

LIBERDADE RELIGIOSA EM RONALD DWORKIN: O LIBERALISMO ENTRE A NEUTRALIDADE POLÍTICA E A METAFÍSICA DO VALOR

RELIGIOUS FREEDOM IN RONALD DWORKIN: LIBERALISM BETWEEN POLITICAL NEUTRALITY AND THE METAPHYSICS OF VALUE

GUSTAVO ANTONIO PIERAZZO SANTOS¹

(UFES/Brasil)

RESUMO

O artigo faz uma análise crítica da concepção de liberdade religiosa em Ronald Dworkin, dividindo-a em três momentos principais. No primeiro, examina-se a defesa da objeção de consciência e do direito ao aborto como expressões da liberdade religiosa, mesmo em contextos não teístas, a partir da noção de independência ética e da ideia da sacralidade da vida humana reinterpretada. No segundo, estuda-se a obra póstuma *Religião sem Deus*, em que Dworkin propõe uma ampliação do conceito de religiosidade, sustentando que toda moralidade, inclusive a laica, repousa sobre um tipo de fé em valores objetivos. No terceiro momento, evidencia-se uma tensão interna à própria tese dworkiniana: se os direitos liberais se fundamentam em valores cuja justificação última é uma fé moral num sentido amplo, então o liberalismo igualitário deve reconhecer sua própria religiosidade secular, uma fé na dignidade humana como valor inegociável. O trabalho conclui que essa constatação não compromete a distinção entre governos liberais e iliberais, mas exige que o liberalismo assuma com clareza sua base normativa e filosófica.

Palavras-chave: Ronald Dworkin; Liberdade Religiosa; Dignidade Humana; Liberalismo Igualitário.

ABSTRACT

The article provides a critical analysis of Ronald Dworkin's conception of religious freedom, dividing it into three main stages. First, it examines his defense of conscientious objection and the right to abortion as expressions of religious freedom, even in non-theistic contexts, based on the notion of ethical independence and the reinterpreted idea of the sanctity of human life. Second, it focuses on the posthumous work *Religion Without God*, in which Dworkin proposes an expanded concept of religiosity, arguing that all morality, including secular morality, rests on a kind of faith in objective values. Third, the article identifies an internal tension within Dworkin's own thesis: if liberal rights are grounded in values whose ultimate justification lies in a broad sense of moral faith, then egalitarian liberalism must acknowledge its own secular religiosity, a faith in human dignity as a non-negotiable value. The article concludes that this insight does not

undermine the distinction between liberal and illiberal regimes but rather requires liberalism to explicitly affirm its normative and philosophical foundations.

Keywords: Ronald Dworkin; Religious Freedom; Human Dignity; Egalitarian Liberalism.

Introdução

A discussão sobre o lugar da religião nas democracias liberais é um dos pilares fundacionais do pensamento político moderno. Desde a *Carta sobre a tolerância* de John Locke, a tradição liberal consolidou a ideia de que o Estado deve manter-se neutro em relação às diferentes doutrinas religiosas, tratando a fé como um assunto da esfera privada e da consciência individual. Essa visão, que distingue claramente a moralidade política pública da fé confessional privada, condicionou fortemente o debate, tornando quase autoevidente a incompatibilidade entre a imposição de crenças e um governo liberal².

Contudo, a obra de Ronald Dworkin, desenvolvida ao longo de mais de quatro décadas, representa um aprofundamento e, ao mesmo tempo, um desafio a essa separação estrita. Conforme veremos, inicialmente, Dworkin expande o escopo da liberdade religiosa para além das crenças teísticas, ao defender que o direito à objeção de consciência e a autonomia para decidir sobre o aborto são manifestações de convicções profundas sobre o valor da vida, merecedoras de proteção constitucional mesmo quando não se baseiam em um Deus. Essa linha de pensamento atinge seu ápice em sua obra póstuma, *Religião sem Deus*, na qual Dworkin propõe uma tese ainda mais radical: toda moralidade, inclusive a secular, repousa sobre uma espécie de “fé” em valores objetivos e transcendentes.

A partir dessa constatação, identificamos uma tensão central, que este artigo pretende explorar. Se os próprios princípios do liberalismo igualitário - como a dignidade humana e a igualdade - se fundamentam em um compromisso que Dworkin descreve como uma forma de religiosidade, como pode o Estado liberal sustentar uma posição de neutralidade religiosa, como historicamente sustentou? Para analisar esse dilema, será fundamental distinguir entre a religião em seu sentido confessional e estrito, tradicionalmente abordada pelo liberalismo, e a religiosidade em um sentido filosófico ou amplo, como Dworkin a define em sua última obra: uma cosmovisão baseada na crença em valores intrínsecos e objetivos. No restante do artigo, é essa concepção ampla de “fé moral” que servirá como chave de leitura.

O presente artigo pretende se inserir nesse debate analisando as implicações da tese dworkiniana para o próprio liberalismo. Primeiramente,

será reconstruído como Dworkin expande o conceito de liberdade religiosa a partir de sua análise de casos como o da objeção de consciência e do aborto, fundamentando-o na ideia de independência ética e numa reinterpretação da ideia de sacralidade da vida humana. Em seguida, demonstraremos como, em *Religião sem Deus*, ele universaliza a noção de fé como base de toda moralidade objetiva. Por fim, será sugerido que essa virada teórica gera um dilema que o próprio Dworkin não soluciona por completo, levando à conclusão de que o liberalismo, para ser coerente e efetivo, deve reconhecer e assumir sua própria “fé secular”: um compromisso irrenunciável com o valor da dignidade humana. A elucidação desse ponto é crucial, indo além do que foi Dworkin, sugerindo que a diferença entre um governo liberal e um teocrático não reside na ausência de uma fé fundamental, mas na natureza e na abrangência dessa fé.

Liberdade religiosa e direito ao aborto segundo Ronald Dworkin

O tema da religião permeia a obra de Ronald Dworkin desde o seu primeiro livro, *Taking Rights Seriously*, de 1977, no qual ele cita o caso *United States v. Seeger*, julgado na Suprema Corte dos Estados Unidos em 1965, como um dos exemplos de discussões morais e jurídicas complexas envolvendo o confronto entre razões utilitárias e direitos. No caso, um conflito entre as necessidades de um país em guerra e o direito individual à objeção de consciência. Durante a guerra do Vietnã, Daniel Andrew Seeger havia sido classificado como apto para serviço militar, mas pediu isenção como objetor de consciência, por ser um pacifista convicto. Pela lei federal vigente, indivíduos podiam solicitar isenção do serviço militar desde que com fundamento em suas crenças religiosas. A junta de alistamento negou o pedido de Seeger, entendendo que sua objeção não era de caráter religioso, isto é, baseada em uma “crença em um Ser Supremo”. Ele foi forçado a entrar nas forças armadas e foi condenado por recusar o alistamento.

O caso chegou à Suprema Corte fundamentado na Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos, segundo a qual o Congresso está proibido de fazer qualquer lei que estabeleça uma religião, ou proibir o seu livre exercício. Questionou-se a constitucionalidade da lei na parte que tratava diferentemente crentes e não crentes em um Ser Supremo para fins de objeção de consciência. Em decisão unânime, a Suprema Corte reconheceu a constitucionalidade da lei, contudo, interpretou o direito à objeção de consciência de forma ampla, afirmando que as isenções do serviço militar poderiam ser concedidas igualmente a indivíduos como

Seeger, desde que suas crenças pacifistas não teístas fossem sinceras e profundas.

Em *Taking Rights Seriously*, Dworkin (1978, p. 198-199) defende a sua perspectiva liberal dos “direitos como trunfos”, a serem “levados a sério”, afirmando que isso pressupõe duas ideias: (i) uma ideia de dignidade humana, associada à filosofia de Immanuel Kant; e (ii) uma ideia de igualdade política, segundo a qual todas as pessoas devem ter a mesma consideração e respeito do governo. Na obra, ele introduz a sua teoria normativa, desenvolvida ao longo de toda a vida, segundo a qual um governo justo deve tratar os cidadãos com “igual consideração e respeito”: a igual consideração significando que o governo não pode distribuir bens ou oportunidades de forma desigual com base no fato de alguns cidadãos serem mais merecedores porque são considerados mais dignos; e o igual respeito significando que o governo não pode restringir a liberdade com o argumento de que a concepção de vida boa de um cidadão ou de um grupo é mais nobre ou superior à de outro (Dworkin, 1978, p. 272-273).

Para Dworkin, o direito à objeção de consciência, mesmo sem bases teísticas, decorre do igual respeito devido pelo governo às diferentes concepções de vida boa de cada indivíduo. Concordando com a decisão paradigmática da Suprema Corte dos EUA, ele (1978, p. 201) diz: “um governo que é secular por princípio não pode preferir uma moralidade religiosa em detrimento de uma moralidade não religiosa como tal”³. Décadas após, em sua penúltima obra, *Justice for Hedgehogs*, Dworkin (2011, p. 377-378) passa a falar em direito à “independência ética”⁴, que deriva do direito à dignidade humana, o mais fundamental de todos para ele (Dworkin, 2011, p. 335).

A preocupação com a liberdade religiosa perpassou toda a obra de Ronald Dworkin ao longo de décadas, reaparecendo nos seus livros *Life's Dominion*, *Freedom's Law*, *Sovereign Virtue*, *Justice in Robes*, *Justice for Hedgehogs* e, finalmente, *Religion without God*. E, em todas essas obras, é a questão do aborto que norteia essa discussão. Discutiremos aqui a posição do autor a esse respeito para evidenciar a sua perspectiva acerca dos limites da religião em uma sociedade liberal e democrática.

Em *Life's Dominion*, obra dedicada ao tema do aborto e da eutanásia, Dworkin (1993, p. 166) argumenta que o direito de abortar, que ele chama de direito à autonomia procriadora, extrai-se não apenas da Constituição norte-americana, mas da própria cultura política ocidental e democrática, a partir da crença na dignidade humana individual, “[...] a crença de que as pessoas têm o direito moral – bem como a responsabilidade moral – de defrontar-se com as questões mais fundamentais sobre o significado e o

valor de suas próprias vidas, em busca de respostas para suas próprias consciências e convicções”⁵.

Seu argumento central é que as divergências sobre o aborto são de caráter religioso, ainda que não necessariamente envolvam uma posição teísta ou religiosa no sentido tradicional, de maneira que o direito de abortar decorre da liberdade religiosa e da própria Primeira Emenda dos EUA (Dworkin, 1993, p. 164-165) – assim como o direito à objeção de consciência para não teístas. Dworkin sustenta dois pontos a esse respeito: (i) que a posição sobre o direito ao aborto é uma questão de caráter eminentemente religioso; e (ii) que a prática histórica e legal dos Estados Unidos nunca considerou o feto uma pessoa, por não ter interesses, desejos ou sensações, sendo a questão do aborto controversa da sociedade.

No capítulo 3 de *Life's Dominion*, intitulado “What is Sacred?”, Dworkin (1993, p. 69-70) reconhece que algumas coisas possuem valor intrínseco, independentemente dos interesses. Muito do que pensamos sobre conhecimento, experiências, arte e natureza pressupõe que essas coisas são valores em si e não apenas coisas úteis ao prazer ou satisfação. Algo é intrinsecamente valioso, ele (1993, p. 71-72) diz, se o seu valor é independente do que as pessoas gostem, queiram, precisem ou do que seja bom para elas. Segundo o filósofo, a maioria das pessoas trata alguns objetos ou eventos como intrinsecamente valiosos: acreditam que devemos admirá-los e protegê-los porque são importantes em si mesmos, e não apenas porque os desejamos ou apreciamos.

Ele explica que o valor intrínseco e a sacralidade que atribuímos a certos elementos não está tanto em seu resultado final, mas nos processos que levaram à sua existência. Por exemplo, a sacralidade de uma forma de arte está não no que foi criado, mas no processo criativo demandado⁶. Outro exemplo diz respeito a nossa relação com a proteção das espécies animais: nós as valorizamos e protegemos porque elas são o resultado do trabalho de milênios de evolução (ou da criação divina, em outra concepção), independentemente do resultado ou utilidade dessas espécies, ainda que possa haver certa reciprocidade entre processo e resultado, assim como graduações.

A vida humana é um desses valores intrínsecos para a maioria das pessoas, e o mais importante deles. Uma evidência que Dworkin (1993, p. 77) apresenta para a sacralidade da vida humana é que nossas preocupações com a humanidade nos próximos séculos só fazem sentido se supusermos que é intrinsecamente importante que a espécie humana continue, mesmo que não seja importante para os nossos interesses particulares, pois sequer estaremos vivos. E mais: como as gerações futuras ainda não existem, a nossa preocupação com elas não é uma

questão de justiça, na verdade, trata-se do “[...] nosso senso instintivo de que o florescimento humano, bem como a sobrevivência humana, são de importância sagrada”⁷ (Dworkin, 1993, p. 78).

Dworkin aponta que tanto conservadores quanto liberais acreditam, na maioria, na sacralidade da vida humana, porém, interpretando-a de modo diferente. Isso implica que, por detrás das divergências sobre o aborto, há um princípio comum: a crença na sacralidade da vida humana, e isso é fundamental. Ele (1993, p. 71) diz: “o que compartilhamos é mais fundamental do que nossas brigas sobre sua melhor interpretação”⁸. Ao mesmo tempo, as divergências se localizam nas diferentes interpretações e graduações acerca desse valor intrínseco.

Em geral, as pessoas reconhecem graduações mesmo em bens considerados intrinsecamente valiosos, por exemplo, ao considerarem certas obras artísticas superiores a outras, ou quando valorizam mais um tigre siberiano do que uma espécie de ave exótica e distinta, mesmo considerando ambos valiosos em si (Dworkin, 1993, p. 80). Nesse sentido, sustenta Dworkin (1993, p. 91), conservadores mais estritos acreditam que qualquer interrupção da vida é inaceitável, e liberais acham que é aceitável em alguns casos, porque eles pesam diferentemente dois modos de investimento criativo na vida, o que fundamenta a sacralidade: (a) o investimento natural ou divino; (b) o investimento humano. Em geral, conservadores entendem que o investimento natural/divino na vida é transcendentalmente importante, de maneira que o dom da vida é infinitamente mais importante do que qualquer coisa que uma pessoa possa querer ou fazer; já liberais dão um valor bem maior à contribuição humana ao valor criativo da vida, de maneira que atribuem peso maior às possíveis frustrações humanas, admitindo um fim antecipado da vida (eutanásia), se for para evitar frustrações humanas maiores.

Mas até mesmo conservadores admitem exceções à proibição do aborto, como na hipótese de risco de morte para a genitora. Como a vida da genitora também é um investimento sagrado da natureza ou de Deus, então, nesse caso, uma perda de tal investimento é inevitável. Assim, muitos conservadores admitem que neste caso se escolha pela vida da mulher adulta, na qual houve maior investimento (Dworkin, 1993, p. 94-95). Outros conservadores moderados ainda acreditam que o aborto é admissível em caso de estupro, pois o feto não teve tanto investimento natural quanto a mãe, para quem a gravidez seria um trauma grande demais para suportar (Dworkin, 1993, p. 95), aproximando-se tais conservadores moderados do argumento liberal.

Portanto, argumenta Dworkin (1993, p. 101), ambos os lados do debate, na maioria, concordam com a santidade da vida, apenas

discordando sobre a sua melhor interpretação, especificamente, se o maior valor da vida humana está na natureza e na criação divina do ser humano (conservadores), ou nas vivências de cada indivíduo (liberais). Ele diz que essa é uma questão “espiritual”, que deve ajudar as pessoas a se unirem, porque uma comunidade real é possível mesmo com profundas divisões religiosas. Ele insiste que, apesar das divergências, o que há em comum é mais importante: a santidade da vida humana. E afirma: “[...] o que compartilhamos – o nosso compromisso comum com a santidade da vida – é em si mesmo precioso, um ideal unificador que nós podemos recuperar de décadas de ódio” (Dworkin, 1993, p. 101)⁹.

Diante da divergência das pessoas acerca da melhor interpretação sobre a sacralidade da vida humana, a resposta de Dworkin, como adiantamos, é a neutralidade ética: em se tratando de uma questão de natureza religiosa e controversa, não cabe ao Estado impor nenhuma visão, devendo garantir-se a liberdade para que os indivíduos decidam por si a esse respeito. Ele utiliza o famoso caso *Roe v. Wade* para justificar esse ponto.

Em 1969, Norma McCorvey ficou grávida de seu terceiro filho e desejava abortar. Porém, ela residia no Texas, onde a prática era proibida, salvo em situações de risco de morte para a mãe. Norma McCorvey, sob o pseudônimo legal Jane Roe, ajuizou uma ação em um tribunal federal, contra o promotor distrital local, Henry Wade, sustentando que as leis do Texas sobre o aborto eram inconstitucionais. Roe venceu em primeira instância, porém, Wade recorreu da decisão à Suprema Corte. Em janeiro de 1973, a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu por 7 a 2 a favor de Roe, determinando que a Cláusula do Devido Processo da Décima Quarta Emenda da Constituição dos Estados Unidos garante um direito à privacidade fundamental, que protege o direito da mulher grávida de realizar um aborto¹⁰.

A Suprema Corte considerou que as leis proibitivas do aborto no início da gravidez privam as mulheres da liberdade de oportunidades (Dworkin, 1993, p. 103-104). Tratar-se-ia de uma forma de controle do seu corpo, comparável a escravizá-las. Para muitas mulheres, esses não são apenas danos indesejáveis, mas danos terríveis. Por outro lado, os críticos alegam que a Constituição, devidamente compreendida, não contém nenhum direito constitucional de livre escolha sobre o aborto. O direito genérico à liberdade não autoriza toda e qualquer liberdade, de maneira que esta pode sofrer limitação quando o Estado tem razões racionais para tal, como segurança, saúde ou proteção da vida.

O autor (1993, p. 107) reconhece que, embora as mulheres tenham um direito à privacidade quanto à reprodução, isso não significa que não

possa existir, em tese, uma causa forte restritiva a esse direito, por ser um caso mais sério: na visão de parte da população, para proteger a vida do feto. Isso foi o que disseram os juízes da Suprema Corte que divergiram do voto vencedor. O próprio juiz Harry Blackmun, que redigiu o voto vencedor no caso *Roe v. Wade*, reconheceu que o Estado pode ter o interesse legítimo de proteger a vida fetal, mesmo contra a liberdade e a privacidade da mulher, mas não antes do terceiro trimestre (Dworkin, 1993, p. 108).

Apesar disso, segundo Dworkin (1993, p. 108-110), o debate correto sobre a questão do aborto não é se o feto é uma pessoa ou não desde a concepção, como argumentam os críticos. Se fosse apenas isso, tratar-se-ia de um caso fácil, aponta o autor, pois a liberdade das mulheres não poderia justificar a morte de uma pessoa. Dworkin argumenta que o feto não é uma pessoa, uma vez que não tem interesses e sentimentos, visão que sempre foi tradicional nos EUA, como reconheceu o juiz Blackmun em seu voto. Não sendo o feto uma pessoa humana, a questão central em discussão não é de direito à vida, mas saber se o Estado pode ou não pode impor uma concepção controversa sobre o sagrado.

Também por isso, Dworkin criticou a ideia de deixar cada Estado federado livre para decidir se o feto é uma pessoa ou não, pois essa é uma questão tão fundamental que sobre ela não caberia a neutralidade: “Portanto, todos aqueles que dizem que a Suprema Corte deve deixar a questão do aborto para que os estados decidam conforme suas políticas ditam, efetivamente admitiram que um feto não é uma pessoa constitucional”¹¹ (Dworkin, 1993, p. 111).

Dworkin (1993, p. 154-157), conclui dizendo que i) o direito ao aborto é uma proteção à dignidade humana na medida em que protege a vida da mulher em suas escolhas fundamentais; ii) tal direito, nos primeiros meses de vida do feto, não pode ser proibido, porque o Estado não pode impor aos indivíduos posições controversas de caráter religioso, como uma interpretação religiosa acerca da sacralidade da vida. Ele (1993, p. 160-161) reitera que seu argumento não é o da neutralidade irrestrita: se o feto fosse considerado uma pessoa, o governo obviamente teria a obrigação de proibir o aborto. Porém, uma vez que feto não é considerado uma pessoa segundo a história constitucional americana, o Estado deve ser neutro em relação às diferentes opções religiosas: a autonomia procriativa deriva da proibição de que o governo endosse um ponto de vista religioso controverso (Dworkin, 1993, p. 162).

Veremos nos próximos tópicos como a posição de Dworkin sobre religião, e sua relação com a política, foi aprofundada na sua obra tardia, culminando em uma tensão que acreditamos que ele próprio não solucionou por completo.

Religião sem Deus

O livro *Religião sem Deus* foi publicado em 2013, no ano da morte de Dworkin, e se baseia nas suas Conferências Einstein, que ele havia proferido na Universidade de Berna dois anos antes. “O tema do livro é a ideia de que a religião é mais profunda que Deus”, ele (2019, p. 3) introduz. Segundo o autor, “a religião é uma cosmovisão profunda e abrangente [...]”, com basicamente três características: “[...] [a] sustenta que todas as coisas são permeadas de um valor intrínseco e objetivo, [b] que o universo e suas criaturas inspiram admiração, [c] que a vida humana tem um propósito e o universo, uma ordem”. Segundo Dworkin, a crença num deus pessoal não é necessária nessa cosmovisão profunda, a fim de caracterizar uma posição religiosa – como ele já havia defendido antes para sustentar o direito de objeção de consciência e o direito ao aborto como corolários da liberdade religiosa.

Nessa obra, Dworkin aprofunda a sua perspectiva, defendendo que a própria moralidade requer, necessariamente, um tipo de religiosidade. A crença de que existe uma “força maior do que nós” no universo, de uma “inescapável responsabilidade de viver bem a sua vida”, “com o devido respeito pela vida alheia”, nas palavras de Dworkin (2019, p. 4), são uma “fé comum” entre muitos ateus e teístas, que caracteriza essa religiosidade mais ampla que ele aborda. No âmbito da religiosidade em seu sentido estético, ele cita como exemplo Albert Einstein, que se dizia ateu, mas profundamente religioso, devido a sua fascinação pela beleza e pelos mistérios do universo. Conhecidamente, Einstein rejeitou a aleatoriedade da natureza, ao afirmar que “Deus não joga dados”. No mesmo campo estaria Espinoza (Dworkin, 2019, p. 37-38). Discordando de Richard Dawkins sobre a religiosidade de Einstein, Dworkin (2019, p. 7-8) afirma que ele tinha uma “fé em que um valor transcendente e objetivo permeia o universo, um valor que nem é um fenômeno natural nem uma reação subjetiva aos fenômenos naturais”.

Dworkin cita William James ao sustentar que um dos elementos essenciais da religiosidade, nesse sentido amplo, é um “senso de fundamentalidade”, de uma “última pedra”, o que ele (2019, p. 5) considera que mesmo muitos ateus pressupõem quando pensam na importância de viver bem. O autor se refere ao que chama de humanismo secular como religião, visão adotada pela Suprema Corte dos EUA no caso *United States v. Seeger*, para aceitar que ateus se eximissem de lutar na guerra por objeção de consciência, desde que demonstrassem uma posição pacifista que fosse existencial e profunda – isto é, religiosa em amplo sentido.

Em seguida, Dworkin (2019, p. 11) afirma que essa religiosidade possui um “núcleo metafísico”, centrado em dois juízos sobre o valor, um moral e outro estético. Para a visão religiosa (nesse sentido amplo), (i) viver bem, ética e moralmente, é objetivamente importante; (ii) o universo é “sublime em si mesmo, algo dotado de valor e maravilhamento intrínsecos”. Ele afirma haver nisso uma dualidade entre matéria e espírito: embora façamos parte da natureza, as pessoas religiosas acreditam naqueles dois valores intrínsecos (moral e estético) como independentes dela. Trata-se, ele (2019, p. 12) diz citando William James novamente, de um “mistério” e de um “encantamento” na descoberta “do valor transcidente”.

Portanto, a atitude religiosa, afirma Dworkin (2019, p. 13-14), rejeita o naturalismo, que leva ao emotivismo, ao ceticismo e ao niilismo. No naturalismo, tudo é matéria ou mente. Se os valores não são mais do que fatos materiais ou mentais, então eles não são valores; são ser, não dever-ser. No naturalismo, “os valores são meras ilusões”. Trata-se da visão de Richard Dawkins. Já na atitude religiosa, “[...] os valores são reais e fundamentais”. Como Dworkin já havia defendido em *Justice for Hedgehogs* e em *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, os valores são independentes dos fatos, caso contrário, eles sequer existiriam; cair-se-ia no ceticismo moral de David Hume, na crítica que ficou conhecida à falácia naturalista¹². Para Dworkin, de outro lado, o ser está separado do dever-ser, o mundo do valor é independente e vale por si mesmo. Argumentos metaéticos, como aqueles que os filosóficos ou cientistas muitas vezes utilizam para descrever sentimentos morais, embora pretendam se restringir ao reino do ser, também fazem parte do mundo do dever-ser; eles são sempre também éticos, de maneira que a própria posição cética, supostamente metaética, é uma posição moral (Dworkin, 2019, p. 15-16).

Dworkin invoca o princípio de Hume, não para duvidar da existência do mundo do dever-ser, como fez o filósofo escocês, mas como fundamento da independência do reino normativo. De fato, não é possível saltar do ser para o dever-ser; não porque este último não exista, segundo Dworkin, mas porque ele é independente. Para ele, proposições morais não são suscetíveis de confirmação ou refutação com base em dados empíricos ou lógicos – os quais apenas dizem respeito ao ser –, mas somente por meio de outros argumentos morais, que valem por si (Dworkin, 2014, p. 28-29). Em suma, razões supostamente metaéticas, científicas, neutras ou “de segunda ordem”, pretensamente dizem respeito apenas ao ser, porém, acabam expressando uma posição moral e prática.

Dworkin aborda também o argumento da circularidade, segundo o qual todo argumento moral recairia em princípios normativos tomados verdadeiros por si mesmos. Sobre isso, ele afirma que é inevitável, e até

mesmos as ciências e as matemáticas são assim, com seus postulados e axiomas, sem que isso, por si só, invalide as suas afirmações. No que parece uma surpreendente virada fenomenológica no final da vida, Dworkin (2019, p. 16) sustenta que a evidência da verdade moral é similar à evidência das verdades matemáticas: nós “sentimos que não precisamos de nenhuma validação independente: sabemos que temos uma capacidade inata para a lógica e para a verdade matemática”. Ele diz, então, que são “[...] crenças que simplesmente não conseguimos renegar, por mais que tentemos. Por isso, parece-nos evidente que temos essa capacidade”. Segundo Dworkin (2019, p. 17), as crenças nas nossas capacidades científicas e matemáticas mais básicas são, “[...] em última instância, como uma questão de fé” – por exemplo, os princípios lógicos da identidade e do terceiro excluído. O mesmo se aplica, ele diz em seguida, aos valores: “Em última instância, eles também são uma questão de fé”¹³. Ele reconhece que esse argumento não convencerá a todos. Mas isso não é um argumento contra essa cosmovisão, é apenas um impasse. Se alguém defende a posição céтика, “[...] é porque simplesmente não tem o ponto de vista religioso” (Dworkin, 2019, p. 20).

Essa concepção, contudo, coloca Dworkin diante de um dilema teórico – que é central no presente artigo. Se a moralidade repousa, em última instância, sobre um ato de fé, entendido como uma forma de religiosidade em sentido amplo, surge uma tensão em relação àquela posição liberal que ele sustentou ao longo de toda a sua obra, segundo a qual o Estado não deve interferir em questões religiosas. Tal tensão torna-se especialmente evidente em temas como a objeção de consciência e o direito ao aborto, nos quais Dworkin defende a necessidade de neutralidade estatal diante de convicções religiosas.

Mas Dworkin também enfrenta essa questão em *Religião sem Deus*. Ele (2019, p. 99) começa por rejeitar a ideia de uma neutralidade em relação a todas as convicções: “Mas nenhuma comunidade poderia aceitar esse tipo de extensão do direito”. Ele cita o exemplo de um conjunto de pessoas que “adoram o dinheiro”. Essas pessoas não poderiam, em nome de algum tipo de liberdade religiosa e de convicção moral, exigir a total isenção tributária. Ele (2019, p. 109-110) reconhece tal dilema do direito à liberdade religiosa, com as seguintes palavras: “Não é sensato que a proteção por ele oferecida seja limitada às religiões teístas. Por outro lado, também não é sensato defini-lo de forma a abranger todas as convicções que poderiam ser incluídas dentro de um conceito mais amplo de religião”. Ao expor esse problema, Dworkin (2019, p. 110-111), volta à ideia da independência ética, afirmando que o Estado não pode obrigar nenhuma forma de vida apenas por supor que ela é intrinsecamente superior,

contudo, restrições aos modos de vida são cabíveis em duas hipóteses: (a) “para proteger terceiros”; (b) para “promover o bem-estar geral”. Ele cita como exemplos a proibição de drogas para proteger a comunidade dos custos sociais da dependência; a cobrança de impostos para construir estradas; e a proteção das florestas, “porque elas são, de fato, maravilhosas”. “Ou seja, a independência ética proíbe o governo de restringir as liberdades por algumas razões, mas não por outras” (Dworkin, 2019, p. 111).

Para Dworkin, limitar as escolhas individuais em nome da proteção de terceiros ou até do “bem-estar geral” não implicaria recair no utilitarismo. Ele (2019, p. 111-112) diferencia o direito mais geral à independência ética, que admite uma série de exceções com base naquelas duas hipóteses gerais citadas, do que ele chama de “direitos especiais”, que são os direitos individuais no seu sentido clássico de “trunfos”, como são, segundo ele, os direitos à liberdade de expressão e ao devido processo legal. Os direitos especiais, embora possam ter exceções em caso de perigo claro, iminente e grave, não podem ser balanceados e ceder diante do bem-estar geral, ao contrário da independência ética.

Dworkin, então, propõe que o direito à liberdade religiosa é um direito geral de independência ética – o qual admite aquelas duas espécies de exceções citadas –, e não um direito especial. Isso explica por que a Suprema Corte pode decidir que a Primeira Emenda não garante a uma comunidade indígena o direito de usar drogas alucinógenas em um contexto religioso, quando isso pode ameaçar o bem-estar geral da comunidade, assim como os hippies céticos, ele diz, não têm o direito de denunciar todo o regime legal de controle de drogas como um caso de oficialização de religião. Ele (2019, p. 116) conclui o argumento afirmando que “a prioridade do governo coletivo não discriminatório sobre o exercício religioso privado parece inevitável e correta”.

Dworkin termina a obra voltando ao tema do aborto. Ele (2019, p. 123) diz que se “[...] tratarmos a liberdade religiosa como uma parte da independência ética, a posição liberal tornar-se-á obrigatória”, isto é, a posição da liberação do aborto nos primeiros meses de gestação seria uma consequência do direito à independência ética. Entretanto, conforme veremos no tópico a seguir, acreditamos que Dworkin não resolveu satisfatoriamente tal dilema teórico. Se toda moralidade exige um tipo de fé, então a política liberal não pode ser neutra quanto às crenças fundamentais sobre o valor da vida e da dignidade humana e isso requer uma nova solução para o dilema dworkiniano.

A religião da dignidade humana

Na seção 1, vimos que Dworkin defende que o governo não deve interferir em questões relativas a valores intrínsecos. Seu exemplo paradigmático foi o direito ao aborto, cuja legalidade, segundo ele, deve ser garantida porque envolve uma questão de consciência e de crença na sacralidade da vida, sem que o Estado possa impor uma única interpretação a esse respeito. Assim, ele argumentou que o governo não pode adotar uma moralidade específica que negue esse direito.

Em *Religião sem Deus*, Dworkin avança sua reflexão e chega à constatação radical de que toda moralidade, no fundo, se baseia em um ato de fé. Disso podemos concluir que a defesa da dignidade humana, a rejeição da prática deliberada de causar danos a terceiros, a redução das desigualdades sociais por meio de uma distribuição igualitária de recursos, a promoção da igualdade de oportunidades e a valorização da democracia também devem ser entendidas como fundadas, em última instância, em uma fé – uma fé na dignidade humana – que expressa uma forma de religiosidade, ainda que humanista, secular e não teísta. Todas essas convicções, que servem de fundamento para o liberalismo igualitário e para a democracia contemporânea, não derivam de fatos objetivos (como um contrato social, por exemplo), mas de um compromisso valorativo profundo que não pode ser justificado por meios empíricos¹⁴.

Tal conclusão gera um problema para a teoria política de Dworkin, pois, se toda moralidade se baseia, em última instância, em uma religiosidade, e o governo não pode impor crenças religiosas, então o governo também não poderia adotar nenhuma moralidade. Mas Dworkin jamais aceitaria, como jamais aceitou, uma conclusão que levasse ao ceticismo político ou a uma forma de relativismo institucional que privasse o Estado de adotar qualquer concepção moral¹⁵. Segundo, Jeremy Waldron (1993, p. 156-157), citando Dworkin, a neutralidade liberal não é e não pode ser a doutrina de que a legislação deveria ser neutra em relação a todos os valores morais, de maneira que não pode ser justificada no ceticismo ou no relativismo. Waldron diz que essa seria a posição da maioria dos pensadores liberais clássicos¹⁶.

Essa contradição se torna ainda mais evidente quando analisamos a evolução do pensamento de Dworkin sobre a neutralidade no liberalismo. Como argumentamos em outro trabalho¹⁷, não apenas Dworkin sempre rejeitou a ideia da neutralidade estatal em questões de moralidade política e justiça, como ele progressivamente abandonou a ideia de que o liberalismo deve ser totalmente neutro também em relação às concepções de vida boa¹⁸. Em *Sovereign Virtue*, Dworkin defende que o Estado deve

promover condições que possibilitem aos cidadãos levarem vidas autônomas, autênticas e justas (Dworkin, 2002, p. 129-130). Essa mudança representa um afastamento da neutralidade como princípio absoluto e uma aproximação da ideia de que o liberalismo, para ser efetivo, precisa proteger e promover certos valores e até modelos de vida. Mas se Dworkin reconheceu que a neutralidade não pode ser total no que se refere às concepções de vida boa, por que ele não levou essa lógica até as últimas consequências também para a religião?

A partir da descoberta tardia de Dworkin de que toda posição moral é fundamentada em uma fé, ainda que secular e humanista, a distinção absoluta entre uma moralidade religiosa e uma moralidade laica perde o seu rigor conceitual, pois ambas dependem da crença em valores transcendentes, mesmo que esses valores não estejam ligados a um Deus pessoal. Para resolver a contradição entre a liberdade religiosa e o inevitável posicionamento moral do Estado, como vimos, Dworkin propõe que a liberdade religiosa deve ser compreendida como parte da independência ética, podendo ser limitada e afastada apenas em duas situações: (i) quando há necessidade de proteção de terceiros e (ii) quando há a necessidade de promover o bem-estar geral. Ocorre que essa resposta apenas desloca o problema, sem resolvê-lo. Pois a própria normatividade de proteção de terceiros (princípio do dano) já se baseia na crença no valor intrínseco da dignidade humana. Se algum terceiro merece proteção, é porque sua vida e sua liberdade possuem um valor objetivo e até religioso, naquela ampla concepção trabalhada. Do mesmo modo, a ideia de bem-estar geral não pode ser justificada sem recorrer a uma convicção moral sobre a dignidade dos membros da comunidade e sobre a obrigação estatal de protegê-los. Em outras palavras, os próprios critérios que Dworkin sugere para restringir a liberdade religiosa já envolvem um compromisso valorativo que reflete um conjunto de crenças fundamentais as quais também devem ser tidas por religiosas em última instância.

O ponto que Dworkin parece não ter explicitado suficientemente é que sua própria teoria política, baseada na dignidade humana e na igualdade, não pode ser justificada por um critério neutro do ponto de vista religioso em um sentido amplo, como definido por ele mesmo. A conclusão que extraímos de sua própria tese é que o liberalismo igualitário, para se sustentar, precisa admitir a sua própria fé – uma fé na dignidade e na igualdade de todos os seres humanos. Essa é uma crença fundamental, sem a qual as democracias liberais não podem funcionar.

Por exemplo, no caso paradigmático do aborto – que ocupou a atenção de Dworkin durante toda a sua vida –, ele reconheceu que o valor intrínseco da vida humana seria inegociável nas democracias liberais,

havendo, porém, uma neutralidade estatal sobre a melhor interpretação (conservadora ou liberal) acerca de tal valor, isto é, se o feto antes do terceiro trimestre tem ou não o mesmo valor que uma vida adulta. Tal neutralidade, na sua visão, favoreceria o direito de escolha das mulheres sobre a possibilidade de abortar. Contudo, a decisão pela escolha das mulheres não é realmente neutra em termos religiosos e morais, pois assume que a visão conservadora sobre o valor intrínseco do feto é incorreta. Como apontou Michael Sandel (2011, p. 312-313), “o argumento ‘pró-escolha’ no caso do aborto não é realmente neutro quanto à questão moral e teológica implícita; ele assume implicitamente que os ensinamentos da Igreja Católica sobre o status moral do feto – que ele é um indivíduo desde o momento da concepção – são falsos”.

Observar isso não significa contrapor-se à legalização do aborto nos primeiros meses de gestação; significa constatar que o direito ao aborto não é, como Dworkin argumentou, uma simples questão de neutralidade religiosa ou “independência ética”. Pelo contrário, a defesa do direito ao aborto nos primeiros meses da gravidez implica um juízo moral e, portanto, um tipo posição religiosa no sentido amplo que ele próprio definiu. A ideia pró-escolha de que a vida humana é intrinsecamente valiosa, mas a vida de um feto nos primeiros meses de gestação ainda não adquiriu esse mesmo status valorativo, é uma crença moral profunda, e não uma posição neutra.

Por fim, isso também não significa eliminar a distinção entre governos liberais e governos iliberais. Existem diferenças reais entre regimes que garantem a liberdade de crença e de consciência e aqueles que impõem restrições extensas à autonomia individual em nome de uma doutrina moral ou política específica. Um governo pode interferir mais ou menos na liberdade individual e na vida privada dos cidadãos, estabelecendo distintos graus de regulação moral e ética. Estados liberais contemporâneos não exigem adesão a uma visão específica e completa de vida boa, nem impõem valores morais ou religiosos obrigatórios de maneira abrangente.

Portanto, a diferença entre um governo liberal e um governo iliberal não está na presença ou ausência de compromissos morais, éticos e, como vimos, até religiosos num sentido amplo, mas na abrangência e na forma de sua aplicação. Um governo iliberal tende a subordinar as esferas pública e privada a uma visão moral específica de maneira abrangente, detalhada, enquanto um governo liberal democrático busca limitar suas interferências e garantir que seus princípios sejam compatíveis com uma sociedade plural, evitando, tanto quanto possível, interferir nas concepções individuais de bem quando elas não afetam terceiros. No entanto, ambos operam a partir

de concepções morais que, segundo a própria tese final de Dworkin, são baseadas em um modo de religiosidade.

Se quisermos preservar a liberdade, a igualdade e a dignidade humana, devemos reconhecer que essas ideias não são neutras, mas, sim, compromissos morais inegociáveis. Assim, a liberdade religiosa não pode ser absoluta e tampouco o Estado deve ser neutro sobre religião no seu sentido amplo, pois isso colidiria com a moralidade política fundamental que sustenta as democracias liberais. Ronald Dworkin quase chegou a essa conclusão em sua última obra, *Religião sem Deus*, mas, a nosso ver, não levou suas ideias até as últimas consequências lógicas. O liberalismo pode e deve assumir a sua fé moral, não no sentido de uma religião teísta ou de uma moralidade abrangente e sectária, mas no sentido profundo de um compromisso irrenunciável com a dignidade humana e a justiça igualitária.

Considerações Finais

A análise do pensamento de Ronald Dworkin revelou uma importante transformação teórica: de uma defesa da neutralidade estatal frente às concepções religiosas à constatação de que toda moralidade – inclusive a que sustenta os direitos liberais – repousa sobre uma forma de fé em um sentido amplo. Essa fé não é religiosa no sentido tradicional, teísta ou confessional, mas expressa uma atitude de reverência a valores morais e estéticos objetivos, como a dignidade humana e a igualdade. O ponto crucial, e ao mesmo tempo problemático, é que Dworkin parece não levar essa implicação às suas últimas consequências. Ao manter a liberdade religiosa como um direito geral, sujeito a restrições por razões de bem-estar coletivo ou proteção de terceiros, ele desloca, mas não soluciona, a tensão entre neutralidade estatal e fundamentação moral do liberalismo.

Sustentamos que o liberalismo igualitário precisa reconhecer que sua estrutura normativa se apoia em compromissos morais inegociáveis, que podem ser descritos como uma forma de religiosidade secular no sentido sustentado por Dworkin. Isso, porém, não implica rejeitar a liberdade religiosa, nem equiparar governos liberais a governo sectários. Ao contrário: a diferença fundamental entre regimes liberais e regimes iliberais está na forma e na extensão com que tais compromissos são aplicados. O liberalismo democrático não impõe uma visão total de bem, nem exige adesão a doutrinas religiosas completas, mas afirma certos princípios – como a liberdade, a igualdade e a dignidade – como condições fundamentais da justiça. A fé liberal na dignidade humana não implica a proibição do aborto nos primeiros meses de gestação, tampouco autoriza a imposição de valores morais abrangentes. Ela oferece, antes, o solo

normativo indispensável para a proteção dos direitos individuais e para a construção de uma esfera pública capaz de lidar, com integridade, com a diversidade moral de sociedades modernas.

Dessa forma, longe de enfraquecer o liberalismo, o reconhecimento de sua dimensão ética e até religiosa, em sentido filosófico, fortalece sua legitimidade. O desafio contemporâneo não está em negar essa base, mas em afirmá-la sem sectarismo, em nome de uma comunidade política que, mesmo plural, compartilha compromissos fundamentais com a justiça e o respeito mútuo – sobretudo diante das ameaças recentes à igualdade e à dignidade humana advindas tanto da formação de maiorias iliberais¹⁹, quanto dos possíveis desenvolvimentos da engenharia genética e da inteligência artificial. É essa “fé moral” do liberalismo, que Dworkin quase reconheceu explicitamente, que este artigo propõe levar a sério como fundamento indispensável das democracias igualitárias.

Notas

¹ Graduado em Direito (2013), Mestre em Direitos e Garantias Fundamentais (2016) pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV), doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e bolsista da CAPES. Participante do Grupo de Pesquisa “Justiça, Direito e Democracia”, da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Orcid: 0000-0001-7618-684X.

² Quando Locke defendeu a neutralidade religiosa do Estado, ele tratou a religião num sentido que poderíamos chamar aqui de estrito, confessional, e não no sentido amplo adotado pelo Dworkin tardio, conforme abordaremos. Por isso, Locke concluiu que o Estado deveria ser neutro em relações às diferentes denominações religiosas, as quais cuidariam do âmbito eminentemente privado da salvação da alma. Ainda assim, Locke (2019, p. 50-51) compreendia a necessidade de limites à tolerância religiosa e também à liberdade de expressão, ao defender restrições para religiões e opiniões “contrárias à sociedade humana ou às regras morais que são necessárias à preservação da sociedade civil”. Ademais, ele (2019, p. 52-53) sustentou que opiniões intolerantes não deveriam ser permitidas e, por fim, defendendo um Estado teísta, concluiu que “[...] não devem ser de modo algum tolerados aqueles que negam a existência de Deus”, pois essas pessoas colocariam em risco os vínculos de confiança da sociedade. O liberalismo contemporâneo, como o teorizado por Ronald Dworkin, tem reivindicações muito mais amplas para a liberdade ética e religiosa dos indivíduos; todavia, como veremos, isso não necessariamente significa a inexistência de limites.

³ Tradução livre de “A government that is secular on principle cannot prefer a religious to a nonreligious morality as such”.

⁴ Dworkin (2011, p. 25) convenciona utilizar “ética” como o bem individual, e “moral” como os deveres dos indivíduos perante os outros. Daqui em diante, utilizaremos os dois termos nesse sentido.

⁵ Tradução livre de “[...] a belief in individual human dignity: that people have the moral right— and the moral responsibility— to confront the most fundamental questions about the meaning and value of their own lives for themselves, answering to their own consciences and convictions.”

⁶ Na obra posterior *A Virtude Soberana*, de 2000, Dworkin separa o que chama de modelo do desafio do modelo do impacto, argumentando que é o processo investido na criação que conferem valor a algo. Assim, a destruição de uma obra de arte é vista como um desrespeito não apenas ao resultado final, mas ao esforço criativo que ela representa. Da mesma forma, a extinção de uma espécie é vista como uma profanação, não porque a espécie em si seja superior a outras, mas porque foi o resultado de um processo evolutivo vasto e significativo.

⁷ Tradução livre de “[...] our instinctive sense that human flourishing as well as human survival is of sacred importance”.

⁸ Tradução livre de “What we share is more fundamental than our quarrels over its best interpretation.”

⁹ Tradução livre de: “[...] what we share – our common commitment to the sanctity of life – is itself precious, a unifying ideal we can rescue from the decades of hate”

¹⁰ Em 2022, após quase 50 anos, a Suprema Corte dos Estados Unidos julgou o caso *Dobbs v. Jackson Women’s Health Organization* e anunciou a superação, por 5 a 4, de *Roe v. Wade*, entendendo constitucional que cada Estado da Federação estabeleça limites ao direito ao aborto, mesmo antes do terceiro trimestre de gestação.

¹¹ Tradução livre de “Therefore, all those who say that the Supreme Court should leave the question of abortion to the states to decide as their politics dictate have in effect conceded that a fetus is not a constitutional person.”

¹² David Hume (2016, p. 543): “Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas é e não é habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por deve ou não deve. Esta mudança é imperceptível, mas é da maior importância. Com efeito, como este deve ou não deve exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes. Mas como os autores geralmente não têm esta precaução, tomarei a liberdade de a recomendar aos leitores e estou persuadido de que esta ligeira atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e mostrar-nos-á que a distinção do vício e da virtude não se baseia apenas nas relações dos objetos, nem é apreendida pela razão”.

¹³ Em sentido similar nesse ponto, na fenomenologia, ver, por exemplo, HESSEN, Johannes. *Filosofia dos Valores*. 4 ed. Tradução L. Cabral de Moncada. Armênio Amado, Editor, Sucessor: Coimbra, p. 133-134, 1974.

¹⁴ Como vimos da interpretação de Dworkin sobre a falácia naturalista abordada por Hume. Sobre a crítica de Dworkin à resposta construtivista de John Rawls a essa questão, ver nosso artigo: PIERAZZO SANTOS, G. A. A crítica de Ronald Dworkin ao construtivismo político de John Rawls: fundamentos para uma nova defesa do liberalismo igualitário.

Controvérsia (UNISINOS) - ISSN 1808-5253, São Leopoldo, v. 21, n. 1, p. 61-76, 2025.
DOI: 10.4013/con.2025.211.04.

¹⁵ Como ele (2002, p. 239) afirmou em *Sovereign Virtue*: "Liberalism can and should be neutral at some, relatively concrete, levels of ethics. But it cannot and should not be neutral at the more abstract levels at which we puzzle, not about how to live in detail, but about the character, force, and standing of the very question of how to live." Tradução livre: "O liberalismo pode e deve ser neutro em alguns níveis de ética relativamente concretos. Mas ele não pode e não deve ser neutro nos níveis mais abstratos, nos quais indagamos não sobre como viver em detalhes, mas sobre o caráter, a força e o status da própria questão de como viver". Ou, em obra anterior: "Liberalism cannot be based on skepticism. Its constitutive morality provides that human beings must be treated as equals by their government, not because there is no right and wrong in political morality, but because that is what is right" (Dworkin, 1978b, p. 142). Tradução livre: "O liberalismo não pode ser baseado no ceticismo. Sua moralidade constitutiva proporciona que seres humanos devem ser tratados como iguais pelos seus governos, não porque não haja certo e errado na moralidade política, mas porque isto é o certo."

¹⁶ Isso vale também para John Rawls. Segundo Thadeu Weber (2016), na teoria de justiça de John Rawls existe uma fundamentação moral, embora não, em sua visão, uma fundamentação ética (relativa a concepções de vida boa). O autor defende a tese de que a concepção de pessoa e de sociedade de Rawls, bastante focada na razoabilidade, é moral, conquanto uma moralidade política, pouco abrangente, e não ética, que seria muito abrangente. Larmore (1999, p. 610) afirma que o respeito às pessoas é o princípio motivador do acordo rawlsiano.

¹⁷ ARAUJO, R. C; PIERAZZO SANTOS, G. A. Sobre a possibilidade de um perfeccionismo liberal a partir do modelo do desafio de Ronald Dworkin. *Lua Nova*, v. s/v, p. 1-31, 2024.

¹⁸ Segundo ele afirmou: "[...] a igualdade liberal não exclui, ameaça ou ignora a bondade das vidas que as pessoas vivem, mas antes flui de e para uma concepção atraente do que é uma vida boa." (Dworkin, 2002, p. 242). Tradução livre de "[...] liberal equality does not preclude or threaten or ignore the goodness of the lives people live, but rather flows from and into an attractive conception of what a good life is."

¹⁹ Sobre esse ponto, ver, por exemplo: ARAUJO, Ricardo Corrêa de; MAURÍCIO JUNIOR, Alceu (2022). O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem-ordenadas. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 124, p. 527-543.

Referências Bibliográficas

- ARAUJO, R. C.; MAURÍCIO JUNIOR, A. O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem-ordenadas. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 124, p. 527-543, 2022.
- ARAUJO, R. C; PIERAZZO SANTOS, G. A. Sobre a possibilidade de um perfeccionismo liberal a partir do modelo do desafio de Ronald Dworkin. *Lua Nova*, v. s/v, p. 1-31, 2024.
- DWORKIN, R. *Life's dominion: and argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- DWORKIN, R. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- DWORKIN, R. *Sovereign Virtue – The theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- DWORKIN, R. *O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DWORKIN, R. *Religião sem Deus*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- HESSEN, J. *Filosofia dos valores*. 4 ed. Tradução: L. Cabral de Moncada. Armênio Amado, Editor, Sucessor: Coimbra, 1974.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução Serafim da Silva Fontes. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- LARMORE, C. The moral basis of political liberalism. *The Jurnal of Philosophy*, v. 96, n. 12, p. 599–625, Dec. 1999.
- LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de Adail Sobral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- PIERAZZO SANTOS, G. A. A crítica de Ronald Dworkin ao construtivismo político de John Rawls: fundamentos para uma nova defesa do liberalismo igualitário. *Controvérsia (UNISINOS)* - ISSN 1808-5253, São Leopoldo, v. 21, n. 1, p. 61-76, 2025. DOI: 10.4013/con.2025.211.04.

SANDEL, M. J. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WALDRON, J. *Liberal rights: collected papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WEBER, T. Fundamentação moral do liberalismo político de Rawls. *Ethic@*, v. 15, n. 3, p. 398-417, Dez. 2016.

Recebido/Received: 07/10/2025

Aprovado/Approved: 05/12/2025

Publicado/Published: 12/12/2025