. This century was marked by the prestigious progress of natural science, by the amazing performance of technology, and, as a result, by the so-called ‘industrial revolution’. Among the upper classes these events gave rise to a new kind of optimism, comparable to the enthusiasm of the Enlightenment. Positivist philosophers – e.g., Auguste Comte in France and John Stuart Mill in England – heralded the exemplary character of natural sciences in general and especially that of physics. The methodology of physics was considered to be the very model of all genuinely scientific thought.²⁵⁰

Sentindo-se limitados pela metodologia positivista, alguns pensadores, principalmente historiadores, não apenas protestaram, mas sugeriram uma alternativa metodológica:

In order to elucidate their views I would like to start with a concrete example. For historians it is relatively easy to state that civil war between the Northern and the Southern States of America broke out on April 12, 1861. Yet they feel unable to consider this fact as an individual event which happened according to a universal law. Moreover, historians are not satisfied when they have to restrict themselves to stating facts. They are passionately interested in such questions as how such an event as the American ‘War between Brothers’ was possible. In order to answer such questions, Droysen, Dilthey, and Collingwood made an appeal to another science, *psychology* – and in their time, this meant introspective psychology. According to them, the task of the historian consists in understanding the mind of the persons who acted. In order to achieve this the historians must place themselves in the position of the actors, grasp their motives, and even ‘reenact’ their needs.²⁵¹

É a partir desta reatirulação metodológica que pretende tornar as ciências humanas ou ciências do espírito (*Geistwissenschaften*) autônomas em relação às ciências naturais (*Naturwissenschaften*) que se estabelece especificamente e de maneira mais complexa os problemas acerca da interpretação, seja ela histórica, textual ou, como veremos a seguir, conceitual. As diferentes maneiras de conceber o fenômeno interpretativo vistas anteriormente, incluindo-se a teoria valorativa de Dworkin, são, nesse sentido, formas distintas de propiciar racionalidade a práticas intelectuais que não estão sujeitas à relação causa-efeito. No âmbito destas disciplinas, tais como o direito, a literatura e a história, empregamos, portanto, a expressão compreensão, ao invés de explicação.

Dworkin, neste sentido, afirma o seguinte: “*I take understanding to mean interpreting. Interpretation differs from Science because interpretation is purposive, not just in the vocabular of its claims but in the standards of its success*”²⁵². Ao meu ver, o que o autor entende pelo emprego do adjetivo “*purposive*”, é que, na interpretação, os propósitos que nos motivam a iniciar a interpretação de um objeto são determinantes para a verdade ou falsidade

²⁵⁰ STRASSER, STEPHAN. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 03.

²⁵¹ STRASSER, STEPHAN. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 03.

²⁵² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 152.

do resultado final do processo interpretativo, o que não ocorre na ciência. Veremos melhor o que isso quer dizer exatamente.

Primeiro, Dworkin destaca que em uma investigação (*inquiry*) existem os objetivos (*goals*) intrínsecos e os justificadores: “*whenever we investigate anything – black holes or the causes of the First World War or the demography of the Cayman Islands or the ambiguities in Yeat’s poetry – our intrinsic goal is to find the truth about something*”²⁵³. Como comenta o autor, “*if we did not have that goal, we would not be inquiring*”²⁵⁴. É possível, no entanto, identificarmos em qualquer investigação objetivos que motivam o estudo e o pensamento acerca de determinado tema e que não se confundem com a verdade acerca deste mesmo tema: “*we believe that medical research is justified, for example, because it prevents and cures disease*”. Em muitos casos, como na medicina, o avanço do conhecimento é motivado por questões de ordem prática, tendo em vista a melhoria das condições da vida humana de maneira geral. Isso não quer dizer, obviamente, que apenas questões de ordem prática justifiquem ou nos motivem a buscar a verdade sobre algum assunto: “*we study cosmology out of fascination with its mysteries, excited by the sheer drama of our universes’s history. That is not a practical goal, but it is nevertheless a justifying one, because it includes an ambition not only for truth about something we deem of fundamental importance for us to know*”²⁵⁵. No sentido contrário, como salienta Dworkin, “*we do not try to discover how many rocks weighing two pounds or more ther are in Africa. If we did, then the intrinsic goal of the study would be to determine de truth of that matter, but we do not because the study would not serve any justifying goal, practical or theoretical*”²⁵⁶.

Todavia, para Dworkin, no que tange à ciência, nós não podemos confundir os objetivos ou metas justificadoras com o objetivo ou meta intrínseca, qual seja, a verdade dos fatos: “*We may study cosmology because we are enchanted with the vastness of space, but the truth of the big bang theory does not turn on whether it enchants us. That we want cross rivers is no part of the case for the truth of the principles that predict when bridges stay up or fall down*”²⁵⁷. Neste sentido, o autor conclui:

It is part of the organizing structure of our science – part of what it is essential to understand if we are to achieve our justifying goals – that justifying goals have nothing to do with truth. It may be, as some great philosophers have insisted, that this crucial

²⁵³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 152.

²⁵⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 152.

²⁵⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 153.

²⁵⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 153.

²⁵⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 153.

separation between truth and purpose in science reflects and serves human purposes at some higher level of abstraction. (...) But that speculation confirms rather than challenges the importance of the distinction.²⁵⁸

Enquanto que na ciência a razão ou o propósito pelo qual nós iniciamos o processo investigativo, ou seja, a meta ou objetivo justificador, não se confunde com a verdade dos fatos a ser encontrada (o desejo de atravessar um rio não torna os cálculos necessários para a construção de uma ponte verdadeiros), na interpretação, para Dworkin, “*justifying purpose is at the heart of success. If the value account is right, our standards for success in an interpretive genre do depend, in the way I tried to describe, on what we take to be the best understanding of the point of interpreting in that genre*”²⁵⁹. Ou seja, quando dois intérpretes, de frente para o texto constitucional, chegam a conclusões distintas, isso pode ocorrer porque os propósitos que eles atribuem à prática interpretativa em cada contexto estão em conflito. Por exemplo: ao interpretar o artigo 226, § 3º, da Constituição Federal de 1988, um jurista que entenda que o propósito da interpretação jurídica é a descoberta da intenção dos legisladores, pode chegar à conclusão de que a verdadeira aplicação deste dispositivo é o não reconhecimento das uniões homoafetivas pelo Estado, uma vez que dado o contexto social e cultural em que a constituição foi promulgada, é bastante provável que os constituintes não pensaram sobre a questão e, mesmo se tivessem pensado, não teriam reconhecido a união homoafetiva como um modelo de entidade familiar. Outro jurista, o qual, em contrapartida, pensa que a interpretação das leis e da constituição não possui como propósito ou meta a descoberta da intenção dos legisladores, mas a realização de justiça ou de qualquer outro conceito político, divergirá do primeiro jurista, afirmando que o referido dispositivo em questão está em contradição com o próprio conceito de igualdade ou de dignidade humana previsto na mesma constituição, devendo-se, nesse sentido, aplicá-lo de maneira extensiva para que se reconheça, enfim, a união homoafetiva como uma forma de entidade familiar. É claro que essas considerações são um tanto quanto incipientes, mas elas demonstram que, no mesmo sentido em que propõe Dworkin, os propósitos atribuídos à interpretação constitucional se refletem no resultado interpretativo final de ambos os juristas. No caso em que eles decidam argumentar entre si em favor de suas respectivas conclusões, terão de dar um passo atrás e decidir, através de outros argumentos interpretativos, se o propósito da interpretação constitucional é a descoberta da intenção dos constituintes ou a realização da justiça entendida como um conceito político independente do que efetivamente pensaram os legisladores.

²⁵⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 153.

²⁵⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 153.

Na ciência, conforme o que já foi referido, isto não acontece. No mesmo sentido do exemplo de Dworkin, acima citado, imagine que duas pessoas querem atravessar um rio construindo uma ponte. A primeira deseja atravessá-lo para fugir de um grupo hostil que deseja assassiná-la. A segunda, o deseja porque gosta de conhecer novos lugares e só através da ponte ela poderá atravessar o rio e conhecer o território inexplorado situado no outro lado da margem. É possível perceber que, em que pese o fato de que as pessoas mencionadas atribuem propósitos totalmente diferentes para a construção da ponte, esta só poderá ser erguida a partir de leis que não se confundem em nenhum grau com tais propósitos. Diferentemente dos juristas que discordam do propósito da interpretação constitucional e, por isso, chegam a conclusões contrárias sobre o correto sentido de determinado dispositivo, as pessoas que atribuem à construção de uma ponte propósitos distintos poderão colaborar entre si e atingir o mesmo resultado. Dando sequência ao raciocínio, Dworkin sintetiza:

That great difference between the two great worlds of inquiry, science and interpretation, matches and explains several of the differences we noticed in earlier chapters between science and morality. Unlike scientific claims, interpretive propositions cannot be barely true: they can be true only in virtue of an interpretive justification that draws on a complex of values, none of which can be barely true either. It cannot be that the best interpretation of equal protection clause makes it unconstitutional for states to refuse driving licenses to infants, just as a matter of how things actually are, though no lawyer has any reason to think so, or that *Sailing to Byzantium* is really an attack on British imperialism even though there can be no deeper explanation of why that is so. An interpretation is not evidence of some further fact. A true interpretive claim is true because the reasons for accepting it are better than the reasons for accepting any rival interpretive claim. That is why, when we reconstruct the reasoning of a great critic, we must speak of a web rather than a chain of value.

Interpretation is pervasively holistic. An interpretation weaves together hosts of values and assumptions of very different kinds, drawn from very different kinds of judgment or experience, and the network of values that figure in an interpretive case accepts no hierarchy of dominance and subordination.²⁶⁰

Aqui, vale a pena retomar um ponto do que foi exposto na primeira parte deste trabalho, quando analisei a diferença entre o raciocínio moral e o científico na visão de Dworkin. Lá, expus que, para o autor, as afirmações científicas ou descritivas de maneira geral podem ser verdadeiras independentemente de outras afirmações: utilizei, nesse sentido, o exemplo de Dworkin de que é possível imaginar um mundo exatamente igual em todos aspectos ao nosso, só que, ao contrário do que ocorre no presente, a caneta que se encontra em minha mesa no mundo imaginário é azul, e não preta. No raciocínio moral, assim como no raciocínio interpretativo, o qual, como defende Dworkin, abrange o primeiro, no entanto, não podemos imaginar um mundo igual em exatamente todos os aspectos ao nosso a não ser pelo fato de que,

²⁶⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 153/154.

neste mundo, a escravidão é uma prática justa. De acordo com o que foi visto, Segundo Dworkin, a própria lei de Hume pressupõe que um juízo moral, valorativo ou interpretativo, só pode ser justificado através de outros juízos do mesmo tipo, em uma escala sucessiva ou, não obstante, holística.

Por tudo, parece que Dworkin adota, ao menos em *Justice for hedgehogs*, uma postura bastante dicotômica entre fatos e valores. No que tange à ciência, Dworkin critica, inclusive, o papel dado por Putnam àquilo que este chama de valores epistêmicos (*epistemic values*), tais como coerência, simplicidade e elegância:

Philosophers of science call attention to the importance of what Hilary Putnam and others have called ‘epistemic’ values. (...) We must take care to distinguish these epistemic values from justifying goals. Simplicity and elegance count in deciding which of different theories or hypotheses to prefer. They are hypotheses about truth that cannot be tested directly because any test would employ them. They are not, however, assumptions about the purposes of scientific study or theory. We prefer an elegant to an inelegant theory of the universe, but we do not study universe to find examples of elegance. We might, after all, find an elegant explanation of the number of rocks in Africa.²⁶¹

Ou seja, pela incisiva referência à lei de Hume e ao fato de que as afirmações da ciência podem ser independentemente verdadeiras (*barely true*), poderíamos compreender que Dworkin contradiz o seu próprio objetivo de propor uma filosofia anti-arquimediana em contraposição aos autores da metaética que ele critica, como foi anteriormente exposto. Ou seja, pela radical distinção entre a ciência e a interpretação proposta pelo autor e abordada neste tópico, parece que Dworkin defende uma concepção ontológica realista de que o nosso conhecimento sobre o mundo é fundado em fatos recalcitrantes e que não há qualquer conexão, ou, em outro sentido, há uma independência epistemológica, portanto, entre questões de fato e questões de valor. Nesse sentido, poderíamos ser levados a pensar que Dworkin, em *Justice for hedgehogs*, relativiza a sua influência tanto hermenêutica quanto quineana, ripristinando de uma maneira um tanto quanto peculiar algumas posturas filosóficas neopositivistas, das quais tanto a hermenêutica quanto a crítica específica de Quine ao positivismo lógico se afastam. Ainda, poderíamos pensar se este suposto realismo de Dworkin não comprometeria a sua própria tese acerca da objetividade interpretativa. Afinal de contas, o empirismo ao qual Dworkin aparenta estar comprometido nos trechos citados e comentados neste tópico e a objetividade valorativa sempre foram tratados como autoexcludentes. Ainda, poderíamos objetar que a lei de Hume, tão mencionada por Dworkin em *Justice for hedgehogs*, representa, ao contrário do que aparentemente expõe o autor, (i) um princípio lógico externo a própria

²⁶¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 453

moral ou ao discurso valorativo em sentido geral e, portanto, arquimediano, ou (ii) uma tese metafísica que depõe contra a possibilidade de verdade valorativa e, nesse sentido, moral. Isto pelo fato de que, como afirma Putnam,

The history of the fact/value dichotomy parallels in certain respects the history of the analytic-synthetic dichotomy. Like the later, it is foreshadowed by a Humean dichotomy – the one implicit in Hume’s famous doctrine that one cannot infer an ‘ought’ from an ‘is’.

Although Hume’s claim that one cannot infer an ought from an ‘is’ is widely accepted (sometimes this is called ‘Hume’s Law’), the reasons that Hume gave in support of it are by no means accepted by those who cite Hume so approvingly.

One clue that the claim presupposes a substantial metaphysics (as opposed to being a simple logical point) (...)

Nor did Hume himself (or any of his readers) understand the claim as one about canons of formal inference. Rather, Hume assumed a metaphysical dichotomy between ‘matters of fact’ and ‘relations of ideas’ (the dichotomy that constituted his early anticipation of ‘the analytic-synthetic distinction’).

(...) Hume’s criterion for ‘matters of fact’ presupposed what might be called a ‘pictorial semantics’. Concepts, in Hume’s theory of the mind, are a kind of ‘idea’, and ‘ideas’ are themselves pictorial: the only way they can represent any ‘matter of fact’ is by *resembling* it (not necessarily visually, however – ideas can also be tactile, olfactory, and so on). Ideas have, however, nonpictorial properties as well; they can involve or be associated with *sentiments*, in other words, emotions. Hume does not just tell us that one cannot infer an ‘ought’ from an ‘is’; he claims, more broadly, that there is no ‘matter of fact’ about *right* and no matter of fact about *virtue*.²⁶²

De acordo com Putnam, a dicotomia entre ser e dever-ser defendida no pensamento de Hume inspirou a dicotomia analítico/sintético que transpassa o movimento neopositivista como um todo. Isto porque, na medida em que o único conteúdo objetificável das ideias ocorre através da atividade de representação do mundo externo, não há espaço para a ética no âmbito da objetividade. É a partir desta constatação que os positivistas afirmam que, uma vez que os juízos valorativos não são sintéticos (representações verificáveis) e nem analíticos (verdadeiros pelo significado de seus termos), eles não são aptos à verdade ou à falsidade. Na verdade, como vimos no estudo sobre Ayer, os juízos valorativos são sem sentido (*meaningless*):

Carnap’s purpose was to *expel* ethics from the domain of knowledge, not to *reconstruct* it. But the confidence of the logical positivists that they could expel ethics from the domain of the rationally discussable was in part derived from the way in which the analytic-synthetic and fact/value dualisms reinforced one another in their hands. According to the positivists, in order to be knowledge, ethical ‘sentences’ would have to be either analytic, which they manifestly are not, or else ‘factual’. And their confidence that they could not be factual, just like Hume’s confidence that ‘the crime of ingratitude is not any particular fact’, derived from their confidence that they knew exactly what a *fact* was. In the writings of the positivists, in the cases of both

²⁶² PUTNAM, Hilary. *The collapse of fact/value dichotomy and others essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 14/15.

the dualism of analytic and factual statements and the dualism of ethical and factual judgments, it is the conception of the 'factual' that does all the philosophical work.²⁶³

Poderíamos afirmar, afinal, que o dualismo entre interpretação e ciência, ou entre compreensão e explicação, em Dworkin, parece levá-lo à primeira vista a um beco sem saída: a Lei de Hume é um princípio lógico e, portanto, amparar o pensamento normativo em tal princípio é fundameté-lo em algo externo a ele mesmo, ou seja, mais uma tentativa de encontrar um ponto de Arquimedes. Por outro lado, se interpretarmos a Lei de Hume não como uma regra de inferência, mas, como a concebe Putnam, como uma defesa do empirismo e da subjetividade da ética e do valor como um todo, a situação de Dworkin se agrava ainda mais. A cereja do bolo de contradições e inconsistências preparado pelo autor seria, nesse sentido, a defesa de um objetivismo ontológico e epistemológico que é, mais uma vez, contraditório a sua crítica ao pensamento arquimediano e filosoficamente inconciliável com a sua defesa da objetividade interpretativa.

Será necessária a aplicação do princípio interpretativo da caridade para retirarmos Dworkin desta encruzilhada filosófica? Ou não há saída, as teses defendidas pelo autor, embora façam sentido quando analisadas a partir de pequenos tópicos, formam um emaranhado filosófico confuso e insolúvel? Acredito que a análise atenta das teses vigorosas e da escrita elegante do autor responde satisfatoriamente a estas objeções que por mim foram suscitadas como uma forma de exercício crítico.

Conforme vimos anteriormente, para Hare a metaética é o estudo lógico da linguagem moral. É desta perspectiva arquimediana que o autor utiliza o princípio de Hume como um princípio lógico que antecede e confere validade ao discurso moral de primeira ordem. Se entendêssemos que Dworkin utiliza a distinção ser/dever-ser da mesma maneira, poderíamos concluir rapidamente que toda a sua crítica à metaética e ao pensamento arquimediano em sentido geral seria fracassada, pois a relevância que o autor dá a este princípio revelaria que a sua teoria moral é construída a partir de algo externo à própria moral. No entanto, o *status* do princípio de Hume no texto de Dworkin não é o mesmo atribuído por Hare e por outros autores, inclusive os que são associados ao positivismo lógico:

One final observation. Earlier I disparaged Archimedean second-order meta-ethics. I should therefore say that I understand these preliminary remarks about truth in moral as themselves part of first-order moral theory, albeit the most abstract part. My claims about truth are drawn from substantive theory of moral responsibility offered in this

²⁶³ PUTNAM, Hilary. *The collapse of fact/value dichotomy and others essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 21.

chapter and also from Hume's principle, which is itself a thesis about moral responsibility.²⁶⁴

Ou seja, para Dworkin a proibição de se inferir proposições morais a partir de proposições descritivas é uma exigência moral substantiva, ainda que bastante abstrata. Aqui, podemos estabelecer um paralelo entre Dworkin e Quine. Para este, a diferença entre verdades *a priori* como as da lógica e verdades empíricas da ciência é uma questão de grau, e não uma dicotomia entre proposições analíticas e sintéticas, como comenta Putnam acima. Nesse sentido, Dworkin parece ter expandido esta concepção epistemológica a outros campos que não apenas o científico. Isso nos permite compreender melhor a razão pela qual o autor defende a tese da epistemologia integrada de que “*abstract epistemology and concrete belief must fit and support each other, and neither must be given a veto over the other*”²⁶⁵. Assim, ainda que o princípio de Hume ocupe um lugar bastante profundo em nosso raciocínio moral, ele é uma peça no processo de conexão de nossa rede de convicções morais imediatas e mais abstratas, ao invés de um princípio arquimediano, externo a esta rede.

E em relação ao suposto empirismo positivista defendido por Dworkin quando este afirma que as afirmações científicas podem ser independentemente verdadeiras (*barely true*)? Seria possível defender um holismo epistemológico no âmbito interpretativo e um verificacionismo no âmbito da ciência de maneira concomitante e coerente? Penso que é possível dizer que Dworkin não defende uma concepção científica positivista e tampouco nega que o raciocínio científico também seja holístico:

True, some persuasive philosophers argue that Science is holistic too: that our Science, as Quine put it, also confronts the bar of experience as a whole. They say that there is no belief about physical world, however established and indubitable it now seems, that we could not give up if we also surrendered all the others beliefs we now hold and began again to describe and account for the physical world in an entirely different vocabulary.

But holism in science, if we accept it at all, is almost entirely academic and passive: it can play no part in almost anyone's practical life. In ordinary practice we think about physics and plant ecology and how far personality depends on genes in a straightforwardly linear way. We reason to new beliefs from the same incalculably great mass of what we all take for granted, and we reason on evidence whose force and limits we mainly recognize. Our acquisitions and shifts in belief are almost all incremental: we test hypotheses on the assumption that they, and nothing else, are at risk in the test. That is not invariably true. It is not true in the more speculative regions of theoretical physics or, perhaps, in basic biology. New evidence can call into question a good deal of what seemed settled. Let Stephen Hawking say that black holes do not, after all, destroy information, and suddenly formerly intriguing theories about alternative universes evaporate. But the difference between what one responsible scientist thinks about the world we actually encounter and what others think, because he accepts some controversial opinion that they reject, is generally

²⁶⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 122.

²⁶⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 82.

small compared to what they all think in common. Matters stand very differently in interpretation: literary critics or constitutional lawyers whose values are strikingly different in some pertinent respect are likely to disagree across a very broad area of interpretive convictions. We saw ample evidence of that kind of leverage in this chapter. In interpretation, holism is not passiv; it is very active.²⁶⁶

Para Dworkin, portanto, a dicotomia entre ciência e interpretação ou explicação e compreensão é pautada por uma distinção de grau: enquanto que o raciocínio científico é holístico apenas em um sentido acadêmico muito abstrato, a interpretação é ativamente holística. Podemos entender, nesse sentido, que, na concepção de Dworkin, a ciência é portadora de um conjunto tão extenso e sólido de razões e que, por este motivo, existem poucas ocasiões ou questões a serem respondidas que realmente poderiam abalar a sua estrutura paradigmática e demandar uma revolução científica, para utilizar a expressão de Thomas Kuhn. E é esta estrutura rígida que nos permite acreditar que as verdades científicas possam ser independentemente verdadeiras:

Reconizing these differences between science and interpretation offers yet more help in explaining our unease about claiming truth for our interpretations. What interpretation lacks is exactly what gives science a sense of solidity. The permissibility of bare truth gives us an enormous boost in metaphysical confidence. Not, of course, confidence that we have the truth about the world – indeed, we noticed that the idea of bare truth makes possible a very deep, irremediable kind of mistake – but confidence that there is truth to be had. When no truth can be bare, that comfort disappears. Any doubts we may have about the soundness of our interpretive case remind us of the possibility, which we cannot automatically exclude, of deep internal skepticism: that there is no best case and therefore no right answer. The fact that the justifying goals of science are irrelevant to truth is another source of solidity in science. Knowing that people’s differences in what they take to be the justifying goals of science can play no role in fixing what they take to be scientific truth makes it profitable for us to expect convergence of opinion in that domains.²⁶⁷

Ao contrário do que ocorre na prática científica, na interpretação, qualquer afirmação sobre o verdadeiro sentido de uma obra ou de um texto legal, ou o correto significado de algum conceito moral, por exemplo, exige de nós uma completa exposição e revisão de argumentos justificadores sem os quais nossa afirmação inicial não se mantém ou é alvo de respostas como “ok, mas isto é a sua opinião” ou “isto é subjetivo”. Como afirma Dworkin,

The linearity of Science is another source of comfort: controversy about novel claims or hypothesis is not threatening because, even in speculative regions, castles of sand are built on what seems undeniably firm ground. The active holism of interpretation means, on the contrary, that there is no firm ground at all, that even when our interpretive conclusions seem inescapable, when we think there really is nothing else to think, we are still stalked by ineffability of that conviction.

We cannot escape a sense of the airiness and contingency of our interpretive convictions because we know that other people do think what we cannot think and that there is no lever of argument that we can press to convince them. Or they us.

²⁶⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p.154.

²⁶⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 154/155.

There is no experiment that must reconcile our disparate certainties. Still, for all that, we are left only with uncertainty, not nihilism. If you want more – if you want the quietus of an interpretive skepticism – you must argue for it, and your arguments will be just as airy, just as controversial, just as unconvincing to others as the positive arguments that dissatisfy you now. So – yet again – everything depends in the end on what you actually and responsibly think. Not because your thinking makes it right, but because, in thinking it right, you think it *right*.²⁶⁸

Para Dworkin, enfim, a ciência e a interpretação são os dois grandes departamentos em que a racionalidade humana está dividida. Esta divisão, no entanto, não representa uma dicotomia entre aquilo que é objetivo e o que é subjetivo, o que é independente de nossas mentes e o que é mera questão de gosto. Não existe hierarquia entre ciência e interpretação, mas diferenças metodológicas as quais, por sua vez, não são derivadas de alguma distinção ontológica fundamental. Estas diferenças metodológicas possuem algumas razões: a primeira é o alto nível de desenvolvimento científico ocorrido no ocidente, principalmente a partir da modernidade. Isto propiciou à comunidade científica uma grande confiança nos princípios a partir dos quais este progresso se deu, de maneira a estabelecer um arcabouço teórico extremamente sólido e praticamente inabalável. Esta crença profunda na metodologia científica colonizou, por muito tempo, o pensamento interpretativo, servindo de parâmetro para a possibilidade ou impossibilidade de verdade no âmbito da interpretação. É neste sentido que Dworkin afirma que “*we must abandon colonial metaphysics*”²⁶⁹. Esta postura colonizadora limitou, nesse sentido, a possibilidade de se estabelecer um pensamento autenticamente interpretativo com crenças e razões tão sólidas quanto as que governam a ciência, motivo pelo qual, segundo Dworkin, a nossa crença de que existe verdade na interpretação é abalada com muito mais facilidade do que ocorre na ciência. Nesse sentido, ao entender que o modelo científico serviria como critério de racionalidade para as demais áreas intelectuais, o pensamento arquimediano negou aquilo que para Dworkin representa o correto conceito de verdade: “*the idea that there is unique success to be had in inquiry, even when that inquiry is interpretive rather than empirical or logical, even when that inquiry admits no demonstration and promises no convergence*”²⁷⁰.

Uma observação taxonômica: o presente tópico teve como objetivo demonstrar a coerência interna da posição filosófica de Dworkin em um sentido geral. Para tanto, venho apontando para algumas das principais influências teóricas do autor e mostrando de que maneira ele as emprega para contruir uma epistemologia interpretativa e uma teoria dos valores que

²⁶⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 155/156.

²⁶⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 418.

²⁷⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 121.

possua uma convivência ontológica harmônica com a filosofia da ciência. Como se sabe, faz parte do estilo de Dworkin não realizar referências diretas a autores ou categorias taxonômicas para classificar as suas teses. Isso propicia que o autor apresente suas ideias de maneira direta, sem a necessidade de se perder em aproximações e diferenças individuais com outros teóricos ou escolas de pensamento. Esse estilo, todavia, pode causar certas dificuldades aos intérpretes que tentam compreender e situar teoricamente certas posições de Dworkin que nem sempre são expostas da maneira mais clara possível. No entanto, em que pese a sua resistência em expressar aos seus leitores a sua filiação a um ou outro filósofo ou corrente teórica, Dworkin escreveu um artigo que seria um esboço de *Justice for hedgehogs* e que, embora tenha sido debatido em um de seus seminários na *New York University*, não foi publicado e nem mesmo integra substancialmente a redação de *Justice for hedgehogs*. Neste artigo, intitulado *Internal Realism*, Dworkin quebra com a sua discricção taxonômica usual e realiza uma associação direta entre as suas teses e a corrente homônima ao título do referido artigo²⁷¹. No texto, Dworkin defende uma forma de realismo moral que ganha sua particularidade por não tentar estabelecer uma conexão causal entre uma crença moral e algo externo à própria moralidade. Como vimos na primeira parte do trabalho, as teorias morais realistas e o seu contratipo, o ceticismo externo, apostam que a única possibilidade de verdade ou objetividade para a moral deve ser um fundamento externo a própria moral, tal qual ocorre com a ciência, onde os fatos independentes de nossa mente são normalmente concebidos como a causa a partir da qual nossas crenças sobre o mundo podem ser justificadas. No entanto, na esteira do que vem sendo exposto até o presente momento, Dworkin afirma no artigo em comento que

It should not in itself be a cause of worry that we cannot provide a substantive justification for absolutely everything we think about what is good or valuable or right, taken together, that does not presuppose the truth of part of what we think about those matters. That is true of the body of our scientific knowledge as well. We cannot justify our putative knowledge about the physical world without relying, for example, at critical junctures, on observation, and that means relying on complex assumptions about neural biology and optics that are part of the body of knowledge we defend in that way. Our defense of any part of our science is internal to the whole of our science. Otto Neurath's image – he said that we rebuild the boat of our scientific knowledge one plank at a time at sea -- is among the most familiar and intuitively persuasive of philosophical metaphors. Quine said that we can believe anything we want about the world if we are prepared also to believe what else would have to be true to support it: the boat we rebuild in that way might look grotesque, but if we were brave enough to embrace what others found ludicrous, our boat could not be disqualified for inconsistency. Some philosophers, I know, have swallowed whole the bait of these arguments: they conclude that our case for believing in an external world, which our physics can sensibly hope to describe, is unpersuasive because circular. But most

²⁷¹ O realismo interno é uma postura ontológica que teve seu nome cunhado por Putnam. Ver, nesse sentido, "PUTNAM, Hilary. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press, 1992". Agradeço, novamente, ao Ramiro de Ávila Peres por ter disponibilizado e insistido na relevância do artigo "*Internal realism*" para o esclarecimento da visão de Dworkin acerca dos problemas aqui abordados.

philosophers — and most people — are untroubled: they find the internal case for an external world compelling. If moral realists had only a parallel kind of global circularity to worry about in the domain of value, they might find that circularity equally untroubling.²⁷²

Assim, este artigo representa mais uma defesa de Dworkin da independência da moral e da interpretação como um todo em relação ao campo científico, assim como do holismo epistemológico que foi abordado aqui a partir da análise de outros textos do autor. Penso que a regressão a discussões metafísicas que a expressão “realismo interno” invoca foi uma das principais causas pela qual Dworkin não a menciona em nenhuma parte de *Justice for hedgehogs*. Por esse mesmo motivo, faço referência a esta denominação apenas no final deste tópico e a título de curiosidade, pois acredito que a correta compreensão do pensamento de um autor deve ser realizada por suas afirmações propositivas e através da comparação de suas teses com as de outros autores, prescindindo de maior ênfase a referência a nomes que visam à catalogação e ao agrupamento de teorias. Aqueles que buscam de maneira insaciável por categorias taxonômicas para enquadrar teses e autores, no entanto, encontrarão no texto ora referido uma fonte confiável a partir da qual poderão classificar Dworkin como um “realista interno” e, então, comparar seu realismo interno com outros “ismos” que poluem o pensamento contemporâneo e obscurecem o debate franco de ideias.

2.5. Distinções interpretativas

Na primeira parte do trabalho apresentei a crítica de Dworkin ao pensamento metaético e a sua proposta metodológica de raciocínio moral. No momento em que o tema da verdade moral se fazia iminente, prometi que ele seria melhor analisado após estudarmos a teoria da interpretação do autor. Agora que estamos chegando quase ao final do trabalho, poderemos ver como o raciocínio moral é uma forma de raciocínio interpretativo e qual é, afinal de contas, a teoria da verdade de Dworkin, como ela abrange os valores, a interpretação e a moral especificamente.

Primeiramente, gostaria de apresentar algumas distinções relevantes que o autor estabelece entre gêneros de interpretação e tipos de conceitos, de maneira que, posteriormente, possamos compreender adequadamente o que significa afirmar que o pensamento moral é interpretativo.

Em *Law's Empire*, Dworkin faz referência a apenas três tipos diferentes de interpretação para que, após estabelecidos estes exemplos, o autor diga qual deles é análogo à

²⁷² DWORKIN, Ronald. *Internal Realism*. New York University School of Law, 6 setembro 2001, p. 18.

interpretação jurídica. Os três tipos de interpretação são definidos por Dworkin neste livro como sendo a interpretação conversacional, ou seja, a interpretação destinada à compreensão daquilo que uma pessoa nos fala, a interpretação científica de dados coletados através de algum procedimento metodológico, e a interpretação artística, onde interpretamos um objeto criado por alguém, sendo que o significado deste objeto não se confunde necessariamente com o seu criador. Neste contexto, Dworkin afirma que a interpretação de uma prática social tal qual o direito é análoga ao processo interpretativo de uma obra de arte:

The form of interpretation we are studying – the interpretation of social practice – is like artistic interpretation in this way: both aim to interpret something created by people as an entity distinct from them, rather than what people say, as in conversational interpretation, or events not created by people, as in scientific interpretation. I shall capitalize on that similarity between artistic interpretation and the interpretation of social practice; I shall call them both forms of ‘creative’ interpretation to distinguish them from conversational and scientific interpretation.²⁷³

Não obstante, ao menos em *Justice for hedgehogs*, Dworkin apresenta novas distinções interpretativas que são mais abrangentes do que aquelas a partir das quais o autor havia refletido a interpretação de práticas sociais como o direito. Nesse sentido, o novo quadro de gêneros interpretativos é dividido em interpretações colaborativas, explicativas e conceituais.

Para Dworkin, “*collaborative interpretation assumes that the object of interpretation has an author or a creator and that the author has begun a project that the interpreter tries to advance*”. A interpretação conversacional e artística, por exemplo, guardam um ponto em comum, apesar de suas diferenças, porque quando interpretamos o que alguém nos diz ou a obra de um artista tentamos dar continuidade ao projeto de construção de sentido iniciado por uma pessoa:

Listeners or readers typically take themselves to be partners in a project initiated by a speaker or writer: they aim at a successful communication of what the later intends to communicate. Sartre said that ‘creation can find its fulfillment only in reading, since the artist must entrust to another the job of carrying out what he has begun.’²⁷⁴

O direito é outro exemplo paradigmático de interpretação colaborativa:

law is also collaborative: a judge takes himself to aim at the same goal – justice – as the statesmen who made the laws he interprets. Even when he sees his role as entirely subordinate to theirs, the subordination is, in his view, itself justified by overall goal justice he shares with them²⁷⁵.

²⁷³ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 50.

²⁷⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

²⁷⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

Na interpretação colaborativa, o intérprete “*treats himself as having joined an author in an attempt to realize, in a conversation, a law, a poem, or a picture, the value he believes it can and should have; how he interprets hinges on the later judgment*”²⁷⁶. É pelo fato de que o intérprete se vê como um parceiro no processo de comunicação entre ele e o seu interlocutor, o artista que criou a obra a ser apreciada ou o legislador da lei a ser aplicada, que ele tentará encontrar a maneira de interpretar o diálogo, a obra de arte ou a lei, que melhor atenda ao valor previamente atribuído pelo intérprete à conversação, à arte e ao direito. O fato de o intérprete interpretar o objeto em sua melhor luz não impede, por outro lado, que o objeto visto a sua melhor luz não seja passível de críticas:

A negative critic takes that process a further step. He argues that he cannot make a success of the collaboration. The author has not produced anything that can be interpreted as realizing the kind of value at which he should aim: the speaker has hidden his meaning in garbled syntax, the parliamentary draftsman’s text plainly commands injustice, the poem cannot be recused from banality. These judgments assume that the interpreter has made the object he interprets the best it can be and that, on his light, that is not good enough.²⁷⁷

A interpretação explicativa, por sua vez, se distingue da interpretação colaborativa no seguinte sentido: “*Explanatory interpretation presupposes something different: not that interpreters are in partnership with those who created some object or event, but that an event has some particular significance for the audience the interpreter addresses*”²⁷⁸. Para Dworkin, “*historical, sociological and psychodynamic interpretation are usually cases of explanatory interpretation*”²⁷⁹. Isso porque “*a historian who constructs a theory about the meaning of the French Revolution or the Holocaust is not in partnership with Jacobins or Nazis. Instead he tries to find significance of these epochs and events for those he addresses*”²⁸⁰.

O último gênero interpretativo que, juntamente com a interpretação colaborativa e explicativa, integra a teoria geral da interpretação de Dworkin, é o modelo de interpretação conceitual. Neste tipo de interpretação, a diferença entre autor e intérprete se desfaz porque os conceitos são criados e recriados socialmente, e não por um indivíduo, de maneira que o próprio intérprete do conceito é, também, seu autor:

Conceptual interpretation is structured by yet a different assumption: that the interpreter seeks the meaning of concepts, like justice or truth, that has been created and recreated not by single authors but by the community whose concept it is, a community that includes the interpreter as a creator as well. In conceptual interpretation, that is, the distinction between creator and interpreter that marks

²⁷⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

²⁷⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136/137.

²⁷⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

²⁷⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

²⁸⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

collaborative and explanatory interpretation disappears, not because an interpreter is free to use these concepts as he wishes but because his use of the concept, in response to what he believes the right interpretation, will at least imperceptibly change the interpretive problem futures interpreters face.²⁸¹

Este é um dos pontos mais relevantes para que possamos compreender a tese do autor de que o raciocínio moral se desenvolve através da interpretação de conceitos morais que são, por sua vez, conceitos interpretativos. Analisarei adiante a relevância da discreta afirmação na citação acima realizada de que não apenas a justiça, mas o próprio conceito de verdade é um conceito interpretativo. Antes, porém, seguindo os passos do próprio Dworkin em *Justice for hedgehogs*, explorarei a noção de conceitos interpretativos do autor, distinguindo-os de outros tipos de conceitos que integram a nossa caixa de ferramentas conceituais, para fazer referência a Wittgenstein. Com esta abordagem, pretendo expor a natureza e o correto modo de emprego de conceitos interpretativos, assim como a correta forma de pensarmos tais conceitos, na concepção de Dworkin.

2.5.1. A conceitografia de Dworkin²⁸²

Os debates teóricos sobre a correta interpretação do conceito de direito motivaram Dworkin a desenvolver uma teoria sobre a especificidade de determinados conceitos em relação a outros. Para Dworkin, conceitos como o de direito não estão sujeitos a um critério intersubjetivo claro que identifique a sua regra de aplicação. A questão desenvolvida por Dworkin, nesse sentido, é a de saber se e como é possível uma controvérsia legítima sobre a correta aplicação de tais conceitos. Afinal, se não tivermos a esperança de encontrarmos um consenso sobre o correto sentido do conceito de direito, ou, se soubermos que a verdade de nossas afirmações sobre tal conceito não tem como condição necessária o consenso, poderíamos ser levados a pensar que quando duas pessoas divergem sobre o uso deste conceito elas não estão realmente em uma controvérsia, mas usando a mesma palavra para designar coisas totalmente diferentes, sem qualquer regra de aplicação comum que conferisse racionalidade ao debate²⁸³.

Como afirma Ronaldo Porto Macedo Júnior, “após refletir sobre diversas críticas que lhe foram dirigidas com relação ao conceito de *interpretação*, apresentado em *Uma questão*

²⁸¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 136.

²⁸² O título deste tópico foi baseado em capítulo homônimo do livro *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*, de Ronaldo Porto Macedo Júnior.

²⁸³ O tratamento teórico dos conceitos que Dworkin chama de interpretativos pode ser concebido como uma contribuição à temática dos conceitos essencialmente contestados, como denomina Gallie, em artigo que exerceu influência em relevantes autores, tal qual o próprio Dworkin, Hart e Rawls. Ver: GALLIE, W.B. *Essentially contested concepts*. 1956.

de princípio de forma preliminar e depois em *O império do direito*, Dworkin especificou e sofisticou seus argumentos”²⁸⁴. Tal especificação e sofisticação argumentativa, nesse sentido, levou Dworkin a “mostrar como uma série de erros filosóficos cometidos por seus críticos residiria numa ‘confusão conceitual’ por eles compartilhada”²⁸⁵. Essa confusão conceitual consistiria, por sua vez, na falta de sensibilidade em compreender de maneira mais precisa o correto emprego de determinados conceitos relacionados a diferentes jogos de linguagem:

Ele apontou como os ‘jogos de linguagem’ envolvidos em nosso uso de diversos tipos de conceitos variam e como o não reconhecimento dessa variação leva a equívocos filosóficos. Por não percebermos qual é o jogo de linguagem que estamos jogando, acabamos por nos tornar vítimas do ‘enfeitiçamento pela linguagem’, como diria Wittgenstein.²⁸⁶

Dworkin afirma o seguinte: “*we must accept what Wittgenstein pointed out: that concepts are tools and that we have different kinds of tools in our conceptual toolbox*”²⁸⁷. É nesse sentido que Dworkin apresenta três gêneros diferentes de conceitos, a saber, conceitos de tipo criterial, natural e interpretativo, de maneira a expor quais regras determinam o uso de cada tipo de conceito, favorecem o consenso ou conferem racionalidade às divergências.

Assim, para Dworkin, “*some of our concepts are criterial in this sense: we share the concept when, but only so far as, we use the same criteria in identifying instances*”²⁸⁸. Nesse sentido, “pode-se afirmar que as pessoas compartilham o conceito de *solteiro* quando sabem que um solteiro é um homem não casado. Do mesmo modo, as pessoas compreendem o conceito de *triângulo equilátero* quando sabem que tal triângulo tem todos os lados do mesmo tamanho”²⁸⁹. Ronaldo Porto Macedo Junior conclui que “nesses casos, o conceito vem acompanhado do critério que permite que seus usuários conheçam o seu significado”²⁹⁰. O fato de que alguns conceitos possuem um critério de aplicação não impede, todavia, a existência de imprecisão: “quando perguntamos se um bebê de dezesseis meses é solteiro, compreendemos tal ambiguidade”²⁹¹. Ou seja, existem conceitos que possuem critérios de aplicação os quais se

²⁸⁴ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 241.

²⁸⁵ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 241.

²⁸⁶ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 241.

²⁸⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 161.

²⁸⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 158.

²⁸⁹ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 253.

²⁹⁰ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 253.

²⁹¹ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 253.

mostram algumas vezes imprecisos diante de situações particulares. Dworkin utiliza como exemplo o conceito de calvície e o de livro. Muitas vezes discordamos sobre se um homem é calvo, apesar de concordarmos com a quantidade de cabelo em sua cabeça e compartilharmos uma noção geral de calvície que nos permite identificar homens calvos sem qualquer divergência. No mesmo sentido, se contarmos quantos livros há em uma prateleira, consideraremos *Moby Dick* como um livro a ser contabilizado, mas poderemos discordar se um panfleto deve integrar a soma geral de livros na prateleira. Como afirma Dworkin,

If we seem to disagree about whether our mutual friend who is losing his hair is now bald, even though we agree about how much hair he actually has, our apparent disagreement is spurious –or, as we sometimes say, only verbal. Our apparent disagreement about how many books there are on the table is illusory if you count large pamphlets as books but I do not. The concepts of baldness and of a book, we may say, are vague criterial concepts because although people mainly agree about the correct criteria for their application, they differ over a range of application that each regards as marginal. It makes sense to say either that we share the concept in such cases because we use the same criteria in standard cases or that the concepts we use are only so slightly different that we would treat them as the same concept. The point is the same: it is the identity of our criteria that makes disagreement genuine when it is genuine.²⁹²

Além dos conceitos criteriais, que dependem de um compartilhamento intersubjetivo de um critério de aplicação, ainda que este critério seja muitas vezes nebuloso, há os conceitos de tipo natural: “*natural kinds are things that have a fixed identity in nature, such as a chemical compound or an animal species*”²⁹³. Tais conceitos se distinguem dos conceitos de tipo criterial porque “*concepts of natural kinds permit a type of analysis that concepts that are only criterial do not: science can claim to have discovered a true essence of the former, in the form of its molecular or biological organization, that would make no sense for the latter*”²⁹⁴. Um exemplo de conceito natural é o conceito de leão: nós podemos adotar critérios distintos para decidir se estamos na frente de um leão, você pode identificar um leão pela sua juba e eu como um felino extremamente grande e selvagem que se diferencia de um tigre por não ter listras, mas nenhum de nós duvida de que em caso de discordância mútua sobre determinado animal ser um leão, através da ciência podemos analisar o seu DNA e identificarmos a natureza biológica do animal, a despeito de nossos critérios: “*you and I assume that ‘lion’ names a distinct biological kind and that the beast we met is a lion if it has a lion’s biological essence, whatever that is, whether or not it meets the criteria either of us normally uses to identify lions*”²⁹⁵. Os conceitos criteriais, no entanto, não funcionam da mesma maneira:

²⁹² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 158/159.

²⁹³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p.159.

²⁹⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 255.

²⁹⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 159.

“nothing you discoverd about the molecular structure of my copy of Moby Dick could convince you that it was not a book”²⁹⁶.

Podemos perceber que estas diferenciações são o desenvolvimento dado por Dworkin à imagem de Wittgenstein de que nossos conceitos são ferramentas em nossa caixa de ferramentas, com diferentes utilidades a depender do projeto comunicativo que se pretende desenvolver. Nesse sentido, destaca Ronaldo Porto Macedo Junior:

Dworkin chama a atenção para esse ponto, pois, no jogo de linguagem da ciência, admitimos a existência de testes de verificação próprios desse domínio, mas que não existem quando usamos outros tipos de conceitos. Dispomos, na ciência, de instrumentos e mecanismos de verificação de que não dispomos em outros domínios. Essa disponibilidade afeta a forma como concebemos a objetividade em outros campos do conhecimento. Um conceito criterial, na medida em que envolve a existência de uma prática compartilhada quanto ao seu uso, não implica a necessidade ou mesmo a possibilidade de realizar um *teste* para saber se conhecemos a essência de algo. Não faria sentido, por exemplo, afirmar que podemos descobrir, por meio da ciência, a essência do que nos permite afirmar verdadeiramente se alguém é solteiro ou não, calvo ou não. Como lembra Dworkin, não possuímos um papel tornassol para tratar de questões morais. Esse mecanismo de verificação de acidez está disponível para testes químicos, mas não para testar melhores justificativas. A essência de nosso conceito de objetividade, portanto, depende da gramática. Os ecos da abordagem wittgensteiniana me parecem visíveis aqui: ‘A essência é expressa pela gramática’ (§ 371). Ou, ainda: ‘Agramática dis que tipo de objeto qualquer coisa é (teologia como gramática)’ (§ 373).²⁹⁷

Essa passagem é convergente com a análise que venho fazendo até o momento, no sentido de que, para Dworkin, o problema da objetividade é um problema interno a cada campo de investigação, ao invés de arquimediano. A controvérsia acerca da correta aplicação de um determinado conceito deve atender às regras próprias do jogo de linguagem ao qual o conceito a ser aplicado pertence. Os conceitos criteriosais, como vimos, dependem de um forte nível de consenso sem o qual nem mesmo a controvérsia em casos específicos faria sentido. Conceitos naturais, por sua vez, não dependem de critérios compartilhados porque acreditamos justificadamente que em tais casos a ciência fornece ou pode fornecer uma resposta que seja independente de nossas práticas linguísticas e que descreva as estruturas básicas do mundo natural.

Existem, não obstante, conceitos que não são criteriosais e nem naturais, pois a sua correta aplicação não depende de critérios semânticos estabelecidos convencionalmente ou da descoberta de estruturas básicas da natureza. Conceitos como o de bondade, dever, justiça e beleza são conceitos interpretativos. Isso no seguinte sentido: “*we share an interpretive concept*

²⁹⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p 159.

²⁹⁷ Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 256.

*when our collective behavior in using that concept is best explained by taking its correct use to depend on the best justification of the role it plays for us*²⁹⁸. Como comenta Ronaldo Porto Macedo Júnior, um conceito interpretativo “tem um apelo valorativo, envolve uma intencionalidade dirigida a valor, a um *point* valorativo”²⁹⁹.

Nós compartilhamos alguns conceitos interpretativos, como o de justiça, por exemplo, e acreditamos que estes conceitos representam algum valor ou, em alguns casos, um desvalor, mas discordamos profundamente acerca da maneira pela qual alguns desses valores devem ser corretamente definidos. Para Dworkin, no entanto, nós concordamos suficientemente sobre exemplos paradigmáticos de correta aplicação de determinado conceito “*to permit us to argue, in a way intelligible to others who share the concept with us, that a particular characterization of the value or disvalue best justifies these shared paradigms*”. Nós concordamos, por exemplo, “*that it would be unjust for government to tax wealth produced by the industrious poor for the sole benefit of the lazy rich or to convict and punish someone known to be innocent of any crime*”³⁰⁰. Paradigmas como esses justificam o desenvolvimento de concepções mais sofisticadas e aplicáveis a casos mais específicos. É claro que esse desenvolvimento interpretativo sobre o nível de relação entre um conceito e um caso tido como paradigmático de aplicação deste conceito, bem como o significado presente nesta relação e a sua extensão a outras situações, acaba por diferir drasticamente, o que propicia a existência de diferentes correntes que defendem concepções rivais acerca de determinado conceito. Nesse sentido, Dworkin afirma que a utilização de conceitos interpretativos depende, assim como é para os conceitos criteriosais e de tipo natural, de acordos entre membros de uma comunidade,

but the kind of agreement that is required in the case of an interpretive concept is very different: it is not agreement on a decision procedure as a decisive test for instances. On the contrary, sharing an interpretive concept is consistent with very great and entirely intractable differences of opinion about instances.³⁰¹

Esse espaço onde diferentes concepções de conceitos interpretativos divergem entre si tem seus marcos nos exemplos paradigmáticos compartilhados por uma comunidade de intérpretes, de maneira que é possível afirmar que alguém ou uma comunidade que possui exemplos paradigmáticos de emprego do conceito de justiça totalmente diferentes e contrários aos nossos, simplesmente não compartilha conosco do mesmo conceito. Nesse sentido, é

²⁹⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 158.

²⁹⁹ Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 257.

³⁰⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 161.

³⁰¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 161.

possível afirmar que, de acordo com o raciocínio holístico conferido por Dworkin aos conceitos morais e interpretativos de maneira geral, seria bastante provável que alguém que não compartilha o mesmo conceito de justiça que o nosso, na verdade, não compartilha nenhuma ou quase nenhuma outra convicção ou conceito que sustenta o nosso pensamento moral. Este é um ponto bastante complicado e representa uma das maiores dificuldades da filosofia moral; afinal, há entre os indivíduos, povos e tradições muito diferentes, possibilidade real de controvérsia e, nesse sentido, de diálogo acerca de questões morais ou valorativas de maneira geral? Se, ainda que dois sujeitos não compartilhem qualquer paradigma em comum, a controvérsia e o diálogo são possíveis, como isso ocorre? É possível, afinal, estabelecer uma crítica a um conjunto conceitual totalmente diverso do nosso, a partir de nosso próprio “jogo de linguagem moral”? Para Dworkin, como já deveria ser esperado, essas questões são interpretativas:

It would be a mistake to try to make this general account of interpretive concepts more precise: we cannot say just how much or what detail of agreement about paradigm is required in a particular community to justify treating a concept as interpretive for that community. It is in each case itself an interpretive question whether we make more sense of how the concept functions there on that assumption than we do on any competing assumption that declares agreement or disagreement spurious. (It is at least an open interpretive question, for example, whether the concept of democracy alive in the rhetoric of liberal societies is the same concept as the one deployed in so-called people's democracies.) The question always remains, in spite of even very radical disagreement, whether the pattern of that disagreement is better explained by the hypothesis that those who disagree share a single interpretive concept and disagree about its character, or by the alternative hypothesis that the disagreement is illusory like our agreement to meet at the bank. We noticed in Chapter 7 that the first stage in collaborative or explanatory interpretation is the identification of a genre to which an interpretive question belongs. There is a parallel basic stage in conceptual interpretation: treating a concept as interpretive supposes that this way of understanding a practice better interprets that practice than a rival interpretation that makes apparent agreement or disagreement spurious. Here too interpretation is interpretive all the way down.³⁰²

Dizer que um conceito é interpretativo significa dizer, enfim, que a sua correta aplicação não pode ser justificada através de elementos externos, sejam eles critérios resultantes de acordos intersubjetivos, ou fatos recalcitrantes da natureza. Um conceito interpretativo só pode ter sua aplicação justificada através de outros conceitos interpretativos, ou seja, através de um processo de justificação que é normativo e circular. Tal processo é normativo porque a sua cadeia inferencial nunca encontra uma pedra de toque, um motor imóvel; o raciocínio interpretativo tem como ponto de partida e ponto de chegada apenas a dimensão conceitual, ou, para fazer referência a Wilfrid Sellars, o raciocínio interpretativo está situado no “espaço das

³⁰² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 161/162.

razões”, e não das causas³⁰³. Daí decorre, por outro lado, a circularidade presente na interpretação, ou seja, para que o processo inferencial não seja *ad infinitum*, devemos oferecer o maior conjunto de justificações à nossa afirmação inicial e, após termos um conjunto sólido de razões, fazer com que o último argumento desta cadeia encontre o primeiro. Nesse sentido, comenta Dworkin:

But can interpretive arguments about justice escape a narrow circularity? It was relatively easy to illustrate the value account of interpretation in Chapter 7 because the objects of interpretation we considered there – a poem or a statute or an epoch – are themselves values. There is no circularity in interpreting a statute by supposing it to serve the value of equality. But moral concepts themselves designates values. How can someone identify the value latent in the practices of justice without appealing, unhelpfully, to the concept of justice itself? (...) We defend a conception of justice by placing the practices and paradigms of that concept in a larger network of *others* values that sustains our conception. We can in principle continue this expansion of our argument, exploring other values until, as I said, the argument meets itself. The circularity, if any, is global across the whole domain of value. (...) The idea of interpretive concepts plays an important and obvious role, that is, in the overall theme of this book: the unity of value.³⁰⁴

O trecho citado acima indica expressamente, ainda, a particularidade da interpretação conceitual em relação aos outros gêneros de interpretação explorados anteriormente, a saber, a interpretação colaborativa e a interpretação explicativa. Nestas, tal como ocorre na interpretação jurídica ou de fatos históricos, nós nos apoiamos em valores para compreender o significado de objetos que não são valores em si mesmos, por exemplo, textos legais ou documentos antigos. Na interpretação conceitual, por sua vez, nós nos apoiamos em valores para compreendermos o significado de outros valores.

Este ponto nos leva diretamente ao que foi exposto na primeira parte do trabalho, quando explorei um pouco da teoria da responsabilidade moral de Dworkin. Lá, apresentei os argumentos do autor no sentido de que o correto raciocínio acerca da objetividade moral não diz respeito a fatos externos ao próprio jogo de linguagem moral, tais como a existência de *morons*, partículas peculiares espalhadas pelo universo que confeririam a fatos como a escravidão a qualidade da injustiça, ou o consenso de indivíduos sobre a bondade ou maldade de determinada prática. Estes dois exemplos, apesar de não serem os únicos abordados na primeira parte do trabalho, representam teorias morais que tratam conceitos morais como sendo de tipo natural ou criterial, respectivamente. De acordo com o que foi visto neste tópico, todavia, um conceito valorativo não pode ser submetido ao procedimento utilizado no caso dos conceitos naturais, tal como ocorre no exame de DNA para se descobrir e “leonidade” de um

³⁰³ SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

³⁰⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 162/163.

leão, e também não é análogo à controvérsia semântica existente entre a discussão sobre se um panfleto grande deve ser considerado um livro ou se um homem com pouco cabelo é calvo ou não.

Nesse sentido, expus que, para Dworkin, o raciocínio moral exige de nós, ao invés de um procedimento de decisão neutro, um conjunto sólido e íntegro de argumentos morais que se apoiem mutuamente, porque, afinal, isso é tudo o que temos para defendermos a objetividade e também a relatividade de proposições morais e da própria moral em si. Como explicitarei ao longo do texto, para Dworkin, aqueles que pensam que a ausência de um fundamento último e neutro à moral é algo sobre o que devemos lamentar estão presos a um modelo arquimediano de filosofia, colonizado por uma forma de pensamento objetivista e, nesse sentido, metafísica.

2.6. Teoria da verdade

Desde a primeira parte do trabalho, onde, após apresentar algumas teses relevantes no âmbito da metaética, expus a crítica de Dworkin à (meta)teoria moral como um todo, dei grande ênfase ao “método” interpretativo que, segundo o autor, deve guiar nosso raciocínio moral em busca da verdade. Seguindo o plano de exposição traçado, procurei delinear como a problemática da interpretação assume contornos grandiosos no âmbito da tese epistemológica de Dworkin, a qual o autor aplica também a outras áreas ativamente interpretativas, tal qual o direito e a literatura. No entanto, até o presente momento, não emiti qualquer juízo conclusivo acerca da teoria da verdade pressuposta na defesa da interpretação e do correlato holismo epistemológico realizada pelo autor, embora eu tenha, ao longo do presente trabalho, indicado algumas teorias candidatas. Como afirma Richard L. Kirkham,

Deveria ficar claro que teorias da justificação não são realmente teorias da verdade. Pelo menos, é muito enganoso chamá-las de teorias da verdade. Elas não são *sobre* a verdade. Elas são *sobre* a justificação. Elas não *analisam* ‘verdade’, ‘verdadeiro’ ou ‘é verdadeiro’ em nenhum sentido. Elas também não estabelecem condições necessárias e suficientes para a verdade e nem dão o significado de ‘verdade’.

(...)

Na verdade, é absolutamente essencial a qualquer epistemologia completa que ela tenha uma resposta ao projeto metafísico. De fato, é impossível realizar o projeto de justificação sem ter primeiro realizado o projeto metafísico.³⁰⁵

Kirkham utiliza a expressão “projeto metafísico” para definir de maneira genérica as teorias que buscam “num sentido ou em outro, o que significa para uma afirmação (ou o que

³⁰⁵ KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: Uma introdução crítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 47, 70.

for) ser verdadeira”³⁰⁶. No mesmo sentido em que comenta o autor, qualquer teoria epistemológica necessita de uma teoria da verdade, ou, fazendo um paralelo, para dizer *como* nós conhecemos, seria necessário definir o que nós entendemos por *conhecimento*. Nesse sentido, os filósofos geralmente buscam pelas condições necessárias e suficientes (*Y*) que nos autorizam a dizermos que uma determinada proposição (*X*) é verdadeira, de maneira que diferentes teorias da verdade acabam utilizando a seguinte fórmula, variando, todavia, o conteúdo atribuído a *Y*:

X é verdadeiro se e somente se *Y*.

Ou seja,

X é verdadeiro *sse Y*.

Existem algumas teorias da verdade paradigmáticas que transpassam a história da filosofia, como, por exemplo, a teoria da correspondência (*X* é verdadeiro *sse X* corresponde a um fato), a teoria da coerência (*X* é verdadeiro *sse X* é membro de um conjunto coerente de crenças), a teoria verificacionista (*X* é verdadeiro *sse X* é provado, ou verificável em condições ideais) e a teoria pragmática (*X* é verdadeiro *sse X* é útil quando se acredita nele). Há, ainda, a corrente deflacionária sobre a verdade, segundo a qual, como foi visto em diferentes partes do trabalho, dizer “*X* é verdadeiro” é equivalente a afirmar simplesmente “*X*”³⁰⁷. Ou seja, para a corrente deflacionária, “verdade” não é uma propriedade pertencente a uma sentença ou proposição e que se estabeleça a partir da verificação de um ou outro critério ao qual a sentença ou proposição em questão atenda. Como afirma Paul Horwich, a atitude deflacionária

is a reaction against the natural and widespread idea that the property of truth has some sort of underlying nature and that our problem as philosophers is to say what

³⁰⁶ KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: Uma introdução crítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 44.

³⁰⁷ Assim como Simon Blackburn em “BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006”, emprego a expressão “deflacionária” para caracterizar um conjunto de diferentes concepções acerca da verdade que compartilham entre si a crença de que o conceito de verdade não faz referência a qualquer conteúdo substantivo e que, portanto, não deve ser objeto de reflexões filosóficas ou, ao menos, não deve ocupar um espaço tão grande como o que foi conferido a ele ao longo da tradição filosófica. Há, todavia, teses distintas no âmbito da noção deflacionária da verdade. Alguns autores pensam que a verdade é um conceito redundante, outros se auto-denominam minimalistas em relação à verdade e outros, ainda, defendem o que atualmente se chama de quietismo, uma postura antimetafísica segundo a qual muitos, se não a maioria, dos problemas filosóficos, entre eles a noção de verdade, não são realmente problemas, mas vícios do pensamento e da nossa linguagem.

that nature is, to analyze truth either conceptually or substantively, to specify, at least roughly, the conditions necessary and sufficient for something to be true.³⁰⁸

Poderíamos, afinal, dizer a qual destas distintas concepções de verdade Dworkin se associa? Pelo que foi exposto ao longo do trabalho, há ao menos duas concepções que se destacam à primeira vista como fortes candidatas. A primeira é a teoria da verdade como coerência. Como foi visto, para Dworkin a coerência representa um valor epistêmico a partir do qual devemos guiar o nosso raciocínio moral e interpretativo de maneira geral, de maneira que nossas diversas crenças pertencentes a dado campo valorativo possam conviver harmonicamente e se apoiarem mutuamente. Pode-se dizer, nesse sentido, que as virtudes da responsabilidade, própria da interpretação moral, e da integridade, que guia a interpretação jurídica, são nomes diferentes que dizem respeito em última instância à coerência como critério de verdade aplicável a diferentes conjuntos proposicionais. Arthur M. Ferreira Neto, após afastar a noção de verdade enquanto correspondência e a de verdade em quanto consenso como teorias da verdade a partir das quais poderíamos compreender a concepção de verdade defendida por Dworkin, conclui que “por outro lado, não faltam provas textuais de que Dworkin equaciona o seu critério de objetividade moral e jurídica a uma concepção de ‘*verdade enquanto coerência*’”³⁰⁹.

A segunda teoria da verdade sugerida por mim ao longo deste trabalho, a partir da qual poderíamos classificar a proposta de Dworkin, foi a teoria deflacionária da verdade. Durante o presente estudo, expus algumas vezes que, para Dworkin, os filósofos interpretam mal o emprego da linguagem em situações cotidianas, principalmente quando se trata de afirmações morais ou interpretativas de maneira geral. Nesse sentido, os filósofos entendem que quando as pessoas afirmam que “a escravidão é objetivamente injusta” ou “é verdade que a escravidão é injusta” elas estão se referindo a alguma propriedade presente em alguma estrutura profunda da natureza. A partir disso, os filósofos passam a investigar a possibilidade de existência de uma tal propriedade que conferiria às expressões “objetivamente” e “verdadeiro” o seu próprio sentido.

Para Dworkin, todavia, este compromisso metafísico atribuído a estas expressões retiradas do discurso ordinário é um engano. Como foi visto, para o autor, dizer que “é uma verdade objetiva que a escravidão é injusta” é simplesmente dizer que a “escravidão é injusta”,

³⁰⁸ HORWICH, Paul. *The minimalist conception of truth*. (In) BLACKBURN, Simon, SIMMONS, Keih (eds.), Truth. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 240-263, p. 240.

³⁰⁹ FERREITA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015, p. 287.

só que em um tom de *ênfase*. Estas considerações de Dworkin acerca do significado do conceito de verdade quando empregado no discurso cotidiano levaram alguns autores a pensar que Dworkin seria um adepto da teoria deflacionária da verdade³¹⁰. Assim como ocorre com a associação estabelecida entre a teoria da verdade de Dworkin com a teoria da verdade como coerência, dizer que Dworkin é um adepto da teoria deflacionária da verdade parece algo bastante plausível³¹¹.

Outros autores, não obstante, enxergam em Dworkin uma postura teórica ainda mais radical do que a própria teoria deflacionária da verdade. Para esta postura a qual Dworkin também é associado, não apenas a problemática da definição de verdade é uma questão irrelevante ou sem sentido, mas outros tantos problemas considerados espinhosos pela tradição filosófica também não passam de confusões do pensamento historicamente perpetuadas. Tal postura (anti)filosófica à qual Dworkin está sendo associado por alguns de seus intérpretes vem ganhando sua fama no cenário filosófico de língua inglesa e é chamada de quietismo³¹². Crispin Wright introduz esta postura crítica em relação à metafísica no seguinte sentido:

³¹⁰ Como já havia destacado na primeira parte do trabalho, Simon Blackburn assim compreende a concepção de verdade de Dworkin em “BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998”.

³¹¹ Existe uma semelhança entre este aspecto da análise de Dworkin do conceito de verdade e aquilo que Kirkham chama de “o projeto do ato ilocucionário” desenvolvido por Strawson (o qual, pode-se dizer, encontra as suas raízes em Austin) e que pode ser considerado uma variação deflacionária, ao menos no sentido genérico em que eu emprego esta denominação, no âmbito das teorias da verdade. Assim, comenta Kirkham que a teoria de Strawson “alega que declarar sentenças como ‘a neve é branca é verdadeira’ ou que ‘o que Percy diz é verdadeiro’ não é realmente *dizer* alguma coisa. (...) De acordo com Strawson, estamos *concordando com* ou *confirmando* a proposição à qual a verdade está sendo aparentemente atribuída”. (KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: Uma introdução crítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 424/425).

³¹² Esta “corrente” vem ganhando notabilidade a partir de releituras da obra de Wittgenstein, as quais sugerem uma terceira abordagem, diferente daquela “essencialista”, realizada a partir da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, e daquela “convencionalista”, que é motivada principalmente a partir da leitura de *Investigações filosóficas*. Ver, nesse sentido, “CRARY, Alice (Ed.). *The New Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2000, p. 3”: “It takes as its point of departure the fact that standard interpretations of Wittgenstein’s later philosophy assume both that Wittgenstein abandons the idea of an external standpoint on language and also that he construes the abandonment of this idea as having important consequences for our entitlement to certain basic epistemic ideals. Within standard interpretations, Wittgenstein is portrayed as holding that it follows from the abandonment of the idea of such a standpoint that what counts as agreement between the use of a sign and its meaning is fixed (not by objective reality, but) by grammar—and that there can therefore be no such thing as fully objective agreement. There is, according to the criticism developed here, something essentially unsatisfactory about this picture of Wittgenstein’s philosophical concerns. The difficulty is that abandoning the idea of an external standpoint on language only appears to threaten our entitlement to talk about full-blooded objectivity if it is assumed that we depend for any entitlement we enjoy on the existence of features of reality which transcend our forms of thought and speech and determine their correctness—features of reality which (we imagine) are only discernible from an external stand-point—and if it is assumed, further, that in abandoning the idea of such a standpoint we have tacitly admitted that there are no such features of reality. It follows that to the extent that Wittgenstein is taken to be drawing the conclusion that full-blooded objectivity is out of reach, he is, at the same time, understood as preserving the idea of an external standpoint. He is understood as holding that it is possible to occupy such a standpoint and to detect from there that nothing external under-writes our ways of thinking and talking—and that something else (say, our language-games themselves) must provide a standard of correctness. Thus, standard

Quietism is the view that significant metaphysical debate is impossible. According to one version, realist and anti-realist tendencies both betray a muddled desire to step outside one's skin, as it were. Such tendencies derive, the thought goes, from the ill-conceived notion that reflection may somehow capture an Olympian standpoint from which the claim to objectivity of a linguistic practice – a 'language game' – can be reviewed. But there is no such standpoint. Reflective description of the detail of language games is possible, but such description must be subordinate to the recognition that each is self-regulating and answerable only to standards immanent within it. No common metric against which they might be measured and compared is either desirable or exists.³¹³

A partir desta descrição introdutória de Crispin Wright, poderíamos afirmar que a crítica de Dworkin à filosofia arquimediana, principalmente em relação à moral e a temas de ordem prática ou normativa, o torna um quietista. Nick Zangwill afirma, nesse sentido, que

Ronald Dworkin says he does not believe in the metaphysics of morality. He is a 'quietist' about the issue. He thinks that there are no coherent 'external' or 'archimedian' questions we can raise about the whole discipline of moral thought and talk, and that the only questions we can raise are 'internal' ones about what moral thoughts we should think.³¹⁴

Afinal, qual seria a teoria da verdade que melhor se adequa às teses do autor que foram expostas até o presente momento do trabalho? Seria Dworkin ou um coerentista, um deflacionário, ou, ainda, um quietista em relação à verdade? Dworkin se notabilizou ao longo de sua obra não apenas por apresentar teses contundentes nas diversas áreas para as quais o autor dedicou sua atenção, mas, também, pela inovação e originalidade com as quais ele criticou modelos paradigmáticos de se pensar o direito, a política e a moral, principalmente em seu contexto acadêmico. Por esse motivo, as suas teses sempre pareceram um tanto quanto escorregadias nas mãos daqueles que tentavam enquadrá-las em um ou outro esquema teórico previamente estabelecido. Penso que a polêmica e a controvérsia que acompanhou a obra do autor nas áreas de ordem mais práticas, assim por dizer, se estende em relação à teoria da verdade proposta pelo autor. Nesse sentido, como veremos, seria difícil emoldurar a concepção de verdade de Dworkin de acordo com as opções anteriormente destacadas. Isso não quer dizer, no entanto, que Dworkin tenha formulado uma teoria da verdade *sui generis*, sem nenhuma influência das concepções tradicionais que foram referidas.

interpretations, even though they claim to be depicting Wittgenstein as rejecting the idea of an external standpoint, offer representations of his thought which keep the idea in play”.

³¹³ WRIGHT, Crispin. *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 202.

³¹⁴ ZANGWILL, Nick, p. 01 do Comentário do autor ao artigo de Dworkin “*Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*”, disponibilizado em simpósio realizado na Brown University onde se debateu o referido artigo, em 1996. Visualizado em < <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9612zang.html> >, em 12 de janeiro de 2017.

Seria Dworkin um quietista? As grandes dicotomias que motivam a investigação filosófica, as quais podem ser representadas de maneira bastante genérica através do debate entre objetivismo e relativismo, são tratadas por um quietista como algo que simplesmente não tem sentido. Se, por um lado, um objetivista defende uma realidade externa às nossas práticas linguísticas a partir da qual podemos extrair critérios independentes de objetividade, um relativista, por sua vez, afirma que tal lugar externo às nossas práticas linguísticas não existe e que, portanto, o critério de objetividade do objetivista é uma ilusão que devemos esquecer e aceitar a contingência de nossos valores e crenças sobre o mundo. Esse movimento pendular nos leva ao que Richard Bernstein identifica como a dicotomia “*Either/or*”: “*Either there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos*”³¹⁵. Para um quietista, no entanto, a existência desta posição olímpica de onde poderíamos avaliar nossos jogos de linguagem, como comenta Crispin Wright na citação acima realizada, em torno da qual giram os debates entre realistas e anti-realistas, objetivistas e relativistas, é uma questão sem sentido. Como afirma David Finkelstein,

To call a thesis nonsense is not to call it false. Someone who want to reject the claim that, for instance, freedom requires causal detemnmism might think it *false*. She would then, presumably, think the negation of that claim true; she would think that freedom does not require casual indetermnism. In that case, she would *not* ‘stay quiet’ with respect to the question. A quietist by contrast would say that the thesis that freedom requires indetermnism and its negation are equally nonsensical; she would reject the sorts of answers that others have given without offering any of her own.³¹⁶

Dworkin parece se encaixar à primeira vista na descrição dos autores aqui utilizados acerca do que é ser um quietista. Principalmente em seu texto “*Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*”, Dworkin parece ter como objetivo central apenas mostrar o quão sem sentido é a distinção metaética entre argumentos normativos, de primeira ordem, e argumentos ontológicos ou epistemológicos, de segunda ordem, sem contudo, propor um modelo de racionalidade moral alternativo. O ataque de Dworkin à metaética representa, assim, o viés “terapêutico” do pensamento de Dworkin em relação a um campo intelectual que, aos olhos do autor, como se pode concluir, possui profundos enganos sobre o funcionamento de sua própria linguagem. Podemos dizer, nesse sentido, que Dworkin concordaria com a afirmação de

³¹⁵ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983, p. 18.

³¹⁶ FINKELSTEIN, David Michael. Wittgensteinian quietism. 2005. 191 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – University of Pittsburgh, Faculty of Arts and Sciences, Pittsburgh, 2005, p. 01.

Wittgenstein de que “os problemas filosóficos nascem quando a linguagem sai de férias”³¹⁷. Finkelstein, ao afirmar que Dworkin é um quietista, comenta que

one recent (and increasingly popular) tactic for defending a sort of quietism is to put the non-quietist on the defensive by showing that certain philosophical concepts *can* be interpreted to be vacuous, and then challenging the non-quietist to show that this isn't the *right* interpretation. As an example of this sort of tactic, consider the strain of meta-ethical quietism one finds in Ronald Dworkin's *Objectivity and Truth*. Dworkin notes that on one interpretation of what we mean when we say that 'p is an objective fact' the '- is an objective fact' operator serves as a device for disquotation. On this interpretation, however, there's no room to distinguish between skepticism with respect to the *objectivity* of ethical claims and skepticism with respect to the claims themselves.³¹⁸

Apesar da associação estabelecida por críticos entre o ataque de Dworkin à metaética e ao pensamento arquimediano de maneira geral e o que vem se chamando no contexto filosófico de língua inglesa de quietismo, Dworkin negou esta comparação e rejeitou a acusação ou o título de quietista. Já em 1996, quando respondeu à crítica de Zangwill ao seu artigo “*Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*”, da qual citei acima uma passagem, Dworkin afirmou o seguinte:

The proliferation of 'isms' in a discipline – we now have realism, anti-realism, quasi-realism, minimalism and now quietism in philosophy – generally means that something has gone wrong, and I tried to say what I think it is. I don't like the term 'quietist' for the reason I mentioned: it suggests that some more 'robust' sense of objectivity makes sense but is wrong.

Em *Justice for hedgehogs*, Dworkin nega insistentemente ser aquilo que os filósofos chamam de quietista, como na passagem a seguir, onde o autor critica novamente a tentativa de rotulá-lo:

How shall we classify the independence thesis? In what philosophical pigeonhole does it rest? Is it a kind of moral realism? Or constructivism? Or even anti-realism? Is it itself a nonmoral metaphysical theory? Or a quietist or minimalist theory that just ignores rather than really escapes troublesome metaphysics? None of these labels fits exactly—or exactly doesn't fit—because each is stained with the mistaken assumption that there are important philosophical questions about value that are not to be answered with value judgments. Please forget the pigeonholes as you read this book.³¹⁹

Gerald Lang, em artigo intitulado “*How far can you go with quietism?*”, critica a postura de Dworkin em negar qualquer aproximação de suas teses com uma ou outra corrente e, especialmente, com o quietismo:

³¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000, p. 42.

³¹⁸ FINKELSTEIN, David Michael. Wittgensteinian quietism. 2005. 191 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – University of Pittsburgh, Faculty of Arts and Sciences, Pittsburgh, 2005, p. 07.

³¹⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 11.

He remarks that the term ‘quietism’ suggests ‘a dirty secret kept dark’. But the ascription of a term cannot be properly refused simply because it has generated unwelcome associations in some quarters. Though *non*-quietists may have unflattering things to say about quietism, presumably quietists will be prepared to assemble a more enthusiastic case for it. If the label appears to fit, the strategy should be to accept it and disparage those associations, rather than to resist the label and insist that one is entitled to stand above the fray and remain loftily unclassifiable. And the label does indeed appear to fit.³²⁰

Dworkin pode, afinal de contas, ser considerado um quietista? Por que o autor reluta em ser assim rotulado? Como já esbocei, penso que existem semelhanças óbvias entre a breve introdução realizada acerca do que significa a expressão quietismo na filosofia contemporânea e as críticas de Dworkin ao arquimedeanismo filosófico. O que está em jogo em ambos os casos é, em última instância, uma concepção acerca do papel da própria filosofia na teorização de nossas práticas intelectuais, concepção esta que é sintetizada nas seguintes passagens de Wittgenstein:

§116. Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? –

Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.

(...)

§ 124. A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo.

Pois também não pode fundamentá-lo.

A filosofia deixa tudo como está.

Deixa também a matemática como está, e nenhuma descoberta matemática pode fazê-la progredir. Um ‘problema central da lógica matemática’ é para nós um problema da matemática como um outro qualquer.³²¹

A última afirmação de Wittgenstein é análoga à crítica de Dworkin à metaética. Nesse sentido, podemos imaginar Dworkin afirmando que “um ‘problema central da lógica moral, ontologia moral ou epistemologia moral’ é para nós um problema moral como um outro qualquer”. Isto é, nesta perspectiva, não existe um “ponto de vista filosófico” de onde se possa fundamentar as diferentes práticas intelectuais. A tese de que a moral e a matemática seriam campos autojustificáveis foi, inclusive, um ponto de crítica no texto de Zangwill, anteriormente referido. Ele comenta a respeito que

³²⁰ LANG, Gerald. *How far can you go with quietism?* Acesso em 24 de maio de 2015, em <<http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/FilosofiaDerecho/4/dis/dis3.pdf>>, p. 03-37, p. 13/14.

³²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000, p. 66/67.

Dworkin thinks that *some* metaphysical debates can go ahead, it is just the metaphysics of morality that is ill-gotten. This is because those other areas of thought involve causal claims about the origins of our thought, as part of their content; but moral thought does not. So Dworkin thinks that religious and astrological thought can be assessed in terms of the causal claims they make, but moral thought is not the *kind* of thought which can be assessed in that way. But is moral thought really answerable to nothing except itself? How convenient for it! Furthermore, does this unanswerability generalize to *any* form of thought which does not involve causal claims? For example, is the attempt to give mathematics a foundation misguided and worthy of the derision that Dworkin heaps on meta-ethics? Are morality and mathematics as it were free-floating modes of thought up by nothing? Even if Dworkin is right that some forms of thought are not to be measured in causal terms, the idea that they are answerable to *nothing* is bizarre.³²²

Dworkin, por sua vez, respondeu ao seu crítico no seguinte sentido:

Zangwill thinks I'm a metaphysician because I accept that a failure to show how fact causes belief would be worrying in some department of empirical science. He asks why, if I accept this supposedly metaphysical thesis of science, I reject it for morality, mathematics, aesthetics and law. But I tried to show why empirical science is different, not in virtue of some difference in metaphysical respectability or support, but simply in virtue of content. The kind of support a judgment can and therefore should have depends, I said, on what it is about, and since empirical judgments – I included astrological and the most familiar religious claims in that department – are about phenomena that supposedly can causally affect our own experience, directly or indirectly, it is sensible to count evidence of some such impact as supporting those judgments, and lack of such evidence, in circumstances when it might have been expected, as impeaching them. Judgments of morality and judgments within the other disciplines just mentioned have a very different content, and must therefore seek support in other ways.

Veja-se, nesse sentido, que a posição que Dworkin defende neste texto de resposta ao seu crítico não é diferente daquela abordada em tópico anterior, quando, ao final, comentei que Dworkin classificou a sua teoria, ainda que temporariamente, como uma espécie de realismo interno, para o qual a necessidade e a existência de um mundo independente que torne nossas proposições verdadeiras é um problema teórico interno a cada prática intelectual, que deve ser confrontado e avaliado caso a caso e de maneira holística em relação aos *standards* de racionalidade de cada “jogo de linguagem”. Enquanto explano acerca da possibilidade de aproximação entre a teoria de Dworkin e o quietismo, acabei retomando a conexão estabelecida pelo próprio autor entre a sua teoria e o realismo interno. Para não incorrer em demasia no vício que o próprio Dworkin buscou afastar de si e de seus leitores, qual seja, uma guerra de “ismos” onde as ideias e as teses são esquecidas, não aprofundarei aqui as comparações entre o realismo interno e o suposto quietismo defendido por Dworkin. Em relação a este aspecto da teoria do autor, no entanto, penso que, pelo que expus até o momento, é de fato compatível em sentido

³²² ZANGWILL, Nick, p. 01 do Comentário do autor ao artigo de Dworkin “*Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*”, disponibilizado em simpósio realizado na Brown University onde se debateu o referido artigo, em 1996. Visualizado em < <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9612zang.html> >, em 12 de janeiro de 2017.

geral com a crítica de Dworkin ao pensamento arquimediano, e o estudo desta corrente pode ser fértil para entendermos o papel da filosofia em relação às demais disciplinas no pensamento do próprio Dworkin.

Por outro lado, há uma razão a partir da qual a rejeição de Dworkin ao rótulo de quietista se torna plausível. Como o próprio termo dá a entender, a postura terapêutica em relação à linguagem pode nos levar à conclusão de que o filósofo, após apontar os erros interpretativos acerca de conceitos-chave como o de verdade, objetividade etc. herdados da tradição, não tem mais nenhum papel relevante no desenvolvimento crítico destes conceitos, devendo simplesmente abandonar o exercício reflexivo, deixando tudo simplesmente como está. Para Dworkin, no entanto, os filósofos, apesar de não poderem e não deverem buscar um ponto de Arquimedes a partir do qual consigam fundamentar as diferentes disciplinas, cumprem um papel propositivo relevante, que consiste na interpretação e, nesse sentido, no refinamento dos *standards* de racionalidade de cada prática, como ocorre, por exemplo, entre os filósofos morais ou políticos:

As I emphasize in later chapters, a community's language and culture, and the occasions these present for conversational exploration and collective thought, play an inevitable and indispensable role in anyone's search for his own responsibility. Moral and political philosophers have their own role to play in that culture. It falls to them—though not only to them—to try to construct self-conscious articulate systems of value and principle out of widely shared but disparate moral inclinations, reactions, ambitions, and traditions. They must try to establish connections and to winnow out inconsistencies across familiar families and departments of morality and ethics, making theory at once more abstract and detailed, broader and more widely integrated.³²³

Nesse sentido, Dworkin comenta que, se os historiadores interpretam eventos e épocas; os psicanalistas os sonhos; sociólogos e antropólogos as sociedades e as culturas; advogados documentos; críticos literários poemas e obras plásticas e padres e rabinos os textos sagrados; os filósofos, por sua vez, interpretam conceitos contestados (*contested concepts*)³²⁴. Conceitos contestados é um nome diferente para os conceitos que, como vimos, Dworkin chama de conceitos interpretativos. Para o autor, não apenas os conceitos morais pertencem ao conjunto dos conceitos interpretativos, mas, também, conceitos teóricos como o de realidade, objetividade, simplicidade, elegância, responsabilidade e, inclusive, o conceito de verdade, têm

³²³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 109.

³²⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 123.

seu significado determinado através da interpretação³²⁵. Como veremos em seguida, essa tese é determinante para entendermos a natureza da verdade na teoria de Dworkin.

Antes, porém, gostaria de retomar outra corrente que anteriormente apontei como forte candidata a partir da qual poderíamos definir a análise do conceito de verdade nos textos de Dworkin, qual seja, a teoria deflacionária da verdade. Como referi anteriormente, a noção proposta por Dworkin em certas partes de sua obra de que quando alguém afirma algo como “é uma verdade objetiva que a escravidão é injusta” está apenas dizendo que “a escravidão é injusta”, só que em um tom de ênfase, nos leva a concluir que, para Dworkin, o conceito de verdade seria um conceito transparente, o qual não diz respeito a alguma propriedade pertencente à proposição emitida, tal qual ocorre nas diferentes versões do projeto deflacionário acerca da verdade³²⁶. Quanto a este ponto, Lynden Margaret Douglas comenta que

Dworkin claims that the concept of truth has more than one usage or sense. It has a mundane use, such as ‘abortion is wrong is true’, in which it is meaningless or superfluous, because the use of the assertion or proposition, provides the same meaning. But it has a different sense when used in the philosophical arena where its meaning is highly contested. In its mundane use ‘truth’ is unnecessary, and in its philosophical use ‘truth’ is an interpretive concept.³²⁷

Esta distinção realizada pelo autor é fundamental para compreendermos o sentido que Dworkin atribui à concepção deflacionária sobre a verdade e, não obstante, é condizente com afirmações textuais do autor. Nesse sentido, Dworkin afirma o seguinte:

I distinguished, a moment ago, mundane from philosophical uses of the concept of truth. If we look only at the former, we might be tempted by what has been called the “deflationary” theory of truth. This holds, roughly, that to claim that a proposition is true is just to repeat the proposition. Calling it true that Sam is bald or that water flows downhill or that gratuitous torture is bad is just saying that Sam is bald, that water flows downhill, or that gratuitous torture is bad. So we might say that in such contexts truth functions as a criterial concept, because we all agree on a decision procedure: that if things are as a statement asserts them to be, then it is correct to call that statement true. The concepts we use in stating how things are may themselves be criterial or natural-kind or interpretive concepts: all three occur in those examples. But truth itself, we might think, remains criterial. We cannot, however, take this view of the concept of truth as it appears in philosophical controversies about truth— for

³²⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 175.

³²⁶ Existe uma relação entre o quietismo e a atitude deflacionária acerca da verdade, no sentido de que, em ambos os casos, há uma desconsideração do sentido metafísico normalmente atribuído a este conceito. O quietismo, todavia, é uma corrente que abrange outros campos que não exclusivamente o tema da verdade. Além disso, para criticar o sentido metafísico atribuído ao conceito de verdade, não é necessário concluir que este conceito seja redundante ou transparente tal qual ocorre no projeto deflacionário, de maneira que, embora haja semelhanças entre as duas correntes, estas semelhanças não são intrínsecas e, portanto, não é necessário adotar o projeto deflacionário acerca da verdade para negar o seu conteúdo metafísico. Esta distinção é importante e, por causa dela, trabalho a questão sobre se Dworkin é um quietista ou um deflacionário em relação à verdade como questionamentos distintos.

³²⁷ DOUGLAS, Lynden Margaret. *Value and Truth In the Legal Theory of Ronald Dworkin*. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Queensland, T.C. Beirne School of Law, 2014, p. 144.

example, in the controversy about whether moral claims can be true (or, indeed, whether the deflationary theory of truth is correct). In the mundane use, any worry about the nature of truth disappears once we understand its redundancy. We needn't worry about what truth is: we are concerned only with Sam's scalp, water's behavior, and whether gratuitous torture is bad. But in philosophical contexts truth remains the focus of attention: we cannot transfer our concern about its nature to concern about something else. It is correct, but wholly unhelpful, to say that the sentence "Moral judgments can be true" is true if and only if moral judgments can be true. The fact remains that philosophers disagree about whether moral judgments can be true because they disagree about what truth is.³²⁸

Como Dworkin explica em tópico específico de *Justice for hedgehogs*, diferentes conceitos podem ser usados de maneiras distintas, migrando entre as três categorias conceituais anteriormente exploradas, quais sejam: conceitos criteriais, naturais e interpretativos. Por exemplo, o conceito de vida, quando empregado no âmbito da ciência, pode ser definido como uma qualidade pertencente a um organismo celular possuidor de DNA. Nesse sentido, para a ciência o conceito de vida funciona como um conceito de tipo criterial – se um ente possui DNA, ele está vivo – ou, talvez, natural – podemos identificar se determinado objeto possui em sua estrutura um código de DNA e, assim, se ele é um ser vivo. No entanto, quando empregamos o conceito de vida para debatermos questões ligadas à bioética, este conceito perde a sua característica criterial ou natural e passa a ser usado como um conceito moral interpretativo. Para Dworkin, a migração do conceito de verdade também ocorre quando deixamos de empregá-lo em seu sentido vulgar e passamos a pensar a seu respeito em um sentido filosófico.

Assim, para Dworkin, o projeto deflacionário explica o significado do conceito de verdade quando utilizado em nossas práticas discursivas cotidianas, onde, no sentido em que comenta o autor na citação anterior, empregamos este conceito de maneira criterial, ou seja, é verdadeiro que o nosso colega é careca se e somente se o nosso colega for careca, ou é verdadeiro que a escravidão é injusta se e somente se a escravidão for injusta. Dizendo de outra maneira, pensamos que uma proposição específica é verdadeira se esta proposição diz como as coisas são. Em nosso dia-a-dia, quando estamos diante de um relatório a ser preenchido ou de uma conta a ser paga, não nos interrogamos sobre se o relatório ou a conta pertencem a uma realidade independente de nossas mentes, composta por outros corpos humanos e mentes similares às nossas que aguardam ansiosamente pela entrega do relatório ou que deixarão de prestar o serviço que depende do pagamento da conta em questão. Como explana Pascal Engel,

não apreciamos os pregadores que falam em nome do Verdadeiro, mas nos preocupamos com verdades banais, como aquelas que nos mostram periodicamente

³²⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 173.

nossos extratos de conta bancária. Mas, então, que conceito de verdade precisamos rejeitar e qual devemos reter? É necessário rejeitar os dois? Ou guardá-los a ambos?³²⁹

Para Dworkin, ao que tudo indica, devemos guardar ambos os conceitos de verdade, o conceito banal, que nos auxilia a expressarmos crenças cotidianas sem termos que nos repetir a cada afirmação teoricamente despreocupada que emitimos, e o conceito de verdade em sua aplicação propriamente filosófica, quando o mesmo se torna altamente contestado e, portanto, interpretativo. Nesse sentido, como devemos compreender a afirmação de que o conceito de verdade é um conceito interpretativo? Estaria Dworkin acrescentando outra noção de verdade ao catálogo de teorias já existentes, tal qual a teoria da verdade como correspondência, como coerência, a teoria pragmática e a teoria deflacionária, entre outras? Nesse caso, como a teoria interpretativa de Dworkin se relaciona com suas rivais? Finalmente, se a verdade é um conceito interpretativo, como devemos interpretá-lo?

A forma através da qual Dworkin situa a sua teoria da verdade é análoga à forma pela qual o autor apresenta a sua teoria da interpretação. Nos tópicos onde expus os aspectos centrais da teoria da interpretação de Dworkin, explorei a tese do autor no sentido de que “*all interpretation strives to make an object the best it can be, as an instance of some assumed enterprise, and that interpretation takes different forms in different standards of value or success*”³³⁰. A partir desta afirmação, Dworkin conclui que seria um erro conceber que todos os gêneros de interpretação devem ser desenvolvidos a partir do mesmo método interpretativo. Cada gênero interpretativo atende a um propósito distinto e este propósito, que é ele mesmo interpretativo, determina o que vale como sucesso interpretativo no respectivo domínio de investigação ao qual ele se aplica. A partir destas premissas teóricas, Dworkin conclui, por exemplo, que tratar a interpretação conversacional como um caso paradigmático em relação a todas as outras áreas interpretativas, incluindo o direito, seria um equívoco, porque o propósito da interpretação conversacional, que é descobrir a intenção do nosso interlocutor quando este se expressa, nem sempre é possível, útil ou desejável em outras práticas interpretativas. Assim, ao longo de sua obra, Dworkin tentou especificar quais seriam os propósitos determinantes para o trabalho interpretativo realizado no âmbito do direito, da moral e da política, mostrando que a maneira como compreendemos o propósito de cada uma destas áreas influencia, por sua vez, a nossa concepção acerca do que vale como uma interpretação verdadeira ou falsa no âmbito de cada área interpretativa.

³²⁹ ENGEL, Pascal. RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 13.

³³⁰ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 53.

Para Dworkin, “we share a vast variety of practices in which the pursuit and achievement of truth are treated as values. We do not invariably count it good to speak or even to know the truth, but it is our standard assumption that both are good”³³¹. O conceito de verdade, nesse sentido, está conectado a uma série outros valores os quais Dworkin, fazendo referência a Bernard Williams, chama de “values of truthfulness”: “these include accuracy, responsibility, sincerity, and authenticity. Truth is also interwoven with a variety of other kinds of concepts: conspicuously the concept of reality, but also the concepts of belief, investigation, inquiry, assertion, argument, cognition, proposition, assertion, statement, and sentence”³³². Assim, o tratamento interpretativo dado por Dworkin ao conceito de verdade pode ser resumido na afirmação de que “we must interpret all these concepts – the entire family of truth concepts – together, trying to find a conception of each that makes sense given its relation with the others and given standard assumptions about the values of truth and truthfulness”³³³. Dentre as teorias clássicas da verdade, haveria alguma que realizasse melhor esta tarefa? Dworkin utiliza como um possível exemplo a teoria da verdade como correspondência:

The once-popular correspondence theory, for example, should be seen as an attempt to construct interwoven conceptions of correspondence and reality such that it makes substantial interpretive — not just platitudinous — sense to treat truth as correspondence with reality. If successful, that interpretation of these concepts would provide a successful interpretation of the other truthfulness concepts as well: it would sustain Williams’s accounts of the value of sincerity, for instance. If suitably elaborated it would also make good sense of the familiar and intuitive connection between truth and causation in the domains to which it applied: that the proposition that Jupiter is the largest planet is true not just if, but because, Jupiter is the largest planet.³³⁴

Como o próprio Dworkin adverte, no entanto, “the project of connecting truth with correspondence has proved difficult”³³⁵. De fato, a teoria da verdade como correspondência se demonstra, senão completamente equivocada, extremamente limitada. Como explica Dworkin, é necessária uma dose de ingenuidade para mostrar que há algo na realidade que corresponda a proposições negativas como a de que “Caesar did not dine with Casca on his last night”³³⁶ ou proposições complexas como “if Caesar had dined with Casca, he would have discovered the conspiracy”³³⁷. Existe, não obstante, uma dificuldade ainda maior em relação à teoria da verdade como correspondência: como uma proposição poderia corresponder a qualquer coisa

³³¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 173.

³³² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 173/174.

³³³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174.

³³⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174.

³³⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174.

³³⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174.

³³⁷ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174.

que não a outra proposição? Esse é o dilema da teoria da correspondência exposto por Pascal Engel:

(a) Either truth is a relation of identity between a representation and ‘something real’ (but this is absurd, for it makes no sense to say that the representation and the thing are one and the same, whereas talk of correspondence implies that they are different), or (b) they are different, but then there can never be any full correspondence, in the sense of a coincidence, between the representation and the thing. In the second case, we would have to say that the two coincide *more or less*, or only to a certain degree. But this is equally absurd, for truth does not admit of degrees.³³⁸

Para Dworkin, todavia, mesmo assumindo a hipótese em que filósofos consigam produzir conceitos de correspondência e de realidade que nos permitam dizer que nossas proposições correspondam à realidade, nós deveremos enfrentar uma questão interpretativa relevante:

Should we take the best correspondence theory (whatever it turns out to be) to exhaust the concept of truth? Or should we take the best such theory to be the upshot of applying to science (or some other particular domain of inquiry) a yet more abstract interpretation of the truth concepts and practices? A yet more abstract interpretation whose application to other domains, like mathematics or morality, might yield not a correspondence theory but a very different theory for that domain?³³⁹

Anteriormente, referi que Dworkin, ao analisar o conceito de verdade, realiza um movimento semelhante ao ocorrido na exposição de sua teoria da interpretação. Isso ocorre justamente a partir do questionamento acima citado. Na teoria da interpretação, Dworkin admite que a teoria da intenção do autor pode ser uma boa teoria interpretativa se aplicada a alguns campos específicos, tal qual a conversação, mas que se revela uma má teoria da interpretação quando aplicada de maneira indiscriminada a campos em que a intenção do autor é algo impossível de ser obtida ou indiferente para a realização de uma boa interpretação. Dworkin estabelece o mesmo raciocínio em relação à teoria da verdade como correspondência. Ainda que seja assumido, como diz Dworkin, “*just as an illustration, and not because we believe it*”³⁴⁰, que a teoria da verdade como correspondência seja uma teoria plausível, pode ser que, quando ela for aplicada indiscriminadamente a campos de investigação que não têm origem em uma realidade que possa *causar* a correspondência pretendida, ela se torne sem sentido, a exemplo do que ocorre com a teoria da intenção do autor no âmbito interpretativo, ou, como ocorre muitas vezes em relação aos adeptos da teoria correspondencial, se diga que determinado

³³⁸ ENGEL, PASCAL. *Truth*. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2002, p. 17.

³³⁹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174/175.

³⁴⁰ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 174.

campo, como a moral, não seja apto à verdade. Nesse sentido, Dworkin constata que temos duas posturas diferentes a serem tomadas no que diz respeito ao conceito de verdade:

We might, first, take the correspondence theory of truth (or some rival like a coherence theory) to exhaust the concept of truth—to state conditions that any kind of judgment in any domain must meet if it is to count as true. We would then demote as not “truth-apt” any domain of apparent intellectual activity in which the chosen exclusive conception of truth has no application; this might be, for instance, mathematics or morality. Or we might, second, try to formulate some very abstract concept of truth, and of the associated ideas of reality, objectivity, responsibility, sincerity, and the rest, that would allow us to construct different less abstract theories as candidates for explaining truth in the different domains in which claims of truth play a role.³⁴¹

Para Dworkin, a primeira estratégia, que ele chama de monolítica, falha porque não é capaz de identificar que diferentes áreas de investigação possuem diferentes propósitos e, portanto, exigências de justificação distintas. Em que pese Dworkin tenha usado como exemplo a teoria da verdade como correspondência, sempre que propusermos uma das clássicas teorias da verdade (correspondência, coerência, pragmatismo, etc.) como sendo “a” teoria correta, em detrimento das demais, esta teoria escolhida nunca conseguirá abranger as diversas áreas do pensamento de maneira satisfatória, e as discussões em torno do problema da verdade encarado desta maneira monolítica atestam isso. Dizendo de uma maneira bastante simplificada, aqueles que defendem uma teoria da verdade como correspondência têm dificuldades em aplicar este conceito à matemática e ao campo do valor, a menos que defendam a existência de partículas tais quais os *morons*, o que, ainda assim, no que tange à verdade moral e valorativa como um todo, é uma péssima estratégia de acordo com o que foi visto na primeira parte deste trabalho. Os que encaram a coerência como a única condição de aplicabilidade do conceito de verdade a proposições, por sua vez, são acusados de conceber nossas faculdades intelectivas como algo “girando no vácuo sem qualquer atrito”, como denuncia John McDowell. Em relação ao pragmatismo, Dworkin faz referência a uma “velha piada”: “*the trouble of pragmatism is that doesn't work*”³⁴². O problema desta posição monolítica acerca da verdade, portanto, ocorre pelo fato de se encarar as diferentes concepções de verdade como concepções concorrentes, ao invés de complementares.

Nesse sentido, Dworkin, de acordo com a citação acima realizada, propõe uma segunda estratégia, qual seja, a de formular um conceito de verdade muito abstrato que nos permita construir diferentes teorias da verdade menos abstratas como candidatas à tarefa de explicar a verdade em diferentes domínios nos quais a sua reivindicação exerça um papel

³⁴¹ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 175.

³⁴² DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 177.

relevante: “it would be helpful to find some very abstract statement of the concept of truth, some formulation that is independent of any intellectual domain and explains why the different standards for pursuing truth in different domains are nevertheless all standards for pursuing truth”³⁴³. Para o autor, este conceito abstrato de verdade, que abrange os demais, deve ser ainda mais abstrato que o seu conceito de interpretação, “because the latter theory, which is a theory of truth in interpretation, would then have to be seen as itself an application of an even more abstract theory of truth to the entire domain of interpretation”³⁴⁴. Note-se, todavia, que, neste ponto, podemos notar uma certa circularidade no pensamento de Dworkin. O autor tenta formular um conceito de verdade que abranja, entre outros campos, o campo interpretativo. No entanto, uma vez que, para o autor, o conceito de verdade é ele próprio interpretativo, ele não pode ser formulado sem uma teoria da interpretação prévia. Essa circularidade seria um problema se se estivesse em busca de um “fundamento” para a verdade. No entanto, depois de vermos como o raciocínio interpretativo funciona na concepção de Dworkin, penso que ele não encararia a referida circularidade como uma acusação, mas uma constatação a mais sobre como a interpretação funciona, de maneira circular. Nesse sentido, Dworkin formula a sua sugestão do conceito abstrato e abrangente de verdade referido:

We might build a suitable supremely abstract theory by taking inquiry and truth to be paired and interwoven concepts, so that we can usefully characterize truth, as I did in the last chapter, as the intrinsic goal of inquiry. We could offer, as our most abstract characterization, that truth is what counts as the uniquely successful solution to a challenge of inquiry. We could then construct more concrete specifications of truth for different domains by finding more concrete accounts of success tailored to each domain.

O conceito de verdade formulado por Dworkin como “*the uniquely successful solution to a challenge of inquiry*” favorece, no sentido em que defende o autor, a complementariedade das diferentes concepções de verdade difundidas nos debates teóricos. Isso porque, entendidas como ramificações deste conceito abstrato de verdade, as diferentes teorias podem ser aplicadas de maneira circunscrita ao campo de investigação em que cada uma se revele mais profícua. Dizendo de outra maneira, podemos compreender porque a teoria da verdade como correspondência soa plausível no que tange às proposições da ciência, mas não guarda qualquer relação com o propósito interpretativo. Em relação a este, por sua vez, torna-se mais fácil compreender porque a intenção do autor como critério de verdade parece estar correta quando se trata de uma interpretação conversacional, mas é estranha à interpretação

³⁴³ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 176.

³⁴⁴ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 177.

jurídica, por exemplo. É claro que estas são explicações muito genéricas e superficiais sobre a consequência do conceito de verdade defendido por Dworkin. O importante é compreender que o conceito de verdade como a solução maximamente bem-sucedida a um desafio de investigação exige que nós exercitemos as nossas capacidades analíticas para estabelecer, através de juízos interpretativos, o que conta como sucesso em cada campo de investigação e, a partir desta conclusão, identificarmos de que maneira o conceito genérico de verdade apresentado por Dworkin se particulariza e em que medida se adequa ao campo de investigação em questão.

Iniciei este tópico com um objetivo e com uma consideração específica. Afirmei que, até o momento, não havia emitido um juízo conclusivo sobre qual teoria da verdade seria pressuposta pelas teses epistemológicas de Dworkin que até então haviam sido expostas. Nesse sentido, a partir das afirmações de Richard L. Kirkham, afirmei a diferença entre uma teoria da justificação e uma teoria da verdade, indicando a dependência da primeira em relação à segunda e a precedência da segunda em relação à primeira. O objetivo inicial deste tópico, assim, seria o de avaliar a possibilidade de enquadramento da teoria da verdade de Dworkin a uma ou outra teoria da verdade presente no debate teórico acerca do assunto.

Após analisarmos a teoria da verdade de Dworkin, no entanto, a consideração inicial acerca da distinção entre uma teoria da justificação e uma teoria da verdade deve ser revista, assim como o objetivo de enquadrar a teoria do autor em uma ou outra corrente. No que tange à separação entre a teoria da justificação, ou, dizendo de outra forma, uma teoria do método, e uma teoria abstrata da verdade, Dworkin conclui o seguinte:

Our approach is different in another crucial respect. More conventional accounts draw a sharp line between theories of truth, which are meant to hold across all domains, and theories of proper investigative methodology, which must of course differ according to subject matter. Our approach recognizes, on the contrary, only differences of degree in abstraction between the two kinds of theory. We begin with a near-formal and supremely abstract account of the concept of truth—unique success in inquiry, for instance. When we apply that near-formal account of truth to specific domains, we produce more concrete theories, and these merge through further specification into discrete methodological manuals for each domain and subdomain.

Ou seja, para Dworkin, existe apenas uma progressão da verdade para o método, e não uma distinção estrutural. Assim, caso concluamos que alguma forma de teoria da verdade como correspondência obtenha o maior sucesso no domínio das ciências, esta aplicação mais concreta do conceito genérico de verdade defendido pelo autor acarretará algumas delimitações acerca das possibilidades metodológicas no âmbito científico: *“limiting evidence for*

*propositions about the physical world to what can plausibly be thought to be caused directly or indirectly by facts that would make those propositions true, for instance*³⁴⁵. O mesmo ocorre na interpretação: “*A psychological state theory of truth in literary interpretation is a more abstract version of some particular critic’s view about how to read Among School Children*”³⁴⁶. O que ocorre, em última instância, é uma certa codeterminação ou confusão entre a teoria da verdade e o modelo de justificação argumentativa, ou, em outras palavras, o método aplicado a determinado campo de investigação. A relação circular entre o propósito específico de cada domínio intelectual, a teoria da verdade e o método a ele aplicável, defendida por Dworkin, faz lembrar a seguinte consideração de Gadamer:

Em verdade, a palavra método soa muito bem em grego. Todavia, enquanto uma palavra estrangeira moderna, ela designa algo diverso, a saber, um instrumento para todo o conhecimento, tal como Descartes a denominou em seu *Discurso do método*. Enquanto um termo grego, a palavra tem em vista a multiplicidade, com a qual se penetra em uma região de objetos, por exemplo, enquanto matemático, enquanto mestre de obras ou enquanto alguém que filosofia sobre ética.³⁴⁷

Esta referência a Gadamer, por sua vez retoma o desenvolvimento do objetivo de enquadrar Dworkin em algum esquema teórico. Enumerei algumas alternativas a partir das quais poderíamos situar a teoria da verdade proposta pelo autor. Em relação ao quietismo, concluí que, embora Dworkin rejeite o rótulo, existem semelhanças consideráveis entre a postura antimetafísica que o rótulo representa e a crítica do autor ao arquimedianismo filosófico. No entanto, salientei que, ao contrário do que ocorre em Wittgenstein e outros autores que contemporaneamente são chamados de quietistas, Dworkin não pretende apenas desfazer enganos linguísticos e, assim, desconstruir modelos de pensamento de cunho arquimediano. Além disso, Dworkin propôs-se a apresentar uma teoria substancial da verdade moral, primeiramente, e, em decorrência, da verdade em um sentido geral.

A segunda teoria candidata apresentada foi a teoria deflacionária da verdade. Concluí que o projeto deflacionário, para Dworkin, representa um sentido vulgar de verdade, que utilizamos em nosso discurso apenas em um tom de ênfase, para não precisarmos repetir inúmeras vezes nossas afirmações para expressarmos de maneira convincente que acreditamos nelas. No entanto, para o autor, existe uma aplicação mais profunda do conceito de verdade

³⁴⁵ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 179.

³⁴⁶ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 179.

³⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva. A Virada Hermenêutica*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 164.

ocorre nos debates filosóficos acerca deste conceito e que não é explicada satisfatoriamente pelo projeto deflacionário.

Embora eu tenha apresentado como uma forte candidata, não desenvolvi, até o momento, a hipótese de que Dworkin seria adepto à teoria da verdade como coerência. Pelo fato de que, para Dworkin, o conceito de verdade é um conceito interpretativo e levando-se em conta o papel relevante que a coerência exerce no raciocínio interpretativo exposto em tópicos anteriores, parece que a coerência é um dos pilares a partir dos quais podemos construir a grande ramificação de concepções de verdade aplicáveis aos diversos campos de investigação. Integridade e coerência, todavia, não são os únicos e nem os principais pilares do pensamento interpretativo. A integridade e a coerência devem partir de e produzir algo em que nós acreditemos. Como afirma Dworkin,

If you can't help believing something, steadily and wholeheartedly, you'd better believe it, not of course because the fact of your belief argues for its truth but because you cannot think any argument a decisive refutation of a belief it does not loosen. In the beginning and in the end is the conviction. The struggle for integrity lies in between.³⁴⁸

Há outras possibilidades de classificação da teoria da verdade do autor, por exemplo, o pragmatismo, ao qual Dworkin parece se inclinar quando estabelece uma comparação entre a sua teoria da verdade e a teoria de Peirce³⁴⁹. A comparação entre as afirmações de Dworkin e as de Gadamer, realizadas anteriormente, por sua vez, servem para relembrar a conexão entre a teoria da interpretação de Dworkin e aquilo que eu denominei como meta-hermenêutica de Gadamer. Se, de fato, esta conexão se confirma, e ao que toda análise textual realizada indica, ela se confirma, não podemos descartar a influência do pensamento hermenêutico na visão de Dworkin de que o conceito de verdade é um conceito interpretativo.

³⁴⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 86.

³⁴⁹ These sketchy remarks are reminiscent, at least, of much of what Charles Saunders Peirce said about truth. But we must not say, as Peirce once said, that truth is always or just what enables us to satisfy some desire we have. That is correct in some cases—when the question we take up is the question of what will satisfy us— but not generally. His statement was ill- advised because it misidentifies the level of his pragmatism. It treats his pragmatism as a theory of truth competitive with a correspondence, coherence, interpretive, or some other kind of theory; his pragmatism seems better understood as a more abstract directive about how to decide which other more particular such theory is right for some particular domain. That reading draws the sting of an old joke: that the trouble with pragmatism is that it doesn't work. In Peirce's hands, at least, it was meant to "work" not by itself, but only by recommending to us some other, distinctly not pragmatic, less abstract theory. In any case, the practices that make the truth concepts valuable in science rule out, decisively, any suggestion that what is true in science is what is useful— or delightful or intriguing or ironic. It is an important human achievement to have recognized this. (DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 178).

A partir da diversidade de teorias e autores que orbitam a teoria da verdade de Dworkin, podemos concluir que a sua classificação em uma ou outra categoria taxonômica é um exercício extremamente espinhoso³⁵⁰. Este exercício se revela teoricamente enriquecedor, pois exige uma revisão de diferentes concepções e tradições filosóficas. A partir de um certo estágio, no entanto, a tentativa de classificar precisamente a teoria de Dworkin se torna uma tarefa, senão impossível, inútil, pois desnecessária para o debate acerca das propostas do autor enquanto tais. Acredito que eu tenha chegado a este limite no presente trabalho. Assim, espero ter exposto de uma maneira bastante compreensível as principais teses do autor a respeito do assunto, não deixando de estabelecer possíveis conexões entre as diferentes correntes de pensamento que consegui identificar como influências da teoria da verdade de Dworkin. Se esta pretensão for confirmada por aqueles que lerem este trabalho, penso ter cumprido o objetivo estabelecido nesta pesquisa, qual seja, expor de maneira crítica a teoria do autor sem me deixar levar pelos “ismos” que, cotidianamente, representam atalhos que direcionam a reflexão a lugares nem sempre tão iluminados quanto os que se consegue chegar através da argumentação sincera, clara e íntegra.

³⁵⁰ Existe, ainda, uma possibilidade de se interpretar a teoria da verdade de Dworkin com uma vertente daquilo que vem se chamando de teoria pluralista da verdade (*pluralist theory of truth*). Ver, nesse sentido, o artigo escrito a respeito dessa corrente em < <https://plato.stanford.edu/entries/truth-pluralist/>>.

Considerações finais

Neste trabalho procurei revisar e avaliar algumas das principais teses de Dworkin acerca dos temas da verdade, objetividade e justificação. Para tanto, fez-se necessária a retomada de algumas teorias relevantes no âmbito da metaética para que pudéssemos compreender com mais precisão contra quem Dworkin dirige as suas críticas, bem como avaliar se tais críticas são plausíveis. Esta análise avaliativa realizada entre algumas teorias metaéticas e a crítica de Dworkin nos permitiu concluir que o objetivo de Dworkin não era o de propor mais uma teoria metaética, mas refutar a própria metaética de maneira global, enquanto movimento teórico que congrega diferentes teorias as quais, contudo, compartilham um pressuposto comum: a distinção entre argumentos de primeira ordem e argumentos de segunda ordem.

Esta distinção, por sua vez, não é uma particularidade da metaética, mas é um centro de órbita de diversas teorias dirigidas a outras questões que não propriamente o problema de fundamentação da moral. Ela representa, para Dworkin, uma das principais faces daquilo que o autor considera ser o modelo arquimediano de pensamento, ou seja, a pressuposição de que existe ou de que deveria existir algum lugar neutro, isento, transparente em relação às nossas práticas, onde pudéssemos fundamentá-las ou, caso contrário, constatar a impossibilidade de sua fundamentação. Contra esta pressuposição teórica, Dworkin apresentou uma concepção metodológica interpretativa e argumentou no sentido de que qualquer argumento relevante acerca da possibilidade de justificação, verdade ou objetividade em alguma prática intelectual deve ser um argumento interno a esta mesma prática.

Como foi visto, o resultado final desta concepção interpretativa é própria definição de verdade proposta pelo autor, a de que a verdade é “*the uniquely successful solution to a challenge of inquiry*”. Este conceito de verdade, o qual, para Dworkin, é ele mesmo interpretativo, permite que cada prática determine para si o que conta como máximo ou único sucesso em seu campo de investigação e estabeleça, em decorrência, não apenas as condições para uma determinada proposição ser verdadeira, mas, também, os aspectos metodológicos pertinentes a tal finalidade. Nesse sentido, como foi salientado, o problema do método a ser adotado em cada prática está intimamente ligado ao juízo interpretativo acerca da concepção de verdade adequada a uma ou outra prática intelectual específica.

Durante a pesquisa desenvolvida, tentei relacionar as teses de Dworkin acerca dos temas aqui tratados com diferentes correntes ou autores. Como foi percebido, faz parte do estilo de escrita de Dworkin não vincular-se a uma ou outra corrente específica, priorizando, assim, a argumentação a favor ou contra ideias, ao invés de autores ou obras. Todavia, apesar da descrição taxonômica de Dworkin, a partir da análise feita neste estudo, é possível notar a influência constante de certos autores sobre os quais realizei breves tematizações em algumas partes do texto. Nesse sentido, as releituras realizadas no transcorrer deste trabalho acerca de algumas teses de Wittgenstein, Quine e Gadamer, principalmente, mostraram-se pontos de virada para a melhor compreensão dos tópicos relativos à obra de Dworkin em que cada um destes autores foi introduzido. Para quem reconhece o papel paradigmático que cada um destes autores exerceu em seus contextos filosóficos, bem como as distinções metodológicas e linguísticas existentes entre a filosofia analítica, à qual pertencem Wittgenstein e Quine, e a filosofia continental, da qual Gadamer é um grande expoente contemporâneo, pode haver uma suspeita em relação à boa conviência de influências tão distintas.

Esta suspeita, todavia, se revela injustificada se atentarmos para o objetivo geral da teoria de Dworkin, assim como para a perspectiva teórica a partir da qual o autor desenvolveu a sua obra. Como expus, o objetivo filosófico geral de Dworkin é o direcionamento de uma crítica à filosofia arquimediana ao âmbito da filosofia prática. Nesse sentido, a crítica à filosofia arquimediana se mostra um tema recorrente entre diferentes autores de diferentes tradições filosóficas, inclusive, e especialmente, nas obras de autores como Wittgenstein, Quine e Gadamer. Este objetivo comum propiciou, principalmente a partir da segunda metade do século XX, o cruzamento das fronteiras filosóficas que até então separavam o novo e o velho continente e, a partir da união de esforços teóricos, a fundação do “movimento” denominado por muitos como filosofia pós-analítica.

No âmbito da assim chamada filosofia pós-analítica, temos autores que, assim como Dworkin, compartilham uma concepção holística acerca da linguagem e da razão, bem como o reconhecimento e a crítica do elemento histórico que as transpassa. Como é possível ver em alguns pontos do presente trabalho, alguns autores partem de uma determinada concepção holística e historicista acerca da linguagem e do conhecimento para criticar os ideais filosóficos de verdade e objetividade, concluindo, assim, que estes conceitos são sempre relativos às diferentes culturas e comunidades teóricas em que são empregados. Para Dworkin, no entanto,

esta postura não representa uma crítica à filosofia arquimediana, mas é precisamente a sua outra face.

Isto torna compreensível o fato de Dworkin ter sido criticado tanto pelos objetivistas quanto pelos relativistas, seja em relação à moral, ao direito ou, ainda, à estética. Como foi exposto durante o trabalho, a tese de Dworkin de que existe objetividade e verdade moral ou interpretativa em sentido geral, que agrada os objetivistas, desagrade os céticos de diversas origens teóricas. Por outro lado, a defesa de que a verdade moral é determinada pela coerência conceitual e que o raciocínio moral é uma espécie de raciocínio interpretativo, ou seja, está situado em uma ramificação maior e mais densa de outros juízos valorativos relativos a outras áreas e que devem, portanto, se apoiar de maneira holística, desagrade aqueles que associam noções como verdade e objetividade a um “fundamento último e independente”. O diferencial crítico de Dworkin, nesse sentido, consiste em direcionar a virada linguística ocorrida na filosofia durante o século XX para uma terceira via entre o objetivismo e relativismo.

Referências bibliográficas

- ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como fundamentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2002.
- AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- AYER, A.J. *Language, truth and logic*. New York: Penguin Books Ltd., 1946.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Lisboa: Edições 70 Lda., 1984.
- BERLIN, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox*. Princeton University Press, 2013.
- BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans; NEURATH, Otto. *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*. Vienna, 1929, p. 07, 09. Disponível em: <http://evidencebasedcryonics.org/pdfs/viennacircle.pdf>. Acessado em 28 de agosto de 2016.
- CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say? A book of essays*. Cambridge University Press, 1976.
- CRARY, Alice, READ, Rupert (Ed.). *The new Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2000.
- DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. London: Harvard University Press, 1985.
- _____. *Internal Realism*. New York University School of Law, 6 setembro 2001.
- _____. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- _____. *Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- _____. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- _____. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 25, No. 2. (Spring, 1996).
- _____. *Religion without god*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- _____. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ENGEL, Pascal. RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Editora UNESP, 2008.

- FERREITA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015.
- FINKELSTEIN, David Michael. Wittgensteinian quietism. 2005. 191 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – University of Pittsburgh, Faculty of Arts and Sciences, Pittsburgh, 2005.
- FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- FODOR, Jerry, LEPORE, Ernst. *Holism: A shopper's guide*. Cambridge: Blackwell, 1992.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. (In) BLACKBURN, Simon, SIMMONS, Keih (eds.), Truth. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- _____. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GALLIE, W.B. *Essentially contested concepts*. 1956.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011.
- GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Stanford: Stanford University Press, 2013
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault: A user's manual*. (In:) GUTTING, Gary (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: Ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.
- HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- _____. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- HART, H. L. A. *O conceito de direito*. São Paulo: WMF Fontes, 2009.
- HIRSCH, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. *Metaethics after Moore*. New York: Clarendon Press, 2006.
- HORWICH, Paul. *The minimalist conception of truth*. (In) BLACKBURN, Simon, SIMMONS, Keih (eds.), Truth. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- HUME, David. *Treatise of human nature*. New York: Prometheus books.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: Uma introdução crítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- LANG, Gerald. *How far can you go with quietism?* Acesso em 24 de maio de 2015, em <<http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/FilosofiaDerecho/4/dis/dis3.pdf>>
- MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1985.
- MACKIE. J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977.
- McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.
- _____. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity, 2003.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988.
- NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- O'NEIL, Onora. *Constructivism in Rawls and Kant*. (In:) FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- PEARS, David. *As ideias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio: Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- PIVATTO, Pergentino S. *Ética: Crise e Perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- PLATO. *The collected dialogues of Plato*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961.
- PUTNAM, Hilary. *Ethics without ontology*. United States of America: Harvard University Press, 2005.
- _____. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- _____. *The collapse of fact/value dichotomy and others essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- QUINE, Willard Van Orman. *Word and object*. Cambridge: MIT Press, 1960.

_____. *Two Dogmas of Empiricism*. 1951, p. 40. Disponível em: <
<https://jonathankvanvig.files.wordpress.com/2015/12/quine-two-dogmas-of-empiricism2.pdf>> .
Acesso em: 10 set. 2016.

RAMSEY, F.P. *On Facts and Propositions*. (In:) BLACKBURN, Simon, SIMMONS, Keih (eds.), Truth. Oxford: Oxford University Press, 1999.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.

_____. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. (In:) RAWLS, John. Collected Papers (ED. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. *The Idea of Public Reason Revisited*. (In:) RAWLS, John. Collected Papers (ED. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1990.

_____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987.

RIPSTEIN, Arthur. *Introduction: Anti-Archimedeanism*. (In:) RIPSTEIN, Arthur (Org.). Ronald Dworkin: Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge University Press, 2007.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote Ltda., 1988.

_____. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RUSSELL, Bertrand. *O mal que os homens bons fazem*. (In) *Ensaio Céticos*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2014.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

_____. *Gadamer e a consumação da hermenêutica*. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Orgs.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

STEIN, Sofia Inês Albornoz. *Van Orman Quine: Epistemologia, Semântica e Ontologia*. 2009.

STRASSER, Stephan. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

WACHTERHAUSER, Brice R. *Beyond being: Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*. Evanston: Northwestern Univ., 1999.

_____. *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth*. In: DOSTAL, Robert J. (Editor). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WARNING, Rainer (Org.). *Estética de la recepción*. Madri: Visor, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994.

WRIGHT, Crispin. *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

ZANGWILL, Nick, p. 01 do Comentário do autor ao artigo de Dworkin “*Objectivity and Truth: You’d Better Believe It*”, disponibilizado em simpósio realizado na Brown University onde se debateu o referido artigo, em 1996. Visualizado em <
<http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9612zang.html>>, em 12 de janeiro de 2017.