

O PLURALISMO DE VALORES E SUA IMPORTÂNCIA POLÍTICA NA OBRA DE BERNARD WILLIAMS

Jacqueline de
Souza Abreu

Doutoranda em Direito na
Universidade de São Paulo.
São Paulo, SP.
jacqueline.abreu@usp.br

Pluralism of values and its political importance in Bernard Williams

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar e discutir as contribuições de Bernard Williams no que tange ao pluralismo de valores e ao conflito entre liberdade e igualdade. Primeiro é apresentada a “estrutura de conceitos de valores” proposta por Williams. Depois, são investigadas as construções de liberdade e igualdade como valores políticos e é introduzida a noção de “ressentimento” que Williams utiliza para dar sentido ao pluralismo de valores. A seguir, é discutida uma de suas críticas ao modelo de explicação de Ronald Dworkin acerca do conflito de valores, o qual não levaria a oposição política a sério.

Palavras-chave: Bernard Williams; pluralismo; liberdade; igualdade; Ronald Dworkin; monismo

Abstract

This article aims to present and discuss the contributions of Bernard Williams regarding the pluralism of values and the conflict between freedom and equality. First, the structure of value concepts proposed by Williams is presented. Then the constructions of liberty and equality as political values are investigated and the notion of ‘resentment’, which Williams uses to give meaning to the pluralism of values, is introduced. Following, one of his criticisms of Ronald Dworkin’s reconciliatory answer to the conflict of values, namely that it does not take political opposition seriously, is critically appraised.

Keywords: Bernard Williams; pluralism; liberty; equality; Ronald Dworkin; monism

Recebido: agosto 1, 2017

Aceito: setembro 19, 2017

1. INTRODUÇÃO

Em *The Hedgehog and the Fox*¹ (O ouriço e a raposa), Isaiah Berlin utilizou uma metáfora² de Arquíloco para sugerir que filósofos podem ser classificados entre raposas e ouriços, ou seja, entre aqueles que buscam vários fins, desconexos ou até contraditórios, e os que querem relacionar tudo a uma única visão central. Esse contraste ilustraria a distinção entre as explicações monista e pluralista do valor moral³. O próprio Berlin era uma raposa: argumentava pela existência do pluralismo de valores e, nessa esteira, do conflito trágico entre liberdade e igualdade: quando se restringe a liberdade de alguém para se promover a igualdade, há uma perda irremediável de valor⁴.

Já no final do sec. XX, Berlin sofreu severas críticas de Ronald Dworkin, para quem a postulação de um conflito depende do que nós queremos dizer com igualdade e liberdade, de como nós concebemos esses valores⁵. Segundo Dworkin, quando Berlin falava em conflito, ele tinha em mente definições de valores políticos pouco atraentes desses conceitos e, por isso, “culpadas” pela afirmação de que há um conflito conceitual trágico entre eles, tais como liberdade como ausência de interferência externa e igualdade como estado de equivalência em recursos⁶. Apesar das disputas interpretativas e das aparentes contradições entre esses valores, por se assentarem em nossas convicções políticas mais profundas, Dworkin sugeriu ser bastante plausível que esses valores sejam interdependentes e se reforcem mutuamente. Tornou-se reconhecido pelo seu empreendimento de ‘ouriço’⁷.

Na mesma época em que Dworkin articulava suas críticas ao falecido Berlin, Bernard Williams, herdeiro pluralista⁸ de Berlin, surgia como

¹ BERLIN, 1953.

² “There is a line among the fragments of the Greek poet Archilocus which says: ‘The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing’”. BERLIN, 1953, p. 2.

³ Ver CROWDER, 2003, p. 2.

⁴ BERLIN, 1969, p. 125.

⁵ DWORKIN, 2001a, p. 83.

⁶ Explorei as críticas de Dworkin a Berlin em ABREU, 2017. Não faz parte dos propósitos deste texto discutir se Dworkin ofereceu uma versão fiel das concepções de Berlin sobre liberdade e igualdade. Mesmo que lhe tenha faltado precisão na exegese e na exposição, sua crítica sobre a visão que admite antecipadamente o conflito de valores sem discutir as concepções em jogo permanece válida.

⁷ DWORKIN, 2011.

⁸ Williams reconhece sua adesão à ideia do pluralismo de valores defendida de Berlin, por exemplo, na introdução que escreveu ao livro *Concepts and Categories* deste autor. Cfr. BERLIN, 1999, p. xviii.

defensor sofisticado do pluralismo de valores e do conflito entre liberdade e igualdade, preocupando-se inclusive diretamente em enfrentar os argumentos de Dworkin. Apesar de menos conhecido na área do direito, Williams é proeminente em estudos de filosofia moral, tendo sido um dos grandes de sua época. Vêm dele vozes críticas ao pensamento de Dworkin, cuja teoria da interpretação e tese da unidade de valor – pilares de sua visão sobre a compatibilidade entre liberdade e igualdade – têm ganhado atenção da academia no Brasil e no mundo⁹. Explorando a lacuna na literatura brasileira sobre Williams e o debate que inaugurou com Dworkin, este trabalho explora sua contribuição à filosofia política, que passou a receber atenção internacionalmente apenas mais recentemente¹⁰.

O fio condutor deste texto é uma palestra de Williams chamada *Liberalism and Loss*¹¹, dada numa conferência em homenagem a Berlin e da qual também participou Dworkin. Lá, Williams apresenta o que ele chama de “estrutura de conceitos de valores”, um esquema que permitiria melhor pensar sobre conceitos como liberdade, igualdade e justiça e dar sentido ao pluralismo de valores, e critica o pensamento dworkiniano por faltar com a ‘realidade’ dos valores políticos. Em atenção a esse movimento argumentativo, os fundamentos do esquema conceitual proposto por Williams serão abordados na seção 2 deste artigo. A seção 3 explora as elaborações que Williams faz dos conceitos de liberdade e igualdade como valores políticos, passo necessário para demonstração de sua tese de que valores são plurais e estão potencialmente em conflito. A seguir, na seção 4, apresento a formulação acabada dessa sua conclusão a partir da noção de *ressentimento* e enfatizo a importância que Williams a ela confere em democracias liberais. Na seção 5 exploro uma das críticas de Williams a Ronald Dworkin – a que o acusa de ignorar a experiência do ressentimento. Na seção 6, ensaio possíveis réplicas a Williams.

⁹ No Brasil, ver MACEDO JUNIOR, 2013; MACEDO JUNIOR, 2017.

¹⁰ A filosofia política de Williams passou a ganhar atenção apenas nos últimos anos. Até então, os trabalhos sobre o seu pensamento focaram-se em suas contribuições à filosofia moral. É o que se permite notar pelos livros que comentam seu pensamento, como CALLCUT, 2009; JENKINS, 2006 e THOMAS, 2007, que não tratam da filosofia política realista defendida por Williams. A interpretação de seu pensamento que faço neste trabalho para a sua visão de que há conflitos entre valores políticos nasce junto a outros trabalhos atuais como KOOPMAN, 2011 e HALL, 2013.

¹¹ WILLIAMS, 2001a.

Os conceitos de liberdade e igualdade possuem, defenderá Williams, um conteúdo histórico e é principalmente por causa dele que há tanto desacordo político em volta desses conceitos

Os conceitos de liberdade e igualdade possuem, defenderá Williams, um conteúdo histórico e é principalmente por causa dele que há tanto desacordo político em volta desses conceitos¹². O “sentimento de perda”, característico do ambiente político e supostamente ignorado por Dworkin, seria a demonstração empírica do conflito inevitável entre valores. Williams defende que sua abordagem é melhor porque é mais atenta à realidade da política: se Dworkin se tornou famoso por acusar teóricos do direito de não levar *direitos* a sério¹³, agora Williams o acusa de não levar a oposição política a sério. Amparada no pensamento de Dworkin, aponto para possíveis fragilidades da argumentação de Williams.

2. A ESTRUTURA CONCEITUAL DE VALORES SEGUNDO BERNARD WILLIAMS

Na palestra *Liberalism and Loss*, Williams pretende dar sentido à ideia de “pluralismo de valores” naquilo em que se relaciona com a política a partir da elaboração de uma estrutura de conceitos como liberdade, igualdade e justiça¹⁴. Citando Nietzsche, alerta que “as únicas coisas não definíveis são as que não têm história”¹⁵. Liberdade, igualdade e justiça têm história e isto é algo que deve ser levado em conta. Como ainda não se pensou de forma produtiva sobre esses conceitos, sobre como devem ser identificados e que papel a estrutura deles tem nisso, segundo afirma, o autor pretende oferecer um esquema (*sketch*) desses conceitos que permita pensar melhor sobre eles.

A elaboração desse esquema parte de duas considerações. A primeira (i) é a de que cada conceito se conecta com algum tipo distinto de “preocupação”¹⁶. Liberdade e igualdade são valores *distintos*,

¹² Williams adota um pressuposto epistemológico segundo o qual as condições de inteligibilidade de conceitos só podem ser compreensíveis estudando-se a genealogia desses conceitos. É por isso que ele dá papel fundamental à história em seu método genealógico, desenvolvido com rigor em WILLIAMS, 2002, mesmo enquanto faz uma investigação normativa. O método genealógico de Williams merece estudo próprio. Nas seções que seguem, me dedico à sua análise na medida em que é relevante ao tema ora em comento, ou seja, a possibilidade de conflitos entre valores políticos.

¹³ DWORKIN, 1977.

¹⁴ WILLIAMS, 2001a, p. 91.

¹⁵ O pensamento de Williams revela profundas influências nietzscheanas. Não faz parte dos propósitos deste artigo, entretanto, investigar e apontar tais aproximações. Como referência, ver WILLIAMS, 2002.

¹⁶ WILLIAMS, 2001a, p. 92.

[...] os conceitos carregam avaliações sobre o que as pessoas valorizam, sendo plausível dizer, por exemplo, que pessoas universalmente ressentem ser arbitrariamente destratadas (pushed around) por outras pessoas.

não são diferentes nomes de um mesmo conceito, ressalta Williams. A eles estão relacionadas preocupações distintas. Em relação à liberdade, a preocupação talvez seja não estar no poder de outrem. A da justiça¹⁷, dar a cada um o que é devido. Williams chama esta característica de “matriz” (*matrix*) ou “esquema básico de preocupação” (*basic schema of concern*) do conceito. A segunda consideração (ii) é a de que a *matriz* de um conceito de valor é demasiado nua e esquemática e, por isso, indeterminada: precisa de elaboração social, histórica e cultural, o que de fato esses conceitos já receberam de formas distintas em diferentes sociedades e culturas¹⁸. Ele pretende assim pontuar que os conceitos requerem *história*. Explica: os conceitos carregam avaliações sobre o que as pessoas valorizam, sendo plausível dizer, por exemplo, que pessoas universalmente ressentem ser arbitrariamente destratadas (*pushed around*) por outras pessoas. O que conta como “arbitrário” será, contudo, uma questão de elaboração histórica e social que fará o valor em questão ser *localmente* inteligível.

O (i) esquema básico de preocupação e a (ii) elaboração ou aplicação histórica dele constituem o “contorno” (*contour*) de um valor em uma dada sociedade ou situação histórica¹⁹. Daí seguirá a afirmação do pluralismo de valores: não há nenhuma razão particular por que os respectivos contornos de dois conceitos, com focos de preocupação mediados historicamente à sua maneira, não deveriam entrar em conflito e levar a um sentimento de perda (*sense of loss*). Pelo contrário, por causa da estrutura desses conceitos de valores, é razoável supor que a possibilidade de conflito entre valores é permanente, o que permitiria dizer que é uma verdade conceitual que valores estarão em conflito²⁰.

As razões pelas quais haverá conflito operam em dois níveis. Primeiro, (i) porque as sociedades apresentam um alto nível de pluralismo, sendo que cada grupo dessa mesma sociedade tem sua própria

¹⁷ Williams prefere contrastar, ao invés de liberdade e igualdade, na palestra, liberdade e justiça. “The first thing we have to bear in mind is that liberty and equality – let’s say, rather more broadly, liberty and justice – are two different values” (WILLIAMS, 2001a, p. 92). A sua opção por falar em justiça aqui, “de forma mais abrangente”, não será um problema, contudo, uma vez que parece se referir a alguma versão de igualdade.

¹⁸ WILLIAMS, 2001a, p. 93.

¹⁹ WILLIAMS, 2001a, p. 94.

²⁰ WILLIAMS, 2001a, p. 95.

história cultural e por isso esses grupos interpretam o contorno de um dado valor de formas distintas, o que potencializa conflitos. Assim, o que conta como liberdade e justiça para um grupo pode ser distinto do que conta como liberdade e justiça para outro. Segundo, (ii) porque mesmo que o pluralismo social não fosse alto, os contornos desses conceitos ainda poderiam estar em conflito em termos dos interesses básicos que refletem. Isto é, a preocupação com a liberdade mediada historicamente pode ser tal que esteja em conflito com a preocupação com a justiça mediada historicamente²¹.

É ainda necessário investigar a *construção* que Williams faz dos valores políticos liberdade e igualdade. Os argumentos acima apresentados quanto à estrutura conceitual dos valores políticos, que seria capaz de “dar sentido” ao pluralismo, não se alongaram, dado o tempo restrito da palestra. Mais argumentos que corroboram a sua visão pluralista de valores, e que sustentariam o conflito inevitável entre liberdade e igualdade, terão de ser buscados, então, em textos próprios sobre esses valores políticos. É o que passaremos a ver a seguir.

3. IGUALDADE E LIBERDADE COMO VALORES POLÍTICOS SEGUNDO BERNARD WILLIAMS

Nessa seção, o objetivo central será compreender o que significa dizer que liberdade e igualdade são *valores políticos* na acepção de Williams. Para desenvolver este tema, retomarei artigos de Williams que tratam de liberdade e igualdade e procurarei ligar sua abordagem à estrutura desses conceitos apresentada acima.

A seção está dividida de um modo um tanto óbvio: primeiro, apresento a sua noção de liberdade como valor político; a seguir, desenvolvo a abordagem de Williams sobre a igualdade. Essas considerações se mostrarão importantes para a compreensão da seção seguinte, em que se investiga a ideia de “ressentimento” quanto a “perdas” desses valores, base da defesa de Williams de por que se deve entender tais valores pluralisticamente. Conforme deve ficar claro ao fim deste trecho, as “condições [históricas] atuais da modernidade”, para usar o termo de Williams, restringem o contexto de concepções de valores políticos que podem ser defendidas e os julgamentos normativos que

²¹ WILLIAMS, 2001a, p. 95-96.

podem ser feitos acerca de “perdas” de liberdade e igualdade²². Entre as admitidas, não há defesa de qual seja a correta por parte de Williams. Várias são as opções e, entre elas, há conflito.

3.1 Da liberdade *freedom* à liberdade *liberty*

Williams inicia o artigo *From freedom to liberty: the Construction of a Political Value*²³, publicado originalmente em 2001, afirmando que pretende *construir* uma concepção de liberdade, o que se distinguiria da mera tarefa de *definir* este valor. A ideia de liberdade, afirma, possui um “depósito histórico” que não pode ser abarcado por uma mera definição. Podemos construir uma estrutura básica da liberdade, mas alerta: o que esse valor se tornou, o que precisamos dele, está em função da história²⁴. Só entenderemos nossas relações com esse valor se entendermos o que ele faz para nós, atualmente, em nossa sociedade, sob as nossas instituições. Aproveitando o que aprendemos dessa *estrutura básica* acima, podemos dizer que Williams se preocupará primeiro em identificar a preocupação-matriz do conceito, para então elaborá-la historicamente.

Williams distingue em seu texto a liberdade *freedom* (F) da liberdade *liberty* (L). A liberdade (F) se refere à ideia de não ser impedido de fazer o que se quer fazer por alguma forma de coerção humanamente imposta²⁵. Esta é a versão mais elaborada da preocupação-matriz da liberdade – “não estar sob poder de outrem” –, apresentada na palestra e citada na seção anterior²⁶. A liberdade (L), por sua vez, é a liberdade *enquanto valor político*. Segundo afirma, os desacordos entre concepções de liberdade (L) são desacordos sobre elaborações de um *algo*: o item primitivo da liber-

²² Devo esta interpretação à relação que Colin Koopman desenha entre o pluralismo e o liberalismo no pensamento de Williams e à noção de “realism constraint” que encontrei na tese de Edward Hall. Ver KOOPMAN, 2011; HALL, 2013.

²³ WILLIAMS, 2005, pp. 75-96.

²⁴ WILLIAMS, 2005, p. 75-6.

²⁵ WILLIAMS, 2005, p. 79. Impossível não notar aqui que essa liberdade primitiva, que ainda não é um valor político segundo Williams, é bastante parecida com a liberdade tal como definida por Berlin. Fica marcada aqui, portanto, mais uma distinção entre o pensamento dos dois.

²⁶ Em *Conflicts of Liberty and Equality*, Williams faz essa ligação: “The most elementary model of not having freedom (losing it, having it restricted, etc.) seems to be *being in someone else’s power*. The most elementary form of this, again, is that of being in a situation in which someone else (call him ‘A’) has the intention that I should act in certain ways and forces me to do so ‘against my will’ – that is (in the simplest case), where I would want not to act like that if not forced”. (WILLIAMS, 2005, p. 117)

Para construir o valor político da liberdade, Williams parte da própria “liberdade primitiva” (*primitive freedom* – PF). A razão por que Williams começa com este algo não é arbitrária: a liberdade primitiva (PF) é um conceito “proto-político” envolvido no fenômeno humano que aponta em direção à política.

dade, a liberdade (F) enquanto *freedom*, que, em si mesma, não é valor de nenhum tipo²⁷.

Para construir o valor político da liberdade, Williams parte da própria “liberdade primitiva” (*primitive freedom* – PF). A razão por que Williams começa com este *algo* não é arbitrária: a liberdade primitiva (PF) é um conceito “proto-político” envolvido no fenômeno humano que aponta em direção à política²⁸. Para explicar o que quer dizer com isso, é preciso imaginar um cenário hobbesiano: quando todos agem segundo suas vontades, encontram obstáculos nas atividades também intencionais de outros. Isto gera conflitos e disputas, além de certo ressentimento (*resentment*) em razão das restrições recíprocas. Para que o ressentimento decorrente do constrangimento de outrem não gere mais conflito, uma *autoridade* que determine quais atividades terão prioridades sobre as outras será necessária²⁹. A liberdade primitiva é, nesse sentido, *proto-política*, porque, ao mesmo tempo em que é anterior a uma autoridade política, é parte do que impõe sua necessidade.

A liberdade primitiva (PF) ainda não é um valor de nenhum tipo, nem mesmo *político*, como afirmado. A noção de valor político, segundo Williams, supõe que haja um ponto de vista imparcial para determinar a prioridade de diferentes desejos de agentes, necessária para resolver a situação de caos, conflito e insegurança. Isto é, o ponto de vista de uma autoridade com o poder para impor³⁰. A resolução de questões acerca do quanto da liberdade (F) deve ser protegida, de até que ponto se tem direito a que o seja e quanto disso é bom requer um grau de imparcialidade que não está contida na ideia de liberdade primitiva (PF) individual³¹. Esta imparcialidade só advém da autoridade.

²⁷ WILLIAMS, 2005, p. 76.

²⁸ WILLIAMS, 2005, p. 82.

²⁹ WILLIAMS, 2005, p. 82.

³⁰ WILLIAMS, 2005, p. 94.

³¹ WILLIAMS, 2005, p. 84. Um apelo de liberdade (*claim in liberty*) que acuse a restrição da liberdade primitiva (PF) pela mera existência de uma forma de estado não deve ser levada a sério: não é possível admitir que a sujeição ao estado, ela mesma, é uma limitação da liberdade primitiva (PF), quando a quantidade de liberdade sem o estado é completamente indeterminada e, de qualquer jeito, bem pequena (WILLIAMS, 2005, p. 85). Aproveitando a distinção conceitual que faz entre *freedom* e *liberty*, Williams ainda argumenta: “since liberty is freedom as a *political* value, no complaint is a complaint in liberty if it would apply to any political system or any state whatsoever, so the existence of the state is not itself an offense against or limitation on liberty (though some particular forms of the state may of course readily be so). WILLIAMS, 2005, p. 85. Uma vez que não é essencial para a condução do trabalho a análise de argumentos anarquistas, faço apenas menção a estas considerações aqui.

A autoridade é a resposta ao que Williams chama de “primeira questão política”, isto é, a questão de se assegurar a ordem, a proteção e a segurança das pessoas e condições de cooperação entre elas³², pondo fim ao caos dos conflitos entre vontades individuais. Quando uma autoridade é investida e passa a executar comandos, ela mesma, contudo, constringerá a liberdade primitiva (PF). Para que esse elemento de *poder* introduzido seja uma efetiva solução àquela primeira questão, e não só mais um problema que gere disputa e conflito (insegurança e caos), será dele demandada *legitimidade*³³.

É uma condição básica para que o poder constituído seja aceito como legítimo que ele coloque ordem ao caos³⁴. Mas a demanda por legitimidade não se satisfaz apenas por este aspecto: ela é também condicionada historicamente ao lugar e ao tempo³⁵. Williams fala neste trecho que é necessária uma “crônica de legitimidade” que *faça sentido* não só em termos de dar solução à primeira questão política, mas também a “condições extras” que variam conforme a história. Se a crônica de legitimidade *faz sentido* é uma questão permanente: nunca se para de perguntar se o poder estatal é legítimo³⁶.

Fazer sentido, diz Williams, é uma categoria de compreensão histórica e hermenêutica. É um conceito avaliativo, não simplesmente factual ou descritivo³⁷. Quando aplicado para comunidades políticas do passado, avaliamos se a crônica de legitimidade então contada fazia sentido aos que se sujeitavam a ela de um ponto de vista externo e não normativo. Quando aplicado à nossa própria comunidade, quando dela somos participantes e nos perguntamos se a crônica de legitimidade contada e a “estrutura de poder” fazem sentido, essa noção se torna normativa, diz Williams, porque diz respeito à própria forma como nós nos comportaremos frente à autoridade³⁸.

Nas “condições atuais da modernidade”, não é qualquer crônica da legitimidade que faz sentido para nós. As “condições extras” para aceitarmos um Estado como legítimo são mais elevadas ou ao me-

³² WILLIAMS, 2005, p. 3.

³³ WILLIAMS, 2005, p. 83.

³⁴ WILLIAMS, 2005, p. 4-10.

³⁵ WILLIAMS, 2005, p. 8.

³⁶ WILLIAMS, 2005, p. 3.

³⁷ WILLIAMS, 2005, p. 11.

³⁸ WILLIAMS, 2005, p. 11.

nos mais elaboradas. Uma justificativa religiosa para sustentar uma sociedade hierárquica dificilmente seria aceita em muitos lugares, simplesmente porque seria considerada falsa³⁹. Modernamente, defende Williams, a única resposta à demanda por legitimidade que *faz sentido* para nós é o liberalismo⁴⁰. É isso o que o levou à seguinte formulação: “condição de legitimidade + modernidade = liberalismo”⁴¹.

Esse liberalismo que *faz sentido* para nós normativamente, em nosso tempo e lugar históricos, reflete naquilo que devemos considerar limitações da liberdade (L) como valor político. As proibições de matar, roubar e outras necessárias à convivência sem caos, como se poderia supor, não contam como limitações da liberdade (L), pois é exatamente contra esses tipos de restrições que o Estado se mostra necessário. Sob as “condições da modernidade”, mais tipos de restrição humana à possibilidade de se fazer o que se quer fazer não contarão como limitadoras da liberdade. Na modernidade, competições entre pessoas nas quais o ganho de uma resulta na completa perda da outra (*zero-sum game*) e, em certos casos, subprodutos de atividades de alguém que limitem ações de outros, também não serão considerados restrições da liberdade (L), uma vez que são situações já integradas ao nosso sistema social liberal. Um arranjo institucional que estruturalmente prejudica alguém, por outro lado, gerará apelos de liberdade (L) inteligíveis sob o liberalismo⁴².

Voltaremos a falar do que conta como violação da liberdade para Williams quando falarmos de ressentimento (seção 4). O que importa aqui é entender o que significa dizer que a liberdade é valor político para Williams. O autor apresentou uma concepção de liberdade primitiva (PF), a partir da qual pretendia construir sua concepção de liberdade (L) enquanto valor político. À situação primitiva, introduziu o elemento político, a autoridade, o Estado, de onde surgiu a demanda por legitimidade. Esta demanda não pode ser atendida sem se considerar as “condições históricas”, uma vez que elas aferirão aquilo que *faz sentido* oferecer como resposta à questão da legitimidade e que

³⁹ WILLIAMS, 2005, p. 95.

⁴⁰ WILLIAMS, 2005, p. 10.

⁴¹ WILLIAMS, 2005, p. 9.

⁴² WILLIAMS, 2005, p. 91. Esta ideia de inteligibilidade de apelos de valores será retomada posteriormente na seção 4, quando falarmos de ressentimento. Por ora, o foco é compreender o valor político da liberdade para Williams.

A ideia de liberdade (L) se conecta, segundo Williams, com uma verdade universal: a de que em todo lugar a legitimidade requer mais do que mera coerção.

poderá ser aceita. Para os participantes sujeitos à estrutura de poder, aquilo que *faz sentido* é uma questão normativa.

A ideia de liberdade (L) se conecta, segundo Williams, com uma verdade universal: a de que em todo lugar a legitimidade requer mais do que mera coerção⁴³. As restrições e constrangimentos à liberdade aceitáveis estão intimamente conectados com a crônica da legitimidade, que deverá justificar desde a restrição inicial caracterizada pela sujeição ao poder do Estado, até as liberdades “priorizadas” nas relações entre os indivíduos. Limitações que por demais extrapolam o que *faz sentido* nas condições históricas afetam a própria legitimidade do Estado. A liberdade, assim, não é mero *item primitivo* que gera a necessidade de uma autoridade que solucione disputas. Ela está intimamente ligada à demanda incessante de legitimidade do poder instituído. É justamente isso, aliás, que constitui o seu valor político e que explica, segundo Williams, por que a liberdade tem esse valor especial para nós⁴⁴.

3.2 Igualdade

Não encontramos na obra de Williams a mesma *construção* do valor político da igualdade, tal como a elaborada e explorada por Williams sobre a liberdade. Isso não significa de modo algum, entretanto, que ele não a considerasse um valor político. Além de ser mencionada inúmeras vezes como exemplo de um⁴⁵, a igualdade foi objeto de famoso ensaio de Williams, *The Idea of Equality*⁴⁶, publicado originalmente em 1962, e que teve bastante impacto em teóricos de filosofia política, entre eles, manifestadamente, Dworkin⁴⁷. As ideias de *estrutura básica conceitual*, *preocupação-matriz* e *elaboração histórica* não são encontradas neste texto. Pretendo oferecer uma abordagem aqui, contudo, que supra essa “falta”, a partir de alguns breves apontamentos feitos por Williams no ensaio *Freer than*

⁴³ WILLIAMS, 2005, p. 95-6.

⁴⁴ WILLIAMS, 2005, p. 95.

⁴⁵ WILLIAMS, 1981, p. 75; WILLIAMS, 2014, p. 332; WILLIAMS, 2005, pp. 84, 115.

⁴⁶ WILLIAMS, 2005, pp. 97-114.

⁴⁷ A influência do texto *The Idea of Equality* de Williams sob a concepção de igualdade de Dworkin como igualdade de recursos merece um trabalho próprio. Na obra de Stephen Guest sobre o pensamento de Dworkin, ele também reconhece a influência: GUEST, 2010, pp. 13, 215-8, 260-1.

*others*⁴⁸, de 1993, uma resenha do livro *Inequality Examined*, de Amartya Sen.

Nessa resenha, Williams afirma que todos os estados modernos, e a filosofia política contemporânea, acreditam em igualdade *de algum tipo*⁴⁹. Todos professam alguma concepção de igualdade. A razão disso parece ser que, no mundo moderno, o qual “largamente rejeitou as fontes de autoridades místicas e tradicionais, apenas alguma concepção de igual consideração por cada cidadão pode formar a base de uma lealdade informada e não-forçada ao Estado”⁵⁰. Esta afirmação já nos lembra o que foi visto acima: nas “condições atuais da modernidade”, a crônica da legitimidade do Estado não se satisfaz por explicar o mero poder, havendo “condições extras” a serem satisfeitas. Para a liberdade, isso implica admitir, por exemplo, que o Estado atual que não garante qualquer liberdade de expressão estaria fortemente comprometido em termos de legitimidade. Em termos de igualdade, o trecho deixa transparecer, apenas um compromisso com a “igual consideração por cada cidadão” é capaz de satisfazer a demanda de legitimidade.

A igualdade, portanto, está, como a liberdade, ligada à própria questão de legitimidade do Estado atualmente⁵¹. Existe a necessidade de se encontrar uma concepção prática de igualdade que dê às pessoas a sensação genuína de que elas recebem igual consideração da sociedade e por isso têm uma chance nela. Só isso pode ser capaz de dar às pessoas uma razão pela qual elas devam obedecer e cooperar⁵². Williams quer assim ressaltar que a simples asserção teórica de um Estado de igualdade – como a de igualdade perante a lei⁵³ ou de que “todos têm o direito de se tornarem milionários”⁵⁴ – é insuficiente para legitimar o poder do Estado neste aspecto. A crônica de legitimidade, pode-se dizer, deixa de *fazer sentido* àqueles que se sujeitam ao poder do Estado se não possuem iguais chances sob ele.

⁴⁸ WILLIAMS, 2014, pp. 332-338.

⁴⁹ WILLIAMS, 2014, p. 332.

⁵⁰ WILLIAMS, 2014, p. 332, tradução minha.

⁵¹ Nem sempre foi assim, o que Williams faz questão de ressaltar. Outras crônicas de legitimidade foram contadas no passado, que “fizeram sentido” aos seus sujeitos, e que comportavam várias formas de desigualdade e de estruturas hierárquicas. Cf. WILLIAMS, 2005, p. 95.

⁵² WILLIAMS, 2014, p. 333.

⁵³ WILLIAMS, 2005, p. 107.

⁵⁴ WILLIAMS, 2014, p. 333.

A igualdade de respeito invoca um esforço de ver o mundo como cada pessoa, individualmente, o vê, a vida que ela vive como essa pessoa a concebe – o “ponto de vista humano” –, e não simplesmente a partir dos títulos profissionais que carrega ou de suas contribuições e fracassos na sociedade [...]

A igualdade, assim, precisa de uma “aspiração”, não de mera afirmação teórica. Precisa ser ideal político “aceitável” a se perseguir.

As condições (históricas) da modernidade, como adiantamos no caso da liberdade, também afetam aquilo que é considerado uma “violação” da igualdade. Williams indicou em linhas gerais aquilo que não poderia ser considerado uma limitação da liberdade (L) na modernidade, deixando de oferecer uma concepção positiva do contorno da liberdade (L) como valor político que prefere. Limitou-se a *construir* a estrutura desse valor. Com relação à igualdade, por outro lado, acredito poder dizer que Williams defendeu um ideal normativo próprio de igualdade cabível às condições da modernidade. Em seu *The Idea of Equality*, de 1962, ele defendeu as noções de igualdade de respeito e igualdade de oportunidades. Essas são, a meu ver, concepções do valor político da igualdade que *faz sentido* defender e exigir nas condições da modernidade.

A igualdade de respeito invoca um esforço de ver o mundo como cada pessoa, individualmente, o vê, a vida que ela vive como essa pessoa a concebe – o “ponto de vista humano” –, e não simplesmente a partir dos títulos profissionais que carrega ou de suas contribuições e fracassos na sociedade – o “ponto de vista técnico”, sem ignorar o fato de que a visão das pessoas sobre si pode estar contaminada por explorações e depravações a que estão submetidas no arranjo social em que vivem⁵⁵. Esse ideal de igualdade, se adotado, repercutiria politicamente, sugere Williams: se o ponto de vista humano convida as pessoas a refletirem sobre si mesmas e sobre os próximos a despeito de seus títulos (produtos de um arranjo social), uma sociedade hierárquica, em que não há igualdade política, não se sustentaria, porque as pessoas tomam consciência de que seus papéis nessa sociedade são fruto do arranjo social a que estão submetidas e não de uma necessidade inevitável e pré-ordenada⁵⁶. Uma comunidade que pretenda organizar o poder por títulos e posições hierárquicas seria difícil de se sustentar nas “condições atuais da modernidade”, portanto.

⁵⁵ WILLIAMS, 2005, p. 102-3. Do ponto de vista técnico, as pessoas são consideradas segundo seus papéis sociais (encanador, executivo, inventor) e realizações (bem-sucedido, fracassado); o ponto de vista humano, por outro lado, considera a pessoa *como alguém que* tenha algum título desejosamente ou não, com orgulho ou não, por falta de opção ou não, etc.

⁵⁶ WILLIAMS, 2005, p. 105.

Paralelamente, o ideal de igualdade de oportunidades exige que as pessoas possuam iguais chances na sociedade. Esta igualdade consiste, em relação àquilo que Williams chama de distribuição de *méritos*, por exemplo, na noção de que um bem limitado deve ser de fato alocado com bases que não excluam *a priori* nenhuma parte daqueles que o desejam⁵⁷. Uma exclusão *a priori* aconteceria quando razões inapropriadas ou irracionais para a distribuição do bem em questão fossem oferecidas (distribuição do bem “educação técnica juvenil” não por habilidade, mas por riqueza) e quando as bases para a distribuição sejam tais que pessoas de nem todos os segmentos da sociedade tenham a chance de satisfazê-las⁵⁸. Assim, se o critério de seleção para o estudo em escola técnica é a habilidade, mas existe uma ligação causal verificável entre ser pobre e não ter habilidade, por exemplo, existe uma exclusão *a priori* e a igualdade de oportunidades não existe. Essa igualdade exigirá, sendo assim, que chances desiguais sejam removidas por reformas sociais, quando o puderem ser⁵⁹. Nas condições da modernidade, faz sentido exigir que a igualdade de oportunidades, nesses termos, não seja negligenciada por um Estado que se pretenda legítimo.

4. RESSENTIMENTO + LIBERALISMO = CONFLITOS ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE

Nos dois tópicos anteriores, vimos Williams associando as ideias de igualdade e liberdade como valores políticos a questões de legitimidade do poder do Estado. Uma ideia importante que surgiu quando apresentada a liberdade como valor político foi a de que “condição de legitimidade + modernidade = liberalismo”. Vimos também que a história – no nosso caso, a modernidade – afeta aquilo que Williams admite como uma violação da liberdade e da igualdade enquanto valores políticos. Quando conectamos essas duas ideias apresentadas, o que pode ser concluído⁶⁰ é que Williams admitirá como diferentes concepções possíveis dos valores políticos de liberdade e igualdade todas aquelas que *fizerem sentido normativamente* para

⁵⁷ WILLIAMS, 2005, p. 109.

⁵⁸ WILLIAMS, 2005, p. 110.

⁵⁹ WILLIAMS, 2005, p. 111.

⁶⁰ A interpretação de seu pensamento que faço nessa seção para a sua visão de que há conflitos entre valores políticos foi influenciada pela leitura de KOOPMAN, 2011 e HALL, 2013.

O ressentimento com relação à liberdade é uma reação que uma pessoa tem quando suas atividades são limitadas pelas atividades intencionais de outras pessoas.

nós no contexto histórico do liberalismo. Haverá inevitável conflito entre essas concepções. É isso o que pretendo abordar nessa seção.

Central aqui é o uso que Williams faz da noção de ressentimento (*resentment*). Ele se refere a ela, de modo geral, para indicar o sentimento de *perda* de algo. O ressentimento com relação à liberdade é uma reação que uma pessoa tem quando suas atividades são limitadas pelas atividades intencionais de outras pessoas⁶¹. Esse sentimento de perda pode se desencadear em conflitos e disputas se não há uma autoridade que determine quais atividades tem prioridade sobre as outras. Esta é a razão, aliás, pela qual a autoridade é necessária, como vimos. A coerção que esse poder exerce, por sua vez, também gera algum ressentimento, o que desperta as questões relacionadas à demanda por legitimidade⁶².

O ressentimento, o sentimento de perda, de desejo frustrado, é um indício empírico, segundo Williams, de que uma ação realizada teve um *custo na liberdade de alguém*⁶³. Esse custo poderá gerar um apelo de liberdade (*claim in liberty – CiL*), isto é, uma reclamação (*complaint*) sobre a restrição em sua liberdade⁶⁴. Não é, contudo, qualquer ressentimento que conta como *custo* na liberdade de alguém, e, por consequência, que gera um apelo de liberdade (CiL). Apelos de liberdade que tomam por base a liberdade primitiva (PF) – como aquele em razão de ser proibido de furtar coisa alheia ou de matar

⁶¹ WILLIAMS, 2005, p. 82. Williams rejeita que um obstáculo *natural* possa causar essa reação, apesar de estendê-la a condutas omissivas: “In an appropriate context, resentment can be directed to inaction, to a refusal to remove some obstacle if it can be claimed that it is the other party’s business to remove it. But it cannot extend to what are recognized as blankly the obstacles of nature”. (WILLIAMS, 2005, p. 84)

⁶² WILLIAMS, 2005, p. 83.

⁶³ WILLIAMS, 2005, p. 89, 123. Williams afirma que o “reasonable resentment” é “a helpful reminder or indicator of what values are involved” (2005, p. 123). Em outro trecho, afirma: “It is not a necessary condition of there being a cost in someone’s liberty or a restriction of it that he has such experiences of resentment, frustration, or whatever”. Para explicar isso, fala do chamado “princípio da teoria crítica”. O exemplo que ele dá para explicar é o da situação imaginária de escravos “felizes”: são subjugados por um regime, não “desejam” o que pessoas fora de sua situação desejam (como se casar, viajar, parar de trabalhar), nem tem as aspirações políticas históricas que outras pessoas fora de sua situação têm (como a de representação política) e, por isso, não sentem frustração ou ressentimento. Isso significa que eles não perdem em nada de liberdade? Não. “In both respects, the state of their desires is identifiably a product of that regime, a regime, moreover, which would not be responsive even if they had the desires in question. In those circumstances, the absence of the desires does not refute the complaint in liberty, once it is made; if anything, it gives it extra force. It is the Critical Theory principle that explains, I think, why a complaint in liberty is not turned away in such a situation, and hence why the presence of frustrated desire is not a necessary condition of a cost in liberty”. (WILLIAMS, 2005, p. 89)

⁶⁴ WILLIAMS, 2005, p. 91-92.

– são ininteligíveis, uma vez que são incompatíveis com os próprios motivos que causam a necessidade do *político*, do Estado, isto é, os conflitos em razão da insegurança e do caos. Outras alegações de limitação que sejam gerados por atividades centrais do sistema social moderno também não o seriam⁶⁵. Os apelos de perda de liberdade, diz Williams, precisam ser “socialmente apresentáveis” para contarem como tais⁶⁶. O ressentimento, por sua vez, deve ser um “ressentimento *razoável*” (*reasonable resentment*)⁶⁷. O custo na liberdade só poderá ser reclamado “dentro dos limites implícitos das condições da modernidade”⁶⁸.

O ressentimento não existe somente para os casos de restrição de liberdade. Ele também pode ocorrer com relação à igualdade. Também ressentido aquele que “sente que seus apelos de igualdade estão sendo inapropriadamente negligenciados”⁶⁹. Infelizmente, Williams não desenvolve esta ideia em seus trabalhos. Se tomarmos o que vimos na seção anterior sobre igualdade, e as ideias acima sobre apelos de liberdade, contudo, é possível dizer que Williams tinha em mente demandas por igualdade também sob as “condições da modernidade”. Ele não falaria, neste caso, em *custo* de igualdade, noção que cabia para a liberdade, mas, como o trecho citado deixa transparecer, em *negligência*. Assim, seria possível dizer que se um Estado não age de modo a garantir que homens e mulheres, igualmente, tenham acesso ao ensino, ele está negligenciando inapropriadamente um apelo de igualdade. Se não faz isso, deixa de tratar as pessoas tanto com igual respeito, como de oferecer-lhes iguais chances. É *socialmente apresentável* nos limites da *modernidade* reclamar tal negligência. Ressente-se *razoavelmente*.

⁶⁵ Williams não exemplifica tais situações. Apenas sugere que limitações na liberdade (F) geradas por atividades realizadas em concorrência, por exemplo, não poderiam contar como violações da liberdade (L). Ver WILLIAMS, 2005, p. 91.

⁶⁶ “A certain claim of loss in liberty is (minimally) *socially presentable*, if it can be urged consistently with accepting a legitimate political order for the general regulation of the society.” (WILLIAMS, 2005, p. 120)

⁶⁷ WILLIAMS, 2005, p. 123. É claro que o ressentimento deve ser também “factualmente correto”, ou seja, deve existir realmente uma atividade limitadora e uma frustração (WILLIAMS, 2005, p. 91). O apelo de liberdade também precisa ser “responsável”, isto é, sincero – a pessoa que o faz está convencida de que a ordem política é legítima, mas ainda permanece convencida do seu apelo (WILLIAMS, 2005, p. 122).

⁶⁸ WILLIAMS, 2005, p. 91.

⁶⁹ “Someone may be resentful who feels that his claims in equality are improperly being neglected”. (WILLIAMS, 2005, p. 123-4).

Já é possível perceber que Williams admite que se acuse a “perda” de igualdade e liberdade apenas segundo aquilo que *fizer sentido* alegar-se nas condições da modernidade. Aquilo que não é socialmente apresentável na sociedade moderna, que não for um ressentimento razoável não poderá gerar um apelo de perda. O apelo deve estar fundado, assim concluo, em uma concepção de liberdade e igualdade enquanto *valores políticos*. Williams admitirá, entretanto, não só *uma* concepção de liberdade e igualdade enquanto valores políticos, mas *todas* aquelas que *fizerem sentido normativamente* para os sujeitos no contexto histórico atual do liberalismo (enquanto crônica de legitimidade moderna). Modernamente, por exemplo, são apelos de igualdade “socialmente apresentáveis” e “razoáveis” exigir ação social na forma de cotas raciais no acesso à universidade ou programas por redistribuição de renda, por exemplo. Estes são apelos *liberais* de igualdade inteligíveis. São fundados em uma concepção de igualdade como valor político que *faz sentido* no liberalismo.

O que me permite tirar tais conclusões são considerações que Williams faz em *Conflicts of Liberty and Equality*. O autor sugere que o *ressentimento razoável* demarque aquilo que é considerado “violação” de liberdade (e da igualdade), para que assim se *leve os oponentes políticos a sério*. Vejamos o que afirma, com o risco de, ao menos inicialmente, soar repetitivo.

Neste artigo, Williams retoma a ideia de que o modelo mais elementar de não ter liberdade (F), como na situação primitiva, é a situação em que se está sob o poder de alguém. Para melhor *estender* essa situação, e chegarmos a uma consideração de restrição da liberdade que leve em conta não a liberdade primitiva, mas a liberdade (L) *como valor político*, são postas algumas questões. A primeira questão que surge diz respeito à *atividade* do agente constrangedor, cuja resposta dependerá de um “suplemento normativo” que poderá informar que tipo de atividade do agente contará efetivamente como limitação da liberdade. Também se coloca uma questão normativa sobre o próprio *agente constrangedor*: que tipo de agente pode ser considerado limitador da liberdade? Don Corleone, um rei, o governo, o direito? A resposta a essa questão dada por mais um suplemento normativo também variará aquilo que será considerado violação da liberdade. Por fim, o *meio* pelo qual

Sendo o ressentimento razoável o custo que é socialmente apresentável sentir “nos limites das condições da modernidade”, o “suplemento normativo” de Williams para se falar em violação da liberdade (L) como valor político é, no final das contas, aquilo que é possível exigir e reclamar em uma comunidade liberal.

se força o sujeito a agir desperta igualmente a questão do que conta como restrição da liberdade, mais uma vez exigindo um suplemento normativo⁷⁰.

Esses suplementos, segundo Williams, nada mais são que “o que quer que seja pensado apropriado adicionar a quaisquer que sejam as assunções normativas mínimas para a identificação de uma limitação à liberdade (F) na situação primitiva”⁷¹. A questão que importa para Williams, tendo explicado isso, será então a de como os suplementos normativos devem configurar-se para produzir, a partir do conceito de liberdade (F) ilustrado na situação primitiva, um conceito que expresse a liberdade (L) como valor político⁷². Williams sugere ser razoável conectar a explicação da liberdade (L), e do que conta como violação a ela, com aquilo que as pessoas podem razoavelmente ressentir (*reasonably resent*). Assim, o suplemento normativo que ele acredita dever ser adicionado à liberdade (F) nos termos da situação primitiva para que uma noção mais complexa de liberdade seja construída é, ao menos em termos da *atividade*, a de que a reclamação pela perda de liberdade signifique que efetivamente há uma perda de liberdade (L) como valor político⁷³. Sendo o ressentimento *razoável* o custo que é socialmente apresentável sentir “nos limites das condições da modernidade”, o “suplemento normativo” de Williams para se falar em violação da liberdade (L) como valor político é, no final das contas, aquilo que é possível exigir e reclamar em uma comunidade *liberal*⁷⁴.

O ressentimento pela mera existência do Estado⁷⁵ e pela proibição a

⁷⁰ WILLIAMS, 2005, pp. 118-9.

⁷¹ “Take ‘supplement’ to mean whatever it is thought appropriate to add to whatever are the minimal normative assumptions appropriate to the identification of a limitation of freedom in the PS [primitive situation]”. (WILLIAMS, 2005, p. 120)

⁷² WILLIAMS, 2005, p. 120.

⁷³ “The suggestion I want to make is essentially that we should understand the normative supplement in area (1) [activity] in such a way that a responsible claim to a loss of liberty means that there is a loss of liberty”. (WILLIAMS, 2005, p. 122)

⁷⁴ Com isso pretendo me referir a comunidades que pretendam se legitimar por alguma versão do liberalismo. Após apresentar a fórmula “condição de legitimidade + modernidade = liberalismo”, Williams afirma que “the ambiguities of the last term [liberalism] serve to indicate a range of options which make political sense in the modern world: they are all compatible with the *Rechtstaat*, and they vary depending on how much emphasis is put on welfare rights and the like”. (WILLIAMS, 2005, p. 9)

⁷⁵ WILLIAMS, 2005, p. 120.

atos como furto e homicídio⁷⁶ que geram caos coletivo não se fundamentam em nenhuma concepção de liberdade que possa normativamente fazer sentido em um Estado liberal. A reclamação em razão de restrição por uma medida como a implantação de programas redistributivos, por outro lado, conta, nas condições do liberalismo, como perda ou restrição. Nesses casos, acredita Williams, o sujeito tem motivos razoáveis para *ressentir* a perda de liberdade. Ele pode, inclusive, até aceitar a necessidade da implantação da medida, concordar com ela por outras razões, mas ainda terá o que ressentir pela perda⁷⁷.

Admitindo que sempre que alguém reclame de forma responsável (com sinceridade e convicção), socialmente apresentável e razoável nas condições atuais da modernidade, que sofreu uma perda de liberdade, isto realmente signifique que houve violação da liberdade (L), Williams admite como concepções de valores políticos não só uma, mas várias que “façam sentido” normativo sob o contexto do liberalismo. Ao fazer isso, ele acredita que estará *levando a oposição política a sério*⁷⁸. Apenas reconhecendo que o ressentimento sofrido por algumas pessoas pela perda de liberdade é um indicador de que ela realmente foi violada é que aprenderemos a viver com opiniões políticas diversas, a ouvi-las, e a permitir a persuasão⁷⁹. É dessa forma também que se é capaz de explicar seriamente as divergências políticas e, assim, a contínua existência de conflitos políticos⁸⁰.

Nós podemos estender essa compreensão para a igualdade. As *negligências* a apelos de igualdade, quando sinceros e socialmente apresentáveis nas “condições da modernidade”, devem ser conhecidos como violações do valor de igualdade. A negligência baseada no ressentimento razoável será o suplemento normativo da ideia mais simples de igualdade que permitirá dizer quando ela é violada. Na concepção de Williams, é possível dizer que há negligência quando o Estado falha em tratar as pessoas com igual respeito, a despeito de suas posições na sociedade, e em lhes garantir iguais

⁷⁶ WILLIAMS, 2005, p. 120.

⁷⁷ WILLIAMS, 2005, p. 123.

⁷⁸ WILLIAMS, 2005, p. 85.

⁷⁹ WILLIAMS, 2005, p. 92-3.

⁸⁰ WILLIAMS, 2005, p. 126.

chances de sucesso na sociedade. Outras pessoas terão visões distintas do que é a negligência em termos de igualdade, e se inteligível “nas condições da modernidade”, deverão ser igualmente recebidas como “violações” por aqueles que detém opiniões políticas diversas. Mais uma vez aqui, admite várias concepções de valores políticos, desde que façam sentido normativo no contexto do liberalismo.

Dizer que qualquer um com uma queixa de negligência ou que é frustrado pela ação de outros pode apropriadamente reclamar um descuido em termos de igualdade ou uma restrição em sua liberdade não é amplo demais? Williams diz que, se “apropriadamente” significa que é semanticamente, conceitualmente, psicologicamente, inteligível que essa pessoa pode reclamar, é amplo demais. Mas se significa que é necessariamente útil, proveitoso ser levado a sério como contribuição no debate político e não como uma perda de tempo de todos, então não é certo dizer que é amplo demais⁸¹. As considerações que as pessoas fazem em nome da liberdade e igualdade são considerações *políticas*, e para compreendê-las como ideias que expressam valores *políticos*, é esse o entendimento a ser dado sobre quando há violação.

Diante disso, não é difícil conceber por que Williams defende que existem conflitos entre liberdade e igualdade. Se concepções de liberdade e igualdade como valores políticos levam em conta o ressentimento, uma medida redistributiva implementada para a realização da igualdade que imponha impostos mais altos para as classes mais ricas da sociedade, que assim “perdem” a liberdade sobre essa parte de sua riqueza, seria facilmente considerada um caso em que houve *custo* à liberdade de muitos. Essa seria uma reclamação razoável dentro do que faz sentido normativo a alguém alegar no liberalismo. Não seria, portanto, “excluída” pelas condições da modernidade em relação àquilo que é considerado *perda*. Para levar aqueles que se opuseram a uma tal medida a sério, por sustentarem contrárias

⁸¹ “A construction of liberty on these lines might be thought to spread the idea of a cost in liberty too wide. It means that, within certain limits, anyone with grievance or who is frustrated by others’ actions can appropriately complain about restrictions on his liberty. If “appropriately” means that it is semantically, conceptually, indeed psychologically, intelligible that he should do so, that is right. If it means that it is necessarily useful, helpful, to be taken seriously as a contribution to political debate, and not a waste of everyone’s time, it is not right. The point is that these latter considerations are in the broadest sense political considerations, and that is the point of the construction.” (WILLIAMS, 2005, p. 91-2)

[...] as concepções dos conceitos de liberdade e igualdade mais atraentes são capazes de nos levar à conclusão de que liberdade e igualdade não só são coerentes entre si, como estão imbricados ou integrados.

opiniões a tal medida, é necessário *politicamente* reconhecer-se a violação. Como há incompatibilidade normativa entre liberdade e igualdade como valores políticos *liberais* dentre as várias opções de “ressentimento razoável”, o conflito é inevitável. Ressentimento + liberalismo = conflito de valores.

5. CRÍTICA A DWORKIN E POSSÍVEIS RÉPLICAS

Ronald Dworkin tornou-se conhecido por contestar a inevitabilidade do conflito trágico entre igualdade e liberdade, argumentando que isso depende do que nós queremos dizer com igualdade e liberdade, de como nós concebemos esses valores⁸².

Subjacente à visão de Dworkin estão duas teses fundamentais de sua obra: sua teoria da interpretação e a tese da unidade de valor. Para ele, na argumentação político-moral, conceitos de valores como liberdade e igualdade operam como *conceitos interpretativos*⁸³: estamos de acordo com o fato de que denominam virtudes e compartilhamos exemplos paradigmáticos de violação de liberdade ou igualdade, mas discutimos com frequência sobre a formulação mais precisa desses conceitos e o que demandam em casos concretos⁸⁴. Apesar das disputas interpretativas e das aparentes contradições, por se assentarem em nossas convicções políticas mais profundas, é plausível que esses valores sejam interdependentes e se reforcem mutuamente.

Atento a essa possibilidade e recusando-se a dar de barato o pluralismo e o conflito de valores, Dworkin explora as concepções que melhor articulariam esses valores *como valores*, reconstruídas criticamente a partir de nossas convicções, crenças e práticas que envolvem esses conceitos. Sua conclusão é de que as concepções dos conceitos de liberdade e igualdade mais atraentes são capazes de nos levar à conclusão de que liberdade e igualdade não só são coerentes entre si, como estão imbricados ou integrados⁸⁵. Entre a igualdade de recursos e a liberdade como direitos a certas liberdades, concepções que defende em sua obra, não há conflito.

⁸² DWORKIN, 2000; DWORKIN, 2001a, p. 83; DWORKIN, 2001b; DWORKIN, 2011.

⁸³ Ver a elaboração dessa noção em DWORKIN, 2006b, pp. 1-35; DWORKIN, 2011, pp. 157-190.

⁸⁴ DWORKIN, 2001b, p. 254-5.

⁸⁵ Ver, por exemplo, DWORKIN, 2000, pp. 120-183; DWORKIN, 2001b.

Williams criticou Ronald Dworkin em diversos aspectos de sua visão sobre a compatibilidade entre liberdade e igualdade e a unidade de valor. Dworkin (i) não dá a importância devida à história na compreensão dos conceitos de valores, como liberdade e igualdade; (ii) ignora a experiência do *ressentimento* na política; e (iii) supõe um padrão de interpretação desses valores típico do direito constitucional, que seria, entretanto, inadequado à política⁸⁶. Neste trabalho, por limitações de escopo, limito-me a explorar a segunda de suas críticas, mais próxima da sugestão de Williams de que o reconhecimento do pluralismo de valores é em si importante politicamente.

Em *Conflicts of Liberty and Equality*⁸⁷, Williams dirá, utilizando a sua noção de *suplemento normativo* vista acima, que Dworkin considera que o suplemento normativo a ser adicionado ao que se compreende como violação da liberdade primitiva (PF) para que se possa falar em violação da liberdade (L) como valor político, é o de que o apelo de violação de liberdade (L) seja *correto*. Assim, se o suplemento normativo de Williams era o de que há violação, perda de liberdade, e apelo socialmente apresentável desta perda quando há “ressentimento razoável” nas condições da modernidade, o que admitia várias opções de concepções em conflito, Dworkin exigiria, para falar em violação, não apenas que uma pessoa alegue sincera e refletidamente que sofreu uma perda de liberdade, mas que ela esteja *correta* quanto a isto⁸⁸. Este é um suplemento muito mais forte.

Eu tomo o argumento [*point*] de Dworkin ser o seguinte: enquanto em casos que envolvem liberdade [*liberty*] e justiça pode haver aparente conflito entre liberdade [*liberty*] e justiça e espaço para lamento, liberdade [*liberty*] e justiça não podem realmente estar em conflito se são corretamente compreendidas: e o que isso significa é que se o aparente conflito é corretamente resolvido, ninguém terá sido injustiçado [*wronged*]. Isso é o que cria a vanguarda [*cutting edge*] de sua oposição contra o pluralismo: a insistência de que se entendemos as definições de liberdade [*liberty*] e igualdade corretamente, então mesmo que possa haver conflito aparente e sentimento de perda, ninguém terá sido injustiçado [*wronged*]⁸⁹.

⁸⁶ Ver WILLIAMS, 2001a; WILLIAMS, 2005, pp. 115-127.

⁸⁷ WILLIAMS, 2005, pp. 115-127.

⁸⁸ WILLIAMS, 2005, p. 122.

⁸⁹ WILLIAMS, 2001a, p. 97, tradução minha.

Qual seria o problema da visão de Dworkin, segundo Williams? Ela não daria sentido ao ressentimento, ubíquo na política, falhando em compreender a oposição política. A construção de uma concepção de liberdade (L) como valor político significa, entre outras coisas, que temos que dar sentido ao seu papel na argumentação política e no conflito político, além, mais genericamente, de seu papel na experiência de vida sob uma ordem política⁹⁰. O argumento de Williams que daí segue é empírico: “é um dado dessa experiência [de vida sob uma ordem política] que as pessoas podem até reconhecer uma restrição como legítima [*rightful*] em termos de algum valor político como igualdade ou justiça, e ainda assim considerar isto uma restrição da liberdade (L)”⁹¹. Uma pessoa pode razoavelmente sentir uma medida que restringe suas atividades mesmo que pense que ela deva ser aceita e que não deva ser impedida⁹². Isso é aceitável em uma comunidade liberal.

Williams associa isto ao “paradoxo da democracia”: alguém pode pensar dessa forma se aceita o sistema que gerou o tal resultado, mas pensar que o sistema não o deveria ter gerado⁹³. Não é difícil compreender este ponto do autor se olharmos para reações a processos legislativos, por exemplo. Muitas pessoas podem concordar que o discurso de ódio é uma atividade que pode potencialmente comprometer a promoção de igualdade em linhas gerais, e que medidas políticas sejam aprovadas por membros democraticamente eleitos do Congresso Nacional para remediá-lo, mas sentir razoavelmente pela perda de liberdade de expressão. É por causa de situações deste tipo que Williams considera sensato conectar uma explicação do valor da liberdade e do que conta como violação a ela àquilo que as pessoas podem razoavelmente sentir nas condições da modernidade.

O “suplemento normativo” tal como proposto por Williams seria importante politicamente porque nem todos têm as mesmas visões sobre liberdade e igualdade. Ao passo que a pessoa imaginada acima concordou que a proibição do discurso de ódio era uma boa medida para promover a igualdade, muitos podem discordar, e dizer

⁹⁰ WILLIAMS, 2005, p. 84.

⁹¹ WILLIAMS, 2005, p. 84, tradução minha.

⁹² WILLIAMS, 2005, p. 123.

⁹³ WILLIAMS, 2005, p. 123.

que é um retrocesso, em nome da liberdade e com base em outra concepção de igualdade, igualmente *apresentáveis* em um Estado liberal. Assim, apesar de Dworkin insistir que liberdade e igualdade são conciliáveis e que as concepções integradas desses valores oferecem as versões do que importa verdadeiramente nestes valores, nem todos irão concordar com essas concepções. O desacordo político persistirá. Visões diferentes existirão e *farão sentido* normativo sob o liberalismo.

Williams afirma:

É ofensivo para essas pessoas [cuja concepção de igualdade endossada não é a de igualdade de recursos de Dworkin], sugerir que elas estão em erro ao ressentir e reclamar, em nome da liberdade, sobre restrições em suas atividades que foram impostas em nome da igualdade, como estão certamente em erro aqueles que reclamam, em nome da liberdade, de restrições simplesmente porque elas são feitas sob um estado. É melhor moderar as demandas do suplemento normativo da área 1 [atividade do agente constrangedor] e aceitar que, se uma restrição nas atividades é razoavelmente ressentida no tipo de circunstâncias descritas, então ela é uma restrição da liberdade [liberty]. Essa conclusão pode ser aceita por todos, incluindo aqueles que são a favor da interpretação E (I) [igualdade como a igualdade de recursos de Dworkin] e que são a favor de sua implementação. Eles verão a perda de liberdade dessas pessoas como o preço que precisa ser pago para a extensão da igualdade. Eles terão aceito, isto quer dizer, que liberdade e igualdade podem estar em conflito⁹⁴.

Williams afirma, neste sentido, que apenas as pessoas que adotam certa concepção de igualdade, como a igualdade de recursos de Dworkin, aceitam que as pessoas tenham *direito* a que recursos sejam distribuídos segundo esta concepção de igualdade⁹⁵. Muitas outras que não compartilham dessa mesma opinião sentirão, contudo, a restrição de sua liberdade, caso medidas em nome da igualdade de recursos forem implementadas. O que dizer a elas? “Sinto muito, vocês estão confusas e erradas, não há restrição alguma na sua liberdade”? Williams atribui esta decorrência ao pensamento de Dworkin⁹⁶.

⁹⁴ WILLIAMS, 2005, p. 123, tradução minha.

⁹⁵ WILLIAMS, 2005, pp. 124-5.

⁹⁶ WILLIAMS, 2001a, p. 99-103; id., 2005, pp. 12, 84-5, 125.

Essa atitude é apropriada? Isso é o melhor que se pode dizer a essas pessoas, os oponentes? Williams acredita que não: “Eu não acho que lhes ajuda a ser cidadãos nem a convivermos com eles, na maioria dos casos”⁹⁷. A visão de Dworkin, portanto, não levaria a oposição política a sério e seria hostil para a relação entre cidadãos⁹⁸. A alternativa de Williams, por outro lado, considera a realidade da oposição política e é tolerante:

Política provê uma dimensão que é governada por valores e também por interesses, e nessa medida é um espaço de princípio, mas um em que a decisão contra você não tem que significar que você estava errado. Pode simplesmente significar que você perdeu. É disso que a política se trata. Dizer às pessoas que elas deveriam ficar espertas e revisar sua definição dos valores envolvidos não é em muitos casos prudente, ou cívico, ou respeitoso em relação à experiência delas⁹⁹.

6. DISCUSSÃO: POSSÍVEIS RÉPLICAS A WILLIAMS

Entendo o argumento de Williams como composto por duas ideias: (i) as pessoas desenvolvem historicamente concepções sobre os valores políticos de liberdade e igualdade de formas distintas e elas também vivem a realidade de que diferentes concepções entram em conflito, por isso temos uma razão para considerar o contorno desses valores e o que será considerado violação a eles a partir do que seria uma concepção razoável desses valores na sociedade moderna liberal; (ii) é importante politicamente que, quando alguém ressinta razoavelmente a perda de um valor segundo suas próprias concepções, uma perda (violação, mesmo que “justificada”) seja reconhecida. Falei em “desenvolver concepção” de um valor para me referir positivamente àquilo que Williams chama, explicando negativamente pela perda, de “ressentimento”. Marcando o ressentimento razoável o contorno daquilo que seria considerado violação ou perda de um *valor político*, os mesmos limites desse contorno demarcam o que esse valor é, protege e requer.

O que Dworkin teria a dizer sobre a realidade da diversidade de visões que as pessoas detêm sobre igualdade e liberdade e também

⁹⁷ WILLIAMS, 2001a, p. 101. Ver também, em crítica semelhante, MINOW; SINGER, 2010.

⁹⁸ WILLIAMS, 2005, pp. 85-86.

⁹⁹ WILLIAMS, 2001a, p. 102, tradução minha.

Estamos diante, portanto, de duas estratégias metodológicas distintas e rivais de como estudar, compreender e dar sentido a conceitos de valores políticos: Williams defende uma abordagem realista-historicista que apoia o pluralismo de valores; Dworkin, uma abordagem interpretativa que ampara a unidade de valor.

sobre o fato de nossa experiência indicar que existe conflito não só entre diferentes visões do que elas são, em si (disputas entre liberdade de libertários e liberdade de liberais igualitários; disputas entre defensores de igualdade de oportunidades e igualdade de recursos), mas entre elas (liberdade libertária e igualdade de oportunidades, por exemplo)?

Dworkin explica a divergência com base na noção de *conceitos interpretativos* em que o que está em disputa na apresentação de diferentes concepções de conceitos de valores políticos é o que melhor os revela como *valores*. As *melhores* concepções, as concepções *verdadeiras*, são aquelas que contam para verificação da existência de conflito, para Dworkin. Williams, por outro lado, quer que a realidade do *conflito* na política, relacionado às experiências de ressentimento razoável, seja reconhecida. No fundo, o que Williams pretende argumentar, a meu ver, é que o conflito entre valores *políticos* existe e deve ser reconhecido porque é para a realidade da *política* que temos de olhar – não para a moral (e para a melhor concepção desses valores). Ao contrário de Dworkin, Williams não está preocupado em identificar qual a concepção *correta* do valor político em questão e vê importância política em termos de tolerância em não o fazer.

Estamos diante, portanto, de duas estratégias metodológicas distintas e rivais de como estudar, compreender e dar sentido a conceitos de valores políticos: Williams defende uma abordagem realista-historicista que apoia o pluralismo de valores; Dworkin, uma abordagem interpretativa que ampara a unidade de valor. A pergunta inevitável é qual abordagem convence, esforço que exigiria uma análise bem mais abrangente dos dois modelos do que foi apresentado aqui¹⁰⁰. Dentro do escopo desse artigo – que pretendeu apresentar o pensamento de Williams sobre o pluralismo de valores baseado no “ressentimento” e a defesa que faz da importância política dessa visão – é possível, entretanto, tecer algumas breves considerações, aplicáveis limitadamente ao que foi discutido.

As distintas experiências de ressentimento pela perda de valores parecem efetivamente encontrar correspondência em nossas vivências

¹⁰⁰ Para uma discussão mais completa sobre essas duas abordagens e a crítica realista ao “moralismo político”, ver Hall, 2013.

cotidianas da realidade política. Nesse aspecto repousa o forte apelo da visão de Williams sobre como as pessoas desenvolvem suas concepções de valores. A experiência do ressentimento, entretanto, parece estar em grande parte ligada à história pessoal, do grupo ou da sociedade a que pertencem as pessoas. Nessa esteira, apesar de ajudar a oferecer uma visão mais completa da formação de posições políticas e de comportamentos frente a vitórias e derrotas políticas, é menos evidente (e persuasivo) por quê e como a história em si ofereceria um *argumento* para a defesa de uma concepção de um determinado valor político como aquela que deve ser perseguida. A história *explica* o ressentimento que se sente, apontando para sua origem causal, mas não o *justifica*, isto é, não oferece razões que sustentem uma concepção de um valor político¹⁰¹. No final das contas, se quisermos analisar se valores políticos são plurais e estão em conflito, parece-me inevitável que tenhamos de recorrer à discussão das fundamentações teóricas subjacentes a concepções de valores, e não simplesmente concluir pelo conflito diante das experiências de ressentimento¹⁰².

A outra parte da argumentação de Williams, acerca da importância de dar conta da oposição política, parece, por outro lado, oferecer um argumento mais forte para preferir sua abordagem. Williams pretende que consideremos o ressentimento razoável como o suplemento normativo que indique os contornos de tais virtudes enquanto valores políticos e assim possa dizer quando há “violações”, porque haveria algum tipo de importância política no reconhecimento do ressentimento razoável. A proposta de Dworkin não levaria a oposição política a sério, chamaria as pessoas desrespeitosamente de *confusas*¹⁰³, o que não aconteceria se seguissemos a proposta de

¹⁰¹ Ver Dworkin em DWORKIN; LILLA; SILVERS, 2001, p. 123-4; DWORKIN, 1986, pp. 426-8; DWORKIN, 2011, p. 46-8; 79-80.

¹⁰² Nesse sentido, ver Dworkin, 2011, p. 350, afirmando que o fato de que muitas pessoas, ao longo da história moderna, reclamaram que impostos constituem restrições à sua liberdade – ou na linguagem de Williams, ressentiram tais medidas tributárias como perdas de liberdade – não implica que uma interpretação que negue isso seja falsa.

¹⁰³ Williams não parece estar enganado em dizer que Dworkin diria para as pessoas que não possuem as mesmas concepções que consideramos as corretas que elas estão “erradas e confusas”. Em seu livro mais atual, *Justice for Hedgehogs*, ao apresentar razões contra o relativismo, ele afirma o seguinte sobre aquilo que poderemos dizer a uma sociedade que, apesar de compartilhar muitos paradigmas com a nossa sociedade do que é “injusto”, aceita a discriminação de gênero: “We must judge for ourselves what justification of these shared paradigms and structures is adequate, and no justification that approved gender discrimination would be. They share the concept of justice with us, but—at least so we can sensibly suppose—they *misunderstand* that concept profoundly. There is no relativism in this story, only *error* on their part” (DWORKIN, 2011, p. 171, grifos

Williams. É melhor que a “perda” de um valor seja vista como um “preço a ser pago”, como afirmado em trecho já citado¹⁰⁴. Assim, enquanto Dworkin se limita a concepções supostamente ‘corretas’ de valores para dizer se há conflito, Williams propõe que se reconheça conflito de valores porque as pessoas têm experiências distintas sustentadas por ‘ressentimentos razoáveis’.

A visão de Williams, contudo, não é isenta de fragilidades. Primeiro, é possível questionar o que o próprio Williams teria a dizer para as pessoas que sentem a perda de liberdade, por exemplo, mas cujo ressentimento não é razoável em um Estado liberal. O que Williams diria a quem reclama que não pode matar outras pessoas? Esse seria um apelo fundado na liberdade (F), não na liberdade (L) – sendo apenas o segundo o que admite várias concepções *liberais*, porque se referem à liberdade enquanto valor político. Williams disse que um apelo reclamando da proibição do homicídio não é socialmente apresentável e nem inteligível, como vimos acima. Isso significa que o modelo de Williams também deve estar preparado a ter de dizer que a pessoa está igualmente confusa e enganada, se emitiu um apelo como esse. Certo é que Williams pretende levar a sério distintas concepções de liberdade (L) – como valor político – aceitáveis em uma sociedade liberal, mas nada impediria que uma tal posição surgisse no ambiente político e que algo tivesse de ser dito a quem a sustenta.

Além disso, se a proposta de suplemento normativo de Williams tem aspectos que ele pretende ser atraentes politicamente, ela também padece de elementos menos apelativos. Falar em “perda” de um valor para benefício de outro ou de “preço a ser pago” implica assumir que se está cometendo um “erro” com alguém, isto é, que o Estado aflige alguém com um dano com suas ações, mesmo que ele a pretenda “justificada” por algum outro valor. Isso seria admissível no modelo de Williams desde que amparada em alguma concepção de igualdade ou liberdade *aceitável* nas “condições da modernidade”.

meus). Não há qualquer impedimento de que se façam os mesmos juízos – acerca da má-compreensão e do erro – dentro de uma mesma sociedade ou Estado, em que ainda mais concretamente se compartilham convicções e paradigmas não só do que é o tratamento justo, mas também do que é ser livre e ser tratado como igual.

¹⁰⁴ “They will see the loss of liberty of these people as a price that has to be paid for the extension of equality. They will have accepted, that is to say, that liberty and equality can conflict.” (WILLIAMS, 2005, p. 123)

A política, segundo essa visão, constantemente se “erra” com alguém, que carrega o ônus do “preço a ser pago”. O problema é que se o “suplemento normativo” da violação de um valor político não for a concepção *correta* de liberdade e igualdade, mas sim as distintas concepções de liberdade e igualdade que se admite compreenderem um “ressentimento razoável”, aqueles que “pagam o preço” não podem criticar o Estado por ter tomado a decisão *errada*, mas apenas por ter “optado” por outra concepção de valor igualmente válida. A proposta de Williams é cética e reduz o papel de considerações de justiça da decisão na política.

Além disso, ao contrário do que Williams supõe, a compreensão de que só há violação de igualdade e liberdade por alguma ação do Estado quando realmente o *valor* (corretamente compreendido) que essas ideias pretendem proteger é atingido parece poder, ao contrário do que Williams sugere, aumentar o respeito mútuo no debate político e a qualidade dele. Sigo aqui uma sugestão que Dworkin apresentou em *Is democracy possible here?*¹⁰⁵: se estivermos cientes de que compartilhamos uma “base comum” de convicções bastante abstratas – chamada por Dworkin em outras obras de “princípio abstrato igualitário” – e que concepções de valores políticos latentes em debates políticos são interpretações rivais dessa “base comum”, estaríamos prontos a ver opiniões políticas divergentes não como visões de mundo completamente distintas, incomunicáveis, mas como controvérsias acerca da melhor interpretação de convicções fundamentais que compartilhamos. A proposta de Dworkin oferece inclusive um “guia” para avaliação das nossas concepções e das concepções rivais: se não foram capazes de oferecer a melhor reconstrução de nossas convicções acerca do que valorizamos nas práticas envolvendo os conceitos de liberdade e igualdade, temos razão para descartá-las. Isso não diminui a controvérsia nem o desacordo, mas qualifica o debate político.

5. CONCLUSÃO

O objetivo desse artigo foi apresentar a defesa do pluralismo de valores e do conflito inevitável entre liberdade e igualdade de Bernard Williams, reconstruindo sua concepção de *valor político*. Williams

¹⁰⁵ DWORKIN, 2006a, p. 22.

Uma vez que o contorno que as pessoas dão para as noções de igualdade e liberdade depende de sua história e cultura, o ressentimento que as pessoas sentem pela perda delas, portanto, também não é o mesmo.

disse em sua palestra *Liberalism and Loss* na conferência sobre o legado de Berlin que sua estrutura conceitual dos valores é capaz de “dar sentido ao pluralismo de valores”. Vimos que o esquema básico de preocupação e a elaboração ou aplicação histórica dele constituem o “contorno” de um valor em uma dada sociedade ou situação histórica. Daí seguia a afirmação do pluralismo de valores: não há nenhuma razão particular por que os respectivos contornos de dois conceitos, com focos de preocupação mediados historicamente à sua maneira, não deveriam entrar em conflito e levar a um sentimento de perda.

A preocupação-matriz desses valores é preenchida historicamente. A história de uma sociedade, de um grupo, de uma pessoa “preencherá” esse esquema básico de preocupação, formando seu contorno. O contorno de um valor não é sempre o mesmo para todas as partes da sociedade e nem para todas as sociedades. Uma vez que o contorno que as pessoas dão para as noções de igualdade e liberdade depende de sua história e cultura, o ressentimento que as pessoas sentem pela perda delas, portanto, também não é o mesmo. A história também restringe quais os apelos de liberdade e igualdade realizados a partir destes contornos são inteligíveis e o que contará como dano. Só compõe o contorno de concepções de liberdade e igualdade enquanto *valores políticos* aquilo que, dado o contexto do que faz sentido normativo a um sujeito reclamar no liberalismo, possa ser razoavelmente defendido enquanto restrição ou negligência.

Dentro do contexto *liberal*, várias concepções rivais de liberdade e igualdade como valores políticos poderão ser defendidas. Se é o ressentimento razoável o indicativo de que houve custo ou negligência de um valor – vez que é este o suplemento normativo que leva a sério a divergência política, fica claro por que haverá conflitos. Eles existem, como Williams adiantou em sua palestra, não só porque as pessoas dão diferentes contornos para um mesmo valor, mas também porque os contornos de diferentes valores orientam para direções contraditórias entre si. É isto o que vimos há pouco, ao falarmos dos programas redistributivos informados pela realização da igualdade, mas que não são compatíveis com os contornos que muitas pessoas dão para a liberdade. O conflito potencial é inevitável.

Williams afirma que sua visão dá conta da experiência de *ressentimento* na política. Este ponto, como vimos, apesar de apelativo, é suscetível a fragilidades quando consideramos se são respostas apropriadas para as perguntas “valores são plurais?” e “há conflito entre liberdade e igualdade?”: a experiência do ressentimento está fortemente ligada à história, que pode ser capaz de *explicar* origens de concepções rivais de liberdade e igualdade, mas não é suficiente para *justificá-las*; o ressentimento pode fazer parte da realidade política e dar certo sentido à oposição política, mas não prova que os valores estão objetivamente em conflito e, ao contrário de contribuir para a democracia, pode comprometê-la na medida em que afasta do discurso político a questão sobre o certo e errado¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Agradeço Caio Gentil Ribeiro e Daniel Peixoto Murata, que comentaram versões preliminares deste trabalho, Ronaldo Porto Macedo Junior, que me orientou na pesquisa que deu fruto a este artigo, e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que concedeu a bolsa de pesquisa que me permitiu estudar o debate entre Bernard Williams e Ronald Dworkin. Potenciais erros são todos meus.

REFERÊNCIAS

ABREU, Jacqueline de Souza. Valores políticos colidem? O desafio de Dworkin. In: MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org.). *Teoria do Direito Contemporânea: Autores e Temas*. Curitiba: Juruá, 2017, pp. 341-362.

BERLIN, Isaiah. *The hedgehog and the fox*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1953.

BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford: OUP, 1969.

BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. London: Pimlico, 1999.

CALCUTT, Daniel (ed.). *Reading Bernard Williams*. New York: Routledge, 2009.

CROWDER, George. Hedgehog and fox. *Australian Journal of Political Science*, vol. 38, n. 2, p. 333-377, 2003. Disponível em <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowderrev.pdf>. Acesso em 07.09.2017.

DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert (eds.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: The New York Review of Books, 2001.

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

DWORKIN, Ronald. Do liberty and equality conflict?'. In: BARKER, Paul (ed.). *Living as equals*. Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 39-57.

DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

DWORKIN, Ronald. "Do liberal values conflict?". In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: The New York Review of Books, 2001a, pp. 91-104.

DWORKIN, Ronald. Do Values Conflict? A hedgehog's approach, *Arizona Law Review*, n. 43, p. 251-259, 2001b.

DWORKIN, Ronald. *Is Democracy Possible Here?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006a.

DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006b.

DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.

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

HALL, Edward. Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams. Tese de Doutorado submetida ao *Department of Government* da London School of Economics and Political Science, 2013. Disponível em: <http://etheses.lse.ac.uk/881/> . Acesso em: 07 set. 2017.

JENKINS, Mark. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006.

KOOPMAN, Colin. Bernard Williams on Pluralism, Liberalism, and History. *Theoretical and Applied Ethics*, vol. 3, n. 1, p. 11-21, 2011.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a Teoria do Direito Contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org.). *Teoria do Direito Contemporânea: Autores e Temas*. Curitiba: Juruá, 2017.

MINOW, Martha; SINGER, Joseph William. In Favor of Foxes: Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice, *Boston University Law Review*, n. 90, pp. 903-919, 2010.

THOMAS, Alan (ed.). *Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WILLIAMS, Bernard. "Liberalism and Loss". In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: The New York Review of Books, 2001a, pp. 91-104.

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002.

WILLIAMS, Bernard. *In the beginning was the deed*. Editado por Geoffrey Hawthorn. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014.