

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O DESENVOLVIMENTO DO EU EM J. S. MILL

GUSTAVO HESSMANN DALAQUA

CURITIBA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

GUSTAVO HESSMANN DALAQUA

O DESENVOLVIMENTO DO EU EM J. S. MILL

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientadora: Prof^a. Dra. Maria Isabel Limongi

CURITIBA
2015

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O eixo ético	13
1.1 A gênese do eu	13
1.2 A bivalência do eu	18
1.3 Etologia: educação para a liberdade	29
1.4 Arte da vida: o desenvolvimento do eu como ética da criação.....	37
1.5 A liberdade como democratização do gênio	44
1.6 Poder e liberdade	52
1.7 Conclusão	57
2 O eixo político	59
2.1 Liberalismo e liberdade	59
2.2 Republicanismo e liberdade	66
2.3 Constant.....	70
2.4 <i>Representative government</i>	73
2.4.1 A investigação acerca do bom governo	73
2.4.2 A importância do antagonismo para a política	82
2.4.3 A busca pela estabilidade do regime político.....	90
2.4.4 O desenvolvimento do eu e a política.....	95
2.5 Conclusão	98
3 O eixo jurídico	103
3.1 <i>The groundwork of our existence</i> : os direitos morais como fulcro do indivíduo milliano.....	103
3.2 O princípio do dano.....	115
3.2.1 O princípio do dano como critério de legitimidade de intervenção governamental.....	115
3.2.2 O princípio do dano como princípio de razão pública	124
3.3 A felicidade e o desenvolvimento do eu: a relação entre utilitarismo e liberdade.....	133
3.4 Conclusão.....	140
Epílogo	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150

AGRADECIMENTOS

A minha família, em especial meus pais, Rinaldo e Janete, e meu filho, Bruno.

À Maria Isabel Limongi, que desde a graduação tem sido minha instigante e atenciosa leitora.

Aos professores André Duarte, César Ramos e Cicero Araujo, que compuseram minha banca de qualificação e defesa.

Aos alunos e professores do curso de Filosofia da UFPR, em especial à Fernanda Gontijo, que leu e comentou a dissertação.

Aos demais frequentadores do campus da Reitoria, que desde 2008 tem sido minha segunda casa, e aos amigos que ali fiz. Agradeço especialmente Lídia Joaquim, Patrick Diener, Paulo Venturelli e Wanderson Mosco.

Trechos desta dissertação foram publicados na forma de artigo nas revistas *Seara Filosófica* (“John Stuart Mill vs. John Rawls: a comparison”, volume 8, 2014), *Humanidades em Diálogo* (“O debate público como fonte constitutiva da individualidade milliana”, volume 5, 2013) e *Exagium* (“John Stuart Mill: a liberdade como desenvolvimento de si”, volume 1, 2013).

Esta pesquisa foi realizada sob os auspícios da CAPES.

His virtues are not real to him. His sins, if there are such things as sins, are borrowed. He becomes an echo of some one else's music, an actor of a part that has not been written for him. The aim of life is self-development. To realize one's nature perfectly – that is what each of us is here for.

Oscar Wilde. *The picture of Dorian Gray*

Resumo: Esta dissertação tem como objetivo investigar o desenvolvimento do eu [*self*] no pensamento de John Stuart Mill. O modo como Mill pensa o eu pode ser analisado em três grandes eixos: ético, político e jurídico. Para cada eixo, dedicaremos um capítulo. No primeiro capítulo, veremos de que maneira o desenvolvimento do eu, da individualidade ou do indivíduo (seguindo Mill, empregaremos os três termos indiscriminadamente) implica a formação do caráter [*êthos*]. Veremos, ademais, que a formação do caráter está intimamente relacionada com a liberdade, que não se realiza isoladamente. Para que o eu se desenvolva e adquira liberdade, o intercâmbio com outrem lhe é fundamental. O término do primeiro capítulo nos levará, pois, à conclusão de que o eu milliano não é insular ou atomístico – isto é, seu desenvolvimento requer a presença de outrem. A mesma conclusão será observada no capítulo seguinte. Do ponto de vista político, o eu milliano tampouco se revela atomístico, uma vez que seu desenvolvimento requer a interação com os outros na esfera política. No terceiro capítulo, notaremos algo similar. Analisado sob seu aspecto jurídico, o indivíduo milliano não deve ser compreendido como uma mônada fechada em si mesma, porquanto os direitos fundamentais que o constituem são estabelecidos mediante um debate que se realiza publicamente. A conclusão de nossa dissertação será a de que o desenvolvimento do eu é para Mill um empreendimento que está sempre em aberto e que, portanto, varia conforme o tempo e o espaço. A individualidade humana jamais se estabelece de uma vez por todas e a interação com outrem é determinante para a sua constituição.

Palavras-chave: liberdade; eu; indivíduo; ética; política; justiça; John Stuart Mill.

Abstract: This dissertation aims to clarify the idea of self-development in John Stuart Mill's thinking. The way Mill approaches the self can be analyzed on three major levels: ethical, political and juridical. For each level, we shall dedicate one chapter. In the first chapter, we shall see how the development of the self, of the individual or individuality (following Mill, I shall employ all three terms interchangeably) entails the formation of character [*êthos*]. In addition, we shall see that character formation is inextricably bound up with liberty, which is not achieved in isolation. Social intercourse is of fundamental importance if the self is to develop and achieve liberty. Thus, the end of the first chapter will lead us to the conclusion that the Millian self is not insular or isolated – that is to say, its development requires the presence of others. The same conclusion will be arrived at in the second chapter. From a political perspective, the Millian self is not isolated, since its development demands interacting with others in the political sphere. In the third chapter, we shall reach a similar conclusion. Analyzed from its juridical aspect, the Millian individual cannot be understood as a monad enclosed in itself because the fundamental rights that constitute its basis are established in a debate that is carried out publicly. Our conclusion will be that self-development is for Mill an enterprise that is always open and that therefore varies in time and place. Human individuality is never established once and for all and the interaction with others plays a pivotal role on its constitution.

Keywords: liberty; self-development; self; individual; ethics; politics; justice; John Stuart Mill.

INTRODUÇÃO

O século XIX, Peter Gay conta em *A experiência burguesa*, foi o século do “eu [self]” (GAY, 1995, p. 11). De acordo com um dos mais vastos estudos históricos sobre o período, embora seja de precedência milenar – segundo Gay, a emergência do eu já seria visível na figura de Sócrates (ibid, p. 14) – foi no século XIX, contudo, que a problematização do eu assomou ao seu paroxismo. Com efeito, a obsessão em cartografar o espaço interior da individualidade humana foi um denominador comum a vários campos do saber no século XIX, sendo a consolidação da psicologia e da psicanálise os exemplos mais conspícuos desse esforço.

Nas mais de duas mil páginas que compõem *A experiência burguesa*, Gay oferece um bom panorama àqueles que desejam compreender “os homens e mulheres reais [do século XIX] nas condições que lhes eram próprias” (ibid, p. 19). O propósito do presente estudo é bem mais modesto. Nosso objetivo é estudar a questão do eu no pensamento de um dos principais filósofos do século XIX, John Stuart Mill.¹ Refletindo a obsessão de seu tempo, Mill abordou o problema do eu em inúmeras obras, e tal problemática, como mostraremos, é um dos fios que costuram sua vertiginosa produção bibliográfica.

O desenvolvimento do eu [self-development] é o *leitmotiv* do liberalismo milliano. Nosso trabalho parte da interpretação de que, no pensamento de Mill, a preocupação com o desenvolvimento de si está intimamente relacionada à questão da liberdade. Para o autor, ser livre implica desenvolver o “si”, a reflexividade, matéria-prima para a construção do eu. Essa interpretação é relativamente consagrada entre os comentadores, e até onde sabemos, não há

¹ Tal qual Mill, empregarei os termos “eu [self]”, “indivíduo [individual]” e “individualidade [individuality]” indiscriminadamente. Quando ligado a outro substantivo, ocasionalmente traduziremos “self” por “si”. Destarte, ao empregar os termos criação, controle, cuidado, cultivo ou cultura de si, designaremos as expressões que, no vocabulário milliano, equivaleriam a *self-creation*, *self-control*, etc. Enquanto pronome reflexivo, a partícula *self* circunscreve um âmbito de práticas nas quais o sujeito toma a si próprio como objeto de sua ação. O mesmo ocorre no português; repare a diferença, por exemplo, entre “Ele lava o carro [*He washes the car*]” e “Ele se lava [*He washes himself*]”. Observável já na própria linguagem, tal característica revelar-se-á central para a formação do eu. Como veremos, para que o eu se desenvolva, é indispensável que o indivíduo tome a sua própria conduta como objeto de trabalho.

quem a desdiga.² Seria, com efeito, extremamente difícil sustentar que o desenvolvimento do eu não faz parte da liberdade milliana, uma vez que, como veremos, a associação entre ambos é recorrente ao longo de seus textos.³ Por isso mesmo, doravante trataremos os termos “liberdade” e “desenvolvimento do eu” ou “desenvolvimento de si” como sinônimos.

Thorbly argumenta que, antes de Mill, o desenvolvimento do eu costumava ser visto como um ideal estético, e não jurídico-político (THORLBY, 1973, p. 95). Segundo o comentador, a novidade de Mill seria justamente usar este ideal estético para justificar os direitos dos indivíduos, no intuito de lhes garantir uma zona de livre interferência (idem). Thorbly mostra que, enquanto ideal de vida, o desenvolvimento do eu descende do romantismo alemão, em particular o de Goethe, que Mill teria importado via Humboldt, autor citado na epígrafe de *On Liberty*. (ibid, p. 98).⁴ De acordo com ele, este ideal seria “o lado positivo da teoria de Mill”, o *pièce de résistance* de sua filosofia que apresentaria algo inédito até então no liberalismo inglês (idem). Uma preocupação tipicamente inglesa – a questão dos direitos dos indivíduos como barreira limítrofe ao governo tirânico – era agora revitalizada por meio de um insumo estrangeiro. Seja como for, como mostraremos no primeiro capítulo, por mais que representasse algo novo para o liberalismo inglês do século XIX, o uso jurídico-político que Mill faz do desenvolvimento do eu não é algo inédito na história da filosofia.

² Embora DEVIGNE (2006), HABIBI, (2001), SMITH (1992), THORLBY (1973) e URBINATI (2002) ofereçam boas análises sobre a relação entre liberdade e desenvolvimento de si na filosofia de Mill, provavelmente a explanação mais ampla seja a de Wendy Donner, que em *The liberal self: John Stuart Mill's moral and political theory* dedica quatro capítulos ao assunto.

³ Até mesmo Berlin, que tenta extrair de *On Liberty* um conceito puramente negativo de liberdade, reconhece que, no texto de Mill, liberdade e desenvolvimento de si andam juntos (BERLIN, 1958, p. 200). Outro autor que tenta apartar liberdade e desenvolvimento de si no pensamento de Mill é BIRD (1999, p. 132). Como ele próprio reconhece, a maior parte dos comentadores millianos, contudo, não partilha dessa interpretação (ibid, p. 133).

⁴ Daí o alvitre de Thorbly, segundo o qual “self-development” seria a tradução inglesa para “Bildung” (THORBLBY, 1973, p. 101). A associação entre desenvolvimento de si e “Bildung” é reforçada por DEVIGNE (2006, pp. 92-3), HABIBI (2001, p. 31) e SMITH (1992, p. 84). Se tomarmos *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* como o *Bildungsroman* por excelência, veremos que a sugestão dos comentadores é correta. Com efeito, a busca de Meister pelo pleno desenvolvimento de suas potencialidades tipifica em grande medida o desenvolvimento do eu visado por Mill. Vide GOETHE (2006), sobretudo o capítulo três do livro V, onde Meister escreve: “formar-me plenamente, tomando-me tal como existo, isto sempre foi, desde a primeira juventude e de maneira pouco clara, o meu desejo e a minha intenção”.

A apologia do desenvolvimento de si feita em *On Liberty* é instigante porque revela que o eu é um construto histórico-social, que em certa medida é *construído* e em certa medida *se constrói*. Longe de ser um dado puramente natural, aquilo que chamamos de “eu” requer desenvolvimento para se realizar – desenvolvimento este que necessariamente se dá na história. Porque histórico, todo indivíduo carrega a mácula de seu tempo e espaço. O modo como constituímos e experimentamos o nosso eu é influenciado pelo ambiente circundante. Quiçá por segurança, tendemos a ver o eu como uma partícula inteiramente pessoal, um conjunto de atributos fechados cuja posse nos é de inteiro controle. Mill mostra, entretanto, que uma das maiores características do eu é precisamente sua abertura para o outro.

No estudo que se segue, trataremos o eu não como uma coisa mas como uma relação. Aquilo que se chama de “eu” não é uma substância estática alojada no cerne do indivíduo, e sim o resultado de uma vivência que se define na relação que este cultiva com o outro e consigo. O eu se constitui e é constituído como um amálgama de certas dimensões da experiência que lhe são *internas* e outras que lhe são *externas*. Como veremos, trata-se, respectivamente, do que Mill denomina de “parte egoística” e “parte social” do eu (MILL, 1859, p. 79).⁵

Na medida em que a constituição de si está atrelada à relação com o que se passa fora dele, o eu é passível de retração ou expansão – no limite, é passível de destruição inclusive. Daí o tom alarmista de *On Liberty*: se não assegurarmos as condições propícias para o seu desenvolvimento, o eu pode vir a desaparecer. De acordo o relato de Mill, embora universalizável, o desenvolvimento do eu não era praticado universalmente. Segundo o autor, o desenvolvimento do eu emergiu a partir do cruzamento de duas doutrinas históricas, ambas europeias: o Cristianismo e o Helenismo (MILL, 1859, p. 78). Não surpreende, portanto, que em certas regiões do globo a noção de “indivíduo” ou “eu” sequer existia. Para Mill, o eu é uma invenção da sociedade europeia.

⁵ Salvo cinco exceções, a paginação das obras de Mill será a dos *Collected Works*, editados pela *Liberty Fund*. Seguindo a prática padrão dos comentadores de Mill, usarei a abreviação CW, enumerando, em seguida, o volume e a página (ex: “CW II, p. 143” equivalerá a “*Collected Works*, volume II, página 143”). As exceções são *A system of logic* (1843), *On Liberty* (1859), *Representative government* (1861), *Utilitarianism* (1863) e *The subjection of women* (1869).

O modo como Mill explorou o eu pode ser dividido em três grandes eixos: ético, político e jurídico. A cada eixo dedicaremos um capítulo, respectivamente. No primeiro deles, nosso objetivo será analisar a liberdade e o desenvolvimento do eu em um plano eminentemente ético. Tomada na sua relação com o *êthos* – traduzido pelo autor como “caráter” (MILL, 1843, p. 54) – o que se entende por liberdade? Em que sentido a construção do caráter conduziria à liberdade? Mill diz que, ao construir seu caráter, o ser humano torna-se livre, e acrescenta que o homem de “caráter” é aquele que desenvolve e realiza o eu e seus desejos (MILL, 1859, p. 76).⁶ Como interpretar a afirmação? Para entender em que sentido o desenvolvimento do eu e a construção do caráter poderiam fomentar práticas de liberdade, iremos de início analisar o eu milliano e a maneira como o autor o compreende. Nossa conclusão será a de que Mill considera o eu de modo relacional, e não insular.

A mesma conclusão será observada nos capítulos dois e três. No segundo capítulo, veremos que do ponto de vista político o desenvolvimento do eu tampouco é insular e requer interação com os demais. Segundo Mill, o melhor regime político é aquele que dá vazão a maior participação popular. Tomar parte na gerência dos assuntos públicos desenvolve o eu, e é por isso que o melhor regime político para as nações modernas é o governo representativo.⁷ Em comunidades políticas onde a população ultrapassa a casa dos milhões, o governo representativo consegue maximizar o desenvolvimento do eu pois possibilita que o maior número de pessoas participe, ocasionalmente, da política.

Do ponto de vista jurídico, o eu milliano é matizado como um conglomerado de “direitos morais” (MILL, 1863, p. 190). Tais direitos denotam ingredientes básicos da vida humana, motivo por que constituem o “fundamento da nossa existência” (idem). A um primeiro olhar, a caracterização do eu como detentor de certos direitos morais (que a governo algum seria legítimo alienar) nos levaria a crer que, pelo menos do ponto de vista jurídico, o

⁶ “De uma pessoa cujos desejos e impulsos lhe são próprios – que são expressão da sua própria natureza, tal qual desenvolvida e modificada pela cultura –, diz-se que ela tem caráter. Aqueles cujos desejos e impulsos não lhes são próprios não têm caráter” (MILL, 1859, p. 76).

⁷ Seguindo o vocabulário milliano, empregaremos os termos “governo”, “(instituição) política” e “regime (político)” indiscriminadamente. A despeito de não oferecer uma definição precisa para o termo “política”, podemos dizer que para Mill a política refere-se à administração dos negócios comuns e à deliberação que esta implica.

eu milliano não é aberto. Entretanto, veremos que neste eixo o eu milliano tampouco é insular, uma vez que os direitos morais que compõem a base de sua existência são, eles próprios, construídos socialmente. Os direitos morais que constituem o fundamento da vida humana resultam de processos históricos, razão pela qual variam conforme o tempo e o espaço. Nesse sentido, também são relacionais.

Além dos direitos morais, outro princípio jurídico essencial para o desenvolvimento do eu, segundo Mill, seria o princípio do dano. Esse princípio prega que o Estado e a sociedade podem cercear a conduta individual apenas quando ela ocasiona dano; a “conduta que concerne ao próprio [*self-regarding conduct*]” não pode, portanto, em hipótese alguma ser restringida (MILL, 1859, p. 112). A partir deste conceito, o princípio do dano visa propiciar zonas de liberdade – espaços de experimentação onde o sujeito cuida do seu eu. Não surpreendentemente, veremos que a conduta que concerne ao próprio está longe de configurar um solipsismo (geralmente, ela envolve mais de uma pessoa).

No fim do trabalho, notaremos que Mill formula os conceitos de “dano” e “direito moral” para garantir uma zona de liberdade ao indivíduo que o proteja contra à interferência arbitrária do governo. Conquanto imprescindível para o seu desenvolvimento, esta zona não nega o caráter aberto do eu milliano. Mill em nenhum momento fixa de uma vez por todas os conceitos de “dano” e “direito moral”. Esta é, com efeito, uma característica geral de sua filosofia. Para Mill, o desenvolvimento do eu é uma questão sempre em aberto, passível de ser redefinida pelas relações humanas ao longo do tempo. O eu não é, em suma, uma mônada fechada em si mesma. É, antes, um artefato que é *construído* e *se constrói* mediante relações e processos deliberativos ou discursivos que ocorrem histórica e socialmente. Aquilo que nos parece mais íntimo – nossa individualidade – não é senão o reverso do que se passa afóra de nós.

1 O eixo ético

1.1 A gênese do eu.

A historicidade e a intersubjetividade são traços marcantes da teoria milliana da individualidade. Tanto é que, em *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*, obra de caráter eminentemente epistemológico, Mill também cuida de defendê-las:

Visto que o único fato que torna a crença no Ego necessária [...] é a Memória [...], não vejo razão alguma para pensar que temos conhecimento do Ego antes de a Memória despertar.⁸ Não há fundamento para crer que, como pensam Sir W. Hamilton e o Sr. Mansel, o Ego é uma presença originária da consciência; que a mera impressão de nossos sentidos implica, ou anexa junto a ela, uma consciência ou um Eu [...]. Nossa própria noção do Eu nasce (há toda razão para supor isto) a partir da representação de uma sensação na memória, despertada pela única coisa capaz de despertá-la antes de quaisquer associações terem se formado, a saber, a ocorrência de uma sensação subsequente similar a uma antecedente (CW IX, p. 212).

O eu não é uma “Substância”, uma “presença originária” dada sempiternamente. Antes da repetição das sensações despertarem nossa memória, não há noção do eu. Quando a vida humana inicia uma história, isto é, quando experimenta a sucessão de eventos similares, a memória desperta e dá à luz ao eu. O eu só se forma, pois, com a história (compreendida aqui como a mera sucessão de eventos empíricos).

Todavia, embora só se constitua a partir da história, o eu não é completamente redutível a ela. Mill diz que a história *desperta* a memória – ou seja, a memória não é criada pela história. Por certo, uma memória sem história não seria senão uma faculdade estéril, incapaz de fundamentar o eu. “O fundamento do Ego é a Memória e a Expectativa, que não possuem equivalentes na Matéria e que não podem ser reduzidos a nenhum dos

⁸ Nesta obra, “Ego”, “Espírito” [*Mind*], “Eu”, “consciência” e “fio da consciência” são usados indiscriminadamente (CW IX, p. 213).

elementos constituintes dela” (idem). O eu não é ontologicamente dependente da matéria e daquilo que Mill julga serem seus constituintes básicos, quais sejam, as sensações. Ao menos não totalmente. De fato, para poder se criar, o eu precisa da história. Entretanto, há uma parte dele que a ela não se reduz: a memória e a expectativa, que como o vocabulário empregado por Mill sugere, são ontologicamente anteriores à história (pois se a sucessão de um evento desperta algo, isto significa que este algo já estava lá antes desta sucessão se dar). Esse ponto é importante para Mill. Para a liberdade, a postulação de um domínio do eu capaz de se subtrair à história é de importância capital, pois se o matizamos como integralmente redutível à história, seria possível inferir que o indivíduo é apenas um produto (passivo) da sua experiência de vida. Voltaremos a essa questão adiante.

Mill entende que as sensações estão sempre mudando, indo e vindo numa sucessão sem fim. Contudo, há algo que permanece independente dessa sucessão:

Reconhecer uma sensação, recordar-se dela, e [...] lembrar-se que ela foi sentida anteriormente formam o fato mais simples e mais elementar da memória. O laço inexplicável (ou lei), a união orgânica [...] que liga a consciência presente à consciência passada [...] é o mais próximo que podemos chegar, penso, a uma concepção positiva do Eu. Que há algo de real nesse laço, tão real quanto as próprias sensações [...], isso eu assumo como indubitável (CW IX, p. 212).

Na visão do filósofo, o eu desponta com a história, porém a ela não se prende. De fato, as sensações são o solo a partir do qual o eu se cria. Entretanto, não é porque este solo é instável e está em mutação que o eu também há de estar mudando incessantemente. Que as sensações vêm e vão não nega ao eu sua identidade e permanência, pois estas não são um simples efeito daquelas. A relação entre o eu e a sucessão dos eventos empíricos – numa palavra, a história – não é causal. O eu desfruta de certa independência perante seu meio empírico; sua relação com as sensações não é passiva. Ele manifesta-se em uma atividade que liga o estado anterior ao presente em um todo orgânico que dura, no sentido em “que postula a realidade do Tempo” (ibid, p. 208). Tal atividade relaciona-se com a memória, isto é, com a

capacidade de evocar, reconhecer e comparar sensações passadas com as presentes. Na medida em que funciona como princípio de identidade do Ego, argumenta Mill, a memória é o fundamento do Eu (ibid, p. 212). Capaz de oferecer uma perspectiva a partir da qual se é possível tomar certa distância do meio presente, a memória permite ao eu avaliar e remeter o fato precedente ao vivenciado outrora. Como já podemos observar, a capacidade de projeção temporal é indispensável para a formação do eu.

Uma segunda característica que nos interessa extrair da teoria do eu apresentada em *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* é a intersubjetividade. Além de negar o substancialismo, outro vilão que Mill aí procura derrotar é o solipsismo, doutrina filosófica que, ao menos teoricamente, arrasa o mundo (entendido aqui como espaço de convivência e interação entre os seres humanos). Para tanto, o autor põe a subjetividade em relevo:

Reid parece ter imaginado que se o meu Eu é apenas uma série de sensações, a proposição de que [...] há outros “Eus” [*Selves*] além de mim é uma palavra sem significação. Isso, contudo, é um equívoco. Tudo que sou obrigado a admitir desta teoria é que o Eu das outras pessoas, assim como o meu, é também uma série de sensações. [...] Não há nada nesta doutrina que me impeça de conceber e crer que existem outras séries de sensações que não a minha [...]. Esta crença é inteiramente consistente (ibid, p. 202).

O filósofo prossegue com a argumentação e conclui que, em estrita concordância com as “regras legítimas da investigação experimental”, existem outras pessoas (ibid, p. 203). A existência de outrem é, ademais, necessária para a cognição humana. Em um livro dedicado à filosofia milliana, lê-se:

[V]erifica-se que na minha percepção da coisa está implícita a possibilidade desta mesma coisa ser percebida igual e simultaneamente por outrem, de sorte que o mundo tal como se põe diante de nós pressupõe a intersubjetividade, isto é, forma-se por completo só depois de se estabelecer a intercomunicação das consciências individuais (GIANOTTI, 1964, p. 91).

A intersubjetividade é condição *sine qua non* para a completude do conhecimento. A ocorrência de um fato adquire certeza a partir do momento em que é compartilhado com outros. Esse compartilhamento demanda, por seu turno, um mundo, espaço comum de coabitação onde os homens possam trocar e debater suas impressões. É nesse sentido que devemos ler o repúdio que Mill emite contra o solipsismo.

A condição de intersubjetividade reporta-se ao falibilismo, teoria epistemológica criada por Mill que indexa a certeza à liberdade de expressão (MILL, 1859, pp. 36-71). Uma vez que nunca podemos saber se a tese contrária é falsa, a certeza de uma teoria somente se sustenta na medida em que está aberta ao teste público. Quer seja na política, na moral ou na ciência, o falibilismo requer uma postura não-dogmática. Se somos todos falíveis, nenhum de nós possui um julgamento definitivo; toda definição é, em princípio, revisável.

O falibilismo, além disso, vai contra a substancialização da verdade, e afirma que esta não é uma entidade que desce dos céus pronta e acabada. A verdade é, antes, cria humana, fruto do debate público ordenado.⁹ A persuasão desempenha papel relevante na constituição da verdade, que, afirma Mill, está como que dividida em partes; é da natureza de qualquer coisa apresentar-se por vários ângulos e é da coleção das diferentes perspectivas acessadas pelos diferentes humanos que a verdade se constrói.¹⁰ Interagir com o outro é a única maneira de assegurar a veracidade de nosso conhecimento. Eis, enfim, uma prova contrária à acusação de que a filosofia milliana é individualista ou atomística.

O “mundo, para cada indivíduo, significa aquela parte da Terra onde o homem interage com o seu partido, seu grupo, sua igreja, sua classe social” (MILL, 1859, p. 38). Mundo e Terra não são sinônimos, de sorte que vários são os mundos que coexistem em nosso planeta. O pluralismo de mundos origina uma pluralidade de indivíduos e crenças. O modo como pensamos, agimos e vivemos é sem dúvida influenciado pelo pedaço de terra que ocupamos e

⁹ Por debate público ordenado, Mill entende aquele que se dá de modo não violento ou coercitivo, que concede voz “a cada um [dos debatedores], seja qual for sua opinião” (MILL, 1859, p. 71). Para maiores detalhes acerca da “moralidade da discussão pública” proposta por Mill, vide o último parágrafo do capítulo dois de *On Liberty* (MILL, 1859, pp.70-1).

¹⁰ Este ponto será explorado mais minuciosamente no capítulo seguinte, onde abordaremos o papel que Mill reserva à persuasão e à concórdia no debate político.

dividimos com outrem. Onde houver homens compartilhando uma terra, haverá também um *êthos* coletivo que influenciará aqueles que ali habitam.¹¹ Às diferentes comunidades, corresponderão diferentes tipos de caráter. O papel da “Etologia Política”, adiantemos, será o de formular uma “ciência do caráter nacional” que descreva o modo como as diferentes circunstâncias influenciam diferentes modos de conduta, na esperança de encaminhar os diferentes povos ao progresso – quer dizer, ao que Mill compreende como sendo o progresso de toda a raça humana (MILL, 1843, p. 93).

Os seres humanos são histórica e culturalmente circunscritos, porém disto não se segue um determinismo. A relação com o meio histórico não é causal; longe de ser estorvo para a liberdade, o mundo é um palco – “*All the world’s a stage*”, dizia Shakespeare – necessário à liberdade porque oferece um espaço onde os seres humanos podem entrar em comércio com outrem. Como leremos alhures, a liberdade em Mill é positiva porque requer não só a ausência como também a *presença* de alguma coisa: o *theatrum mundi*, o mundo, espaço no qual as pessoas podem interagir e, conseqüentemente, desenvolver não suas convicções políticas como também o seu eu. A liberdade milliana desabrocha em um mundo fértil, de relações interpessoais abundantes. Para Mill, não há desenvolvimento sem interação.

Antes de detalhar esta relação entre desenvolvimento e interação pública, recapitulemos os dois pontos que nos levaram a abordar de sobrevoos *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Nesta obra, observamos, primeiro, que o eu nasce a partir da história e que a relação entre ambos não é causal. Não obstante sua historicidade, há uma parte do eu que não se deixa reduzir à história. Mill a identifica com a memória, dado natural do sujeito que desperta, mas que não se origina, na história. Além de garantir a postulação da identidade do eu, a memória permite ao indivíduo se distanciar do presente e compara-lo com o passado. Por último, vimos que o eu não é solipsista e que a intersubjetividade e o mundo lhe são indispensáveis.

¹¹ Para Mill, a melhor tradução para *êthos* é “caráter” (MILL, 1843, p. 54). Segundo ele, a palavra *êthos* possui dupla acepção, uma coletiva e outra individual. No plano coletivo, *êthos* significa as crenças e ideais norteadores de uma comunidade; no individual, significa uma atitude, uma postura de vida oposta à obediência passiva na qual homens e mulheres mantêm uma relação ativa com os preceitos de sua comunidade e “criam o seu eu [*fashion themselves*]” (MILL, 1859, p. 26). A palavra *fashion* já evidencia que há um aspecto estético no desenvolvimento de si; esse ponto será aprofundado adiante.

1.2 A bivalência do eu

O indivíduo milliano não é solipsista. Ele não se constrói isoladamente, tampouco repudia o costume e a autoridade *per se*. O desenvolvimento do eu não pode prescindir da interação com o outro porque

a diferença de um homem com outro é geralmente a primeira coisa que chama a atenção de cada um deles para a imperfeição do seu próprio tipo, para a superioridade do outro, ou para a possibilidade, mediante a combinação das vantagens de ambos, de produzir algo melhor do que cada um (MILL, 1859, p. 87).

A liberdade, o desenvolvimento da individualidade, se dá em concerto com os demais. O desvendamento do eu ocorre no meio da multidão; é pelo e com o outro que eu me conheço e desenvolvo. A “variedade de situações” é condição *sine qua non* para o “desenvolvimento humano” (ibid, p. 88). As faculdades intelectuais e morais que consolidam o indivíduo “exercem-se apenas quando há escolha” (ibid, p. 74). Para haver escolha, é preciso diversidade de estilos de vida, uma pluralidade de “*experiments of living*” (ibid, p. 72). A existência do pensamento e do intelecto humano depende de condições sociais, de modo que, em “condições adversas”, o pensamento é passível de perecimento (CW I, p. 288). A manutenção do eu exige, numa palavra, alteridade. Daí o tom apavorado de *On Liberty*: precisamos lutar contra a tirania da maioria porque, ao obrigar todos a se conformar ao mesmo estilo de vida, a maioria extermina a pluralidade e atrofia o pensamento crítico – o que, por sua vez, põe em risco a própria existência do indivíduo, pois o pensamento crítico, como veremos, é indispensável para o cultivo do eu.

A identidade do eu é relacional.¹² Dependendo da pessoa com a qual se relaciona, certos aspectos serão mais proeminentes e terão um desenvolvimento maior. Nisto, também, consiste a liberdade: na capacidade de o próprio indivíduo ressaltar ora esta ou ora aquela faceta de sua identidade, estabelecendo jogos estratégicos que o favoreçam. No entanto, conquanto haja uma margem na qual possa negociar qual parte de sua pessoa destacará, seria

¹² Sobre o caráter relacional do eu milliano, vide o capítulo dedicado a Mill em *The idea of the self* (SEIGEL, 2005, p. 427-68) e em *The ethics of identity* (APPIAH, 2005, pp. 1-35).

equivocado imaginar a identidade do eu como totalmente autorreferencial. O outro é fundamental para o modo como nos enxergamos; com efeito, toda a problemática contemporânea do reconhecimento surgiu por conta desse fato. A opressão ou o tratamento depreciativo podem ocasionar uma escravidão no espírito capaz de sabotar o desenvolvimento do eu (MILL, 1859, p.77).

Quem confere significado à conduta individual é a comunidade e a ideia de que o eu pode, impune e simplesmente, ignorar a compreensão social dos seus atos em pouquíssimos casos firma-se como prática real. A identidade do indivíduo não se saca no vácuo; ao contrário, desenrola-se no mundo, que é também o mundo de outrem. Daí segue-se a imprevisibilidade e o mistério do eu: porque está aberto para o mundo, a identidade do eu jamais termina. Ela se estabelece na relação com outrem, e como nunca conhecerei o outro por completo, também jamais me conhecerei por completo. A diversidade e a multiplicidade são, portanto, traços fundamentais do eu.

A pluralidade do eu se manifesta também como diferença interna. Tanto no plano individual quanto no coletivo, o progresso reclama sempre diferença e antagonismo (MILL, 1859, p. 86). O desenvolvimento decorre do embate entre duas forças diferentes. No plano individual, as duas forças remetem-se às duas partes distintas do eu: a “parte egoística” e a “parte social” (ibid, p. 79). Traduzimos *selfish* por “egoística” e não por “egoísta”, sua tradução usual, para evitar a conotação negativa que o termo geralmente carrega no vernáculo. “Egoística” não designa a inabilidade de compartilhar objetos com os demais. Designa, antes, uma interioridade relativamente imune à interferência externa que o eu constrói mediante o desenvolvimento de si. Em última análise, essa zona protegida contra o exterior é o que garante o exercício da liberdade, pois é aí que o indivíduo é capaz de se distanciar criticamente da tradição e descobrir se os costumes de sua sociedade são apazíveis à sua “vida interior” (ibid, p. 83). Distanciar-se, em alguma medida, das prescrições comunitárias é uma habilidade sem a qual a individualidade não subsiste.

Para poder desenvolver-se, o eu precisa ser um outro. A pluralidade está contida de modo latente no próprio eu, que pode e deve se cindir. Esquemáticamente, a dinâmica do desenvolvimento do eu compreende duas fases: de início, a parte social do eu recebe ordens da comunidade que, posteriormente, serão suspendidas pela parte egoística, que avaliará se os

códigos de conduta existentes lhe convêm. Esta suspensão opera como instância legitimadora da norma social (ibid, p. 75). A atividade da parte egoística engloba “o domínio interno da consciência”, cujo exercício é indispensável para a liberdade (ibid, p. 33). Algumas palavras sobre a consciência, portanto, serão bem-vindas para um melhor esclarecimento do significado que Mill atribui à parte egoística.

A “região apropriada da liberdade humana [...] compreende, primeiro, o domínio interno da consciência” (idem). Mais que uma faculdade epistemológica, a consciência é um tribunal com poderes morais; ela detém “o posto de juiz” que examina nossas ações (ibid, p. 32). Em sentido estrito, o exame da consciência não se classifica de autoexame, dado ser dialógico. O debate silencioso que travamos conosco quando deitamos a cabeça no travesseiro não é monológico; como se alguém nos interpelasse, trata-se de um diálogo. Esse alguém é a parte egoística, que visa harmonizar-se com a social. O exame de si é uma técnica de sincronização entre a parte social e a egoística, que tende a tornar os atos da primeira reflexos das disposições da segunda, sintonizando o modo como se age com a maneira como se pensa.

A “consciência nos habitua ao exercício das questões sobre o que é certo e o que é errado” (CW I, p. 153). O exame de si é uma prática moral que desencoraja a maldade. *Conscience does make cowards of us all*, repetia Hamlet – a consciência acovarda porque o ato errado, a despeito de haver testemunhas ou não, gera acusações tão logo fechemos a porta e fiquemos a sós no quarto.¹³ Dentro do eu há um outro que o censurará, o atormentará com repulsa diante da malvadeza cometida. Esta oposição interna é, para Mill, uma tarefa que requer dedicação constante (MILL, 1859, pp. 54-5). Diariamente, nossas convicções mais íntimas devem ser confrontadas com os fatos do nosso entorno e, inversamente, os fatos devem ser avaliados por nossas

¹³ Wilde explora essa característica da consciência ainda mais a fundo: “how terrible it was to think that conscience could raise such fearful phantoms, and give them visible form, and make them move before one! What sort of life would his be if, day and night, shadows of his crime were to peer at him from silent corners, to mock him from secret places, to whisper in his ear as he sat at the feast, to wake him with icy fingers as he lay asleep! As the thought crept through his brain, he grew pale with terror, and the air seemed to him to have become suddenly colder. Oh! in what a wild hour of madness he had killed his friend! How ghastly the mere memory of the scene! He saw it all again. Each hideous detail came back to him with added horror. Out of the black cave of time, terrible and swathed in scarlet, rose the image of his sin” (WILDE, 1890, p. 145).

convicções. Desse exame diário o eu (i) aperfeiçoa-se e (ii) torna-se uma pessoa mais bondosa (CW XXVII, p. 165).

Diferente da memória, capacidade natural que nasce com o sujeito, a consciência e a parte egoística não são dados puramente naturais.¹⁴ Na medida em que permite a rememoração de ações passadas, a memória pode servir de base para o exame de consciência e, por conseguinte, para a construção da parte egoística. Todavia, isto pode não acontecer. Em *Utilitarianism*, Mill deixa claro que “a Consciência” só “emerge em naturezas morais propriamente cultivadas” (MILL, 1863, p. 161). Que nem todos os homens cultivem o hábito de dialogar consigo mesmo na hora de dormir prova a tese de Mill, a saber, a de que a individualidade é um construto histórico-social. Querer se desenvolver é uma tarefa que não ocorre espontaneamente. Nos “bárbaros”, por exemplo, Mill observava que tal desejo não existia; o hábito de ocupar-se consigo mesmo lhes era ausente (CW II, p. 143).¹⁵ A bifurcação do eu é fruto de um cultivo que não se aprende sozinho. Para se aperfeiçoar o eu necessita, além de um outro dentro de si, um outro fora de si. O eu que se desenvolve é um eu convocado, que atende a um chamado que vem de fora. A “consciência” é uma “daquelas leis da natureza humana que, no ser humano, são convocadas [*called forth*] por outros indivíduos” (CW IV, p. 238). A consciência e a parte egoística são construídas pelo indivíduo, todavia essa construção é suscitada e instigada pelo ambiente circundante.

A consciência é uma característica da natureza moral humana. A expressão natureza humana, usada pelo autor amiudadas vezes, deve ser lida com cuidado. Há duas maneiras de conceber a natureza humana: como fechada ou aberta (ROBERT, 1992, p. 39). No primeiro caso, supõe-se que o ser humano contém inscrito em si uma espécie de código operacional fechado, uma sequência de genes imutáveis que se atualizará independentemente do

¹⁴ Embora Mill jamais defina precisamente “memória”, “consciência” e “parte egoística”, a partir de nossas leituras, algumas definições são possíveis. A “memória” seria uma capacidade natural inerente ao sujeito que, apesar de em si mesma não ser moral, adquire valor moral quando é utilizada pela “consciência”. Esta, por sua vez, consistiria na prática do autoexame, que põe em questão as ordens recebidas de fontes externas e os impulsos e apetites de proveniência interna ao eu. A “parte egoística” seria, por fim, uma espécie de espaço de recuo, resultado da prática constante da “consciência” que possibilitaria ao eu analisar criticamente seu entorno. Como se vê, a distinção entre “consciência” e “parte egoística” é sutil, motivo por que seria possível ler os termos como sendo praticamente sinônimos.

¹⁵ Na visão milliana, civilizar, i.é., esclarecer um povo e conduzi-lo ao progresso, significaria inculcar-lhe o desenvolvimento de si como prática habitual (CW II, p. 143).

mundo. Desnecessário explicar, esta concepção de natureza humana avizinha o ser humano da máquina e estorva a liberdade. De acordo com ela, ao homem caberia apenas atualizar e aquiescer a essa essência dada de antemão pela natureza (GRAY, 2002, p. 193).

Essa não é a visão que Mill tem da natureza. O modo como o autor vislumbra a natureza é aberto, i.e, não é indiferente à história, sendo por isso suscetível de ser trabalhado e moldado pelo arbítrio humano. A relação entre ser humano e natureza não é determinística:

Toda alteração de circunstância transforma, em maior ou menor grau, as leis da natureza sob as quais agimos; e para cada escolha de meios ou fins que fazemos, situamos o nosso eu, em maior ou menor medida, sob diferentes conjuntos de leis da natureza. Se, portanto, o mandamento inútil de seguir os ditames da natureza fosse trocado pelo preceito de estudar a natureza, de conhecer e tomar as rédeas das propriedades das coisas com as quais lidamos, à medida que estas são capazes de realizar ou obstruir um dado propósito, conseguiríamos, então, o primeiro princípio de toda ação inteligente (CW X, pp. 379-80).

A citação acima provém da obra póstuma “Nature”, o primeiro dos *Three essays on religion* (ibid, pp. 369 – 479). Em vários aspectos, “Nature” é uma obra muito ilustrativa da filosofia milliana. O tema central é, não surpreendentemente, o desenvolvimento do eu. A reflexão parte da tese, muito popular entre os puritanos da era vitoriana, de que os modos da natureza hão de ser respeitados e conservados. Segundo essa “vaga noção de que [...] o esquema geral da natureza é um modelo que a nós cabe apenas imitar”, qualquer conduta que desvie do “natural” merece recriminação (ibid, p. 382). Tudo se passa como se a natureza fosse dotada de uma moral interna, que prescreveria seus próprios mandamentos. A revelação destes seria privilégio de alguns, que fixariam o natural e transformariam “a palavra não-natural [...] no mais injurioso dos adjetivos da língua” (ibid, p. 377). Percebida destarte, a natureza opera como instrumento de opressão e vira inimiga da liberdade. Em *The subjection of women*, por exemplo, Mill afirmará que, no século XIX, o maior entrave à emancipação feminina era o discurso sobre a suposta natureza das mulheres, que postulava a docilidade, a submissão ao marido, a constrição ao âmbito doméstico, etc. como dados naturais, que a nenhuma mulher era lícito contestar (MILL, 1869, p. 493).

Mill parte do senso comum de que a natureza é para ser conservada e jamais desviada, examinando, pois, em que consiste a conduta “natural”. Sua primeira conclusão é a de que a natureza, em si mesma, é amoral, fato que os desastres naturais confirmam (ibid, p. 377). A segunda conclusão é a de que uma conduta só se qualifica de humana se for, em alguma medida, desviante. O desvio é marca do artifício humano e indica a existência de uma ação livre. A conduta “natural” é naturalmente artificial (ibid, p. 375). A “ação humana não consegue se conformar à Natureza [...], o objeto e o propósito próprios da ação é alterar e aperfeiçoar a Natureza” (ibid, p. 380). Prova de que a humanidade avança pelo desvio da natureza é a técnica moderna. O argumento de que o não-natural deve ser sufocado não se sustenta porque, se assim fosse, a política, a indústria e a construção civil teriam de ser destruídas (ibid, p. 381).

Mill ressignifica a vulgar concepção fechada da natureza humana e explica que o próprio do ser humano é aperfeiçoar e não aquiescer à natureza:

Se se disser que deve haver, na natureza humana, todas as sementes destas virtudes [sc. a justiça, o controle de si, a disposição de falar francamente, a coragem], pois do contrário a humanidade seria incapaz de adquiri-las, estou pronto, com determinada dose de explanação, a admitir o fato. Porém as ervas daninhas que concorrem com o solo junto com estas sementes não são, elas próprias, sementes, mas, antes, um matão que [...] sufocaria e destruiria qualquer virtude, não fosse [...] o interesse da humanidade incentivar o cultivo das boas sementes entre si. É por meio de semelhante cultivo, praticado desde cedo e não contrariado por influências desfavoráveis, que, em alguns espécimes da raça humana, situados em circunstâncias apropriadas, os mais elevados sentimentos de que a humanidade é capaz cria uma *segunda natureza, mais forte que a primeira*. Mais que enfraquecer a natureza original, esta segunda natureza como que se mescla nela. Até mesmo aquelas organizações esclarecidas que atingiram uma excelência similar pela cultura de si se explicam pela mesma causa; pois que cultura de si seria possível sem o auxílio do aprendizado da humanidade transmitido pelos livros e sem a contemplação de grandes caracteres reais ou ideais? Esta natureza artificialmente criada ou, pelo menos, artificialmente aperfeiçoada, dos melhores e mais nobres seres humanos, é a única natureza que é recomendável seguir (ibid, pp. 396-7, grifo nosso).

A conclusão do texto assume um tom imperativo, que incita os homens a não abandonar a natureza humana em estado bruto, a cultivar e desenvolver suas capacidades a fim de alcançar uma segunda natureza, *melhor* que a primeira.¹⁶

¹⁶ Convém ressaltar que, além de responder os vitorianos coevos de Mill, a concepção de natureza humana apresentada em “Nature” refletia um debate filosófico popular nos séculos

A natureza humana, para ser realizada, demanda treinamento; “difícilmente encontraremos algo louvável no homem bárbaro além de suas capacidades – um mundo inteiro de possibilidades, todas dependentes de disciplina artificial para se realizar” (ibid, p. 393). Mill cita os gregos e os romanos, povos que praticavam o desenvolvimento de si. De acordo com ele, a cultura do eu explica a concentração ímpar de grandes gênios e obras-primas nestas duas civilizações, que, passados dois mil anos, ainda não nos parece seguro declarar como superadas.¹⁷ Sem dúvida alguma, um dos maiores objetivos de Mill é resgatar essas antigas práticas da cultura de si, de cuja reabilitação a liberdade depende. O antigo ideal de tentar ser sempre o melhor – era o que os gregos chamavam de *aristeuein* – precisa mais do que nunca ser ressuscitado. Numa era em que, de acordo com o autor, a mediocridade virou a norma, é dever nosso incentivar todo homem a dar o melhor de si, a querer ser como Péricles, o cidadão mais notório de Atenas (MILL, 1859, p. 78).

Segundo o filósofo, a superioridade dos gênios antigos ante os modernos se deve ao exame de si, que “caíra em desuso” na modernidade (CW I, p. 288). Na antiguidade, o exame de si configurava uma prática comum, instigada pelos mestres como modo de singularização e salvação do indivíduo perante o grosso do povo. Recordemos o *De vita beata* e o tom de urgência presente em seu início. Deixar-se engolir pela maioria e viver “como ovelha, que segue a manada à frente” era considerado o maior perigo de todos porque equivalia “a caminhar para a destruição, [...] a esmagar a humanidade” (SÊNECA, 2006b, p. 101). Que fazer para evitar semelhante fado? Sêneca recomendava o exame de si, o distanciamento crítico do meio e das opiniões que este nos inculuiu. “Não medirei esforços para me separar da multidão [*multitudin]* e me distinguir por meio de algum dote nobre” (ibid, p. 105). O exame de si e, em acréscimo, o desenvolvimento de alguma característica *sui generis*, eram essenciais à humanidade e, portanto, indispensáveis à boa educação.

XVIII e XIX. Para a reconstrução deste debate, e para uma defesa da visão do eu milliano contra o naturalismo de Diderot, vide SMITH (1992).

¹⁷ Até porque, ao contrário do que ocorria na época de Mill, não nos parece mais lícito afirmar uma determinada cultura como superior a outra.

A boa educação, certamente, abarcaria o ensino do cálculo e das ciências exatas, no entanto é preciso atentar que a consciência não se confunde com o intelecto (CW VI, p. 183). O trabalho da consciência não se dá por “regras mecânicas”, pois pensar não equivale a calcular (CW I, p. 284). Poderíamos, sem dificuldade, imaginar uma sociedade altamente técnica onde as pessoas, paradoxalmente, parassem de pensar – a modernidade, alerta *On Liberty*, caminhava nessa direção. Daí a importância atribuída por Mill ao ensino do grego antigo e do latim já na educação básica; de algum modo, a leitura dos clássicos no original tenderia a nos tornar seres mais críticos e conscientes (CW XXI, p. 233). O ensino da filosofia seria também um modo de exercitar a consciência.

“Um enfraquecimento mórbido da consciência tornou-se comum em nossa era” (CW XXIV, p. 126). Porque históricos, o pensamento, a consciência e a parte egoística do eu dependem de condições sociais para florescer. A história nos evidencia a existência de países e épocas inteiras que constituíram modos sociais de abdicação e negação de si. No século XIX, a China oferecia um exemplo claro de organização social hostil à consciência, de sorte que, de acordo com a definição normativa de indivíduo apresentada por Mill, não havia indivíduos chineses (MILL, 1859, p. 87). Outro exemplo, mais forte e mais próximo de nós, seria o da Alemanha hitlerista. Como compreender o nazismo? Em resumo, o nazismo foi possível porque o autoritarismo germânico desencorajava a reflexão de si. A absorção integral e conseqüente desaparecimento da individualidade foram a grande insígnia do totalitarismo, de tal modo que, quando os nazistas foram presos e postos no banco dos réus, não havia ali um indivíduo para ser julgado (ARENDR, 2005).

Uma educação que pregasse o culto de si seria moral porque o exercício da consciência repele o mal; uma consciência ativa não alimenta senão o “desejo de fazer o que é certo” (CW IV, p. 384). E, à semelhança dos pais, é falando “não” que ela nos afasta do mal. Desde sua primeira aparição na história da filosofia, a consciência se revelou mais proscritiva que prescritiva (CW XXI, p. 255). Lembremos do *daemon* socrático. Que espantosa força era aquela “voz que [...] sempre me dissuadiu de fazer algo que eu estava prestes a fazer” (PLATÃO apud MILL, CW XI, pp. 192-3). Ela determinou a vida e

decretou a morte de Sócrates, dando-lhe como que uma missão a cumprir por toda a existência:

Ó atenienses, eu vos amo, mas obedecerei primeiro ao deus do que vós, e enquanto respirar e não for incapaz, não cessarei de filosofar e de exortá-los à filosofia; e a quem quer encontrasse de vós, assim diria: “E tu, que és o melhor dos homens; tu, ateniense [...] não te envergonhas ter estudado para acumular o máximo de dinheiro, reputação e honrarias, sem te ocupar nem um pouco com o seu eu, com o Intelecto, com a Verdade e com o bem-estar da sua natureza espiritual? [...]” E assim agirei com qualquer um que encontrar [...]. Isso, vós bem sabeis, são as ordens do deus. Estou convencido de que não haja para a cidade bem maior do que esse oferecido por minha obediência ao deus. Pois, todos os meus dias, não faço outra coisa a não ser incitar-vos, jovens e velhos, a cuidar nem do corpo, nem das riquezas, mas sim da alma (CW XI, p. 191).¹⁸

O *daemon* socrático incitava o ateniense a cobrar dos cidadãos o desenvolvimento do eu. Sócrates era aquele sujeito que vagava pelas ruas a interpelar e censurar os homens por não se ocuparem com o seu eu. Este propósito socrático da filosofia, Mill tenta recuperá-lo. Enquanto Sócrates convidava os homens ao cultivo de si *viva voce*, Mill promovia o desenvolvimento humano por meio da pena (com a exceção dos discursos proferidos no período em que foi eleito membro do parlamento inglês).¹⁹ Sócrates, ao contrário de Mill, levou a maior parte da vida afastado da política porque não fazia outra coisa senão convocar os outros ao desenvolvimento do eu. Sendo assim, ele concluía, sua consciência o “opunha à interferência nos assuntos públicos” (CW XI, p. 193).

Entretanto, a mesma consciência o impelia a realizar o maior bem para a cidade: a promoção da cultura de si. A conclusão, portanto, de que a consciência socrática é apolítica não procede. Segundo Mill, a consciência, enquanto prática integrante do desenvolvimento do eu, é politicamente relevante. Desenvolvendo-se, o indivíduo adquire, dentre outras virtudes, o controle e o governo de si. O desenvolvimento do eu é de importância política,

¹⁸ Eis a tradução de Mill para a *Apologia de Sócrates*. O autor era grande admirador da filosofia antiga, tendo, aos três anos, aprendido o grego e, aos oito, lido a maior parte dos clássicos no original. Desta familiaridade precoce com os textos antigos, surgiram várias traduções, em sua maioria de Cícero e Platão, dois filósofos por quais o autor mantinha especial apreço.

¹⁹ Em *John Stuart Mill: a British Socrates*, diferentes pesquisadores exploram as afinidades entre Mill e Sócrates. Vide DEMETRIOU e LOIZIDES, 2013.

quando mais não seja porque o primeiro passo para governar outrem é governar a si mesmo. A liberdade *qua* desenvolvimento do eu não é apolítica.

Além de fundamentar a moralidade do indivíduo, a consciência cumpre um papel político. Mill fornece duas justificativas a este argumento. Começemos pela mais óbvia. Prova de que a consciência desempenha papel político se dá no instante do voto (CW XIX, p. 109). Na democracia representativa, a “consciência política” aumenta a probabilidade de o cidadão votar corretamente (ibid, p. 136). Sujeitos conscientes são sujeitos mais críticos, mais difíceis, portanto, de serem ludibriados e seduzidos por tendências políticas nefastas. Ainda que o voto seja secreto, o indivíduo consciente sabe que isto não o redime de votar com retidão. Mesmo que na cabina não haja ninguém além dele, o eleitor tem ciência de que, se apertar o botão errado, saberá que votou injustamente e sua consciência, portanto, o recriminará.

Em segundo lugar, a consciência é motor de ações políticas, pois nos “induz a adotar e praticar uma medida pública” (CW IV, p. 229). Consciência e ação estão, pois, umbilicalmente entrelaçadas. Há vários episódios históricos que explicitam tal ligação. Dentro da história da filosofia, Thoreau é um exemplo. Sua recusa em pagar impostos que patrocinavam a guerra e a escravidão emanava de sua consciência. Esta, à semelhança do *daemon* socrático, gritava “não” dentro de sua cabeça, indiferente ao mandato de prisão que sua recusa provocaria. No breve período de encarceramento (no dia seguinte à prisão, exasperada, a tia de Thoreau decidiu pagar sua fiança), o autor escreveu um esboço daquilo que viria a ser sua obra mais famosa: *Civil disobedience*.

As semelhanças entre *Civil disobedience* (1849) e *On Liberty* (1859) são enormes. Com efeito, diagnosticar a raiz comum ao pensamento de ambos os filósofos seria um trabalho atrativo para a crítica genética. Nenhum deles jamais citou o outro e, contudo, se lermos suas obras lado a lado, constataremos a presença de trechos praticamente idênticos. Em ambas, a natureza humana é descrita em comparação à botânica.²⁰ Para Mill, o indivíduo

²⁰ A comparação da natureza humana com a botânica também ocorre em WILDE, 1890, p. 48. Semelhante analogia seria reflexo daquilo que TAYLOR (1989) nomeia de virada expressivista [*expressivist turn*]. Contra visões mecanicistas da natureza humana, a partir do século XVIII,

seria como “uma árvore, que precisa crescer e se desenvolver para todos os lados, em consonância com a tendência das forças internas que a animam” (MILL, 1859, p. 75). Já na visão de Thoreau, o indivíduo seria como “uma planta que, se não pode viver em conformidade com a sua natureza, perece” (THOREAU, 1849, p. 12).

Há um liame entre consciência e ação, entre a maneira como se pensa e o modo como se age. De acordo com Mill e Thoreau, o indivíduo deve constantemente examinar seus pensamentos e atos, a fim de garantir a sintonia entre um e outro. A dissonância entre ambos – a egodistonia – há de ser evitada por conta do risco que representa à individualidade. A incapacidade de se sentir em casa consigo mesmo, de alguma maneira, tende a provocar a ruptura do eu. Thoreau dizia que a maioria de seus concidadãos estavam mortos e viviam como “máquinas”, pois haviam “renunciado sua consciência ao legislador” (ibid, pp. 3, 2). Segundo ele, um Estado só seria “livre e esclarecido” se tratasse seus cidadãos como indivíduos, isto é, como seres com “um poder independente” que os permite se subtrair do meio circundante (ibid, p. 18). Ser livre para Thoreau significa “respirar à sua própria maneira [*breathe after my own fashion*]” (ibid, p. 12). Também, aqui, a liberdade liga-se ao desenvolvimento do eu, trabalho que comporta um aspecto estético.

O eu é, em resumo, bivalente, composto por uma parte social e outra egoística. Nenhuma das partes, segundo Mill, deve ser concebida substancialmente. A parte egoística não representa uma essência; antes, é a consciência, capacidade de subtrair-se das convenções sociais, que salva o indivíduo do determinismo. É por ter uma parte egoística que o eu não é mero produto histórico-social. A relação entre a “parte social” – a formação histórica do indivíduo, que inclui uma variedade de fatores, tal qual a religião, os costumes comunitários, etc. – e a “parte egoística” não é causal.

A bivalência do eu não é natural. Ela decorre, em vez disso, da educação. Por educação, Mill designa o conjunto de procedimentos que “aproxima um homem à perfeição de sua natureza” (CW XXI, p. 225). Compreende-se, pois, que o termo possui acepção moral. Educar uma criança

vários escritores passaram a valorizar a espontaneidade do eu e a defender a expressão dos desejos como algo essencial para a vida humana. Taylor explica detalhadamente o assunto no capítulo vinte e um de *Sources of the self*.

implica ensiná-la o exame de si, a prática da consciência, que gera a disposição para a virtude. Implica, ademais, ensiná-la a se desenvolver, a almejar a perfeição de sua natureza. A consciência exerce função política e, na medida em que nos dirige a ela, a educação também nos prepara para a política (ibid, p. 247).

1.3 Etologia: educação para a liberdade

A *system of logic* (1843) é, seguramente, um dos principais trabalhos millianos. Contabilizando mais de mil e trezentas páginas, esse tratado lógico está dividido em seis livros e aborda, respectivamente, a linguagem, o silogismo, a indução, as operações subsidiárias da indução e as falácias lógicas. Mill reserva ao último livro, intitulado *On the logic of the moral sciences*, o seu projeto mais ambicioso: a Etologia.

De certo modo, podemos entender o termo ciências morais como equivalente ao que, hodiernamente, designa-se de ciências humanas. Trata-se, em todo caso, de investigar as relações humanas, de examinar a história a fim de descobrir as “leis do progresso” que regem o *êthos* dos indivíduos e dos diversos povos a que eles pertencem (MILL, 1843, p. 103). Trata-se, sobretudo, de formular uma ciência da natureza humana, ou melhor, uma “Ciência da Formação do Caráter”, com vista ao progresso (ibid, p. 46). Trata-se, enfim, de valer-se do conhecimento histórico de modo a beneficiar “a raça humana” e maximizar sua liberdade (ibid, p. 34).

O primeiro ponto a se destacar é que Mill supõe que a história e o caráter do ser que a move – o ser humano – têm, por assim dizer, uma lógica própria. O fato de encontrarmos estes temas dentro de um tratado de lógica é prova suficiente disto. A noção, típica dos pensadores dos séculos XVIII e XIX, de que a história necessariamente caminha para determinada direção, é apanágio da filosofia milliana. A metanarrativa mais famosa da modernidade, claro, é a de Marx, cuja chave de leitura – a luta de classes – dava conta de explicar a história do início ao fim. Em nossos dias, semelhante ideia caiu em desuso: uma metanarrativa capaz de abarcar todas as pessoas, de todos os lugares e todos os tempos, parece, aos olhos hodiernos, arbitraria. Desconfiamos das visões de mundo que se julgam capazes de tudo explicar e

é esta desconfiança que distingue o nosso tempo da modernidade (LYOTARD, 2011). Sabemos que, para afirmar o progresso, são necessários (i) um recorte e (ii) um critério por sobre a história (e nessa medida fora dela) que una e julgue os diferentes fatos incluídos no recorte.

A postulação de progresso na história, ademais, também nos parece deslocada. Duas guerras bastaram para mostrar que a história nem sempre avança. Ela às vezes caminha para trás; o trilho da história também se perfaz por rupturas e o progresso e a barbárie são mais próximos do que os *philosophes* supunham. A idéia de que “pelo presente podemos conhecer o futuro” afigura-se, para nós, mais apropriada à profecia do que à filosofia (CW XXII, p. 314). Sendo assim, é evidente que poderíamos rechaçar semelhante idéia; não é, todavia, o que eu gostaria de fazer. O que gostaria de fazer é, antes, simplesmente apontar para o fato de que existe uma noção normativa de progresso que é constitutiva da Etologia.

A Etologia é apresentada no capítulo cinco de *On the logic of the moral sciences*. Os capítulos que precedem tratam, principalmente, de haurir argumentos que fundamentem uma ciência da natureza humana. Para a Etologia, tal fundamentação é de absoluta importância, uma vez que ela é um sub-ramo da ciência da natureza humana. Segundo Mill, o insucesso dessa ciência se devia ao receio filosófico evocado pelo termo necessidade. Os filósofos supunham de duas uma: ou a natureza humana é regida por leis necessárias, ou há liberdade humana. Se a conduta humana se explica por causas, o homem é, portanto, determinado e não determinante. Este tipo de raciocínio, segundo o autor, é pernicioso porque induz à apatia e à mediocridade, no sentido em que não encoraja homens e mulheres a trabalhar o seu eu. Contra o determinismo, Mill quer defender a liberdade a fim de reavivar nas pessoas o “espírito da cultura de si” (MILL, 1843, p. 28).

Para conciliar a tese de que a natureza humana possui causas com a existência da liberdade, devemos interpretar o termo “necessidade [...] em um sentido muito diferente do familiar” (ibid, p. 26). Quando o que está em questão é o ser humano, nunca há causalidade estrita. Na ciência da natureza humana, substitui-se o que acontece *sempre* pelo que acontece *no mais das vezes*; seria falta de instrução exigir igual exatidão de todos os campos do conhecimento. “Existem ciências que não são exatas” (ibid, p. 30). A natureza

humana se qualifica como objeto de ciência à medida que está apta a coletar um conjunto de fatos que estão em conjunção constante. Entretanto, não é ciência exata porque alcança tão somente “proposições gerais, que serão verdadeiras no geral” (ibid, p. 32). Este posto, nem à Etologia, tampouco à natureza humana, será possível galgar. Porque constituem naturezas abertas, os fatores que influenciam ambas nunca estão completamente dados. Se os seres humanos estão sempre em mutação, se as causas pelas quais se constituem estão sempre em processo, a natureza e a identidade humanas, então, jamais serão exatas e estáticas. Para o que está em perpétuo movimento, mais apropriado que fixar causas é delinear tendências; é o que a Etologia – nas palavras de um comentador, “ciência da produção social do eu” (SMITH, 1992, p. 78) – tentará fazer, ao postular que, sob determinadas circunstâncias, um tipo específico de caráter tende a prevalecer.

O máximo que podemos esperar da Etologia, assim como de toda “filosofia da natureza humana”, são “generalizações aproximadas” (ibid, pp. 46, 48). É da natureza do eu estar sempre aberto para o mundo e desta abertura segue-se margem para a inconstância:

É certo que nossas [...] suscetibilidades e capacidades mentais se modificam [...] por tudo que acontece conosco ao longo da vida. Se considerarmos o quanto estas causas diferem no caso de dois indivíduos, concluiremos que seria irrazoável esperar que as [...] generalizações que podem ser feitas com respeito aos sentimentos e ações da humanidade [...] fossem qualquer coisa que não generalizações aproximadas. Estas são a sabedoria compartilhada da vida em comum, possuindo, nessa medida, inestimável valor; especialmente quando se aplicam a casos não muito distintos daqueles a partir das quais essas generalizações se formaram. Mas quando máximas deste gênero, coletadas, por exemplo, dos ingleses, vem a ser aplicadas aos franceses [...], elas tendem ao equívoco. [...] Pois as circunstâncias do meio diferem de indivíduo para indivíduo, de nação para nação, e de geração para geração; nenhuma destas diferenças deixa de influir na formação de um tipo distinto de caráter (ibid, p. 49).

Visto que um pluralismo de mundos coexiste na Terra, a Etologia, portanto, coletará diferentes relações de nação para nação. Uma de suas tarefas será, pois, a de catalogar as tradições folclóricas de cada povo, “a sabedoria compartilhada da vida em comum”, que influencia o desenvolvimento do eu. Nota-se, desde já, que a unidade do povo não é problemática. Os exemplos a que se alude são nações muito diferentes da nossa, restritas a um

solo pequeno e de baixa população (à época, a Inglaterra contava com apenas 15 milhões de habitantes). Se Mill se deparasse com uma população gigantesca, étnica e culturalmente heterogênea, espalhada por um território de proporções continentais – ou seja, se Mill vivesse no Brasil contemporâneo, a existência de um *êthos* inteiramente uno não lhe seria pressuposta sem mais. Nesse caso, a fim de salvar a exequibilidade de uma Etologia, ele decerto substituiria a palavra “nação” por “comunidade”.²¹ Se não é mais possível conceber uma unidade cultural para as grandes nações atuais, certamente, ainda é possível esboçar um *êthos* próprio às diversas comunidades e grupos que nelas vivem.

A Etologia terá de ser culturalmente sensível, respeitando o fato de que a cada povo convém uma determinada máxima. No entanto, isto não significa que Mill simpatizasse com o multiculturalismo, ou melhor, que atribísse igual valor a todas as culturas. Mill postula uma hierarquia entre os diversos povos, e sua abordagem é claramente eurocêntrica. A Etologia respeita a diversidade dos povos, porém tende a superá-la (esse ponto será desenvolvido mais a fundo no próximo capítulo). A “humanidade não tem um caráter universal, mas existem leis universais da Formação do Caráter” (MILL, 1843, p. 50). Ou seja, as leis funcionam para todos. No entanto, porque se encontram em “diferentes modos ou estágios da civilização”, não é lícito aplicá-las igualmente a todos (CW XXI, p. 247).

O progresso da raça humana é a razão de ser da Etologia. E, para tanto, o conhecimento histórico é imprescindível:

A história ocupará grande parte do sistema de educação que advogamos, pois ela é o registro de todos os grandes feitos conquistados pela humanidade e porque, se estudada filosoficamente, imprime uma determinada concepção de grandeza no aluno e o familiariza com as ações das grandes causas. De nenhum outro modo ele poderá, tão inteiramente, apreender por si próprio [...] os grandes princípios que regem o progresso do homem e da sociedade. Em nenhum outro lugar ele obterá um contato tão vividamente íntimo com as infinitas variedades da natureza humana e uma correção tão efetiva das limitações e pequenezas de seu próprio caráter; e em nenhum outro lugar ele notará a *maleabilidade* de nossa natureza exemplificada tão patentemente, junto com os benefícios imensos que podem, quando o esforço é honesto e a conduta é correta, nela se produzir. Nossa própria literatura, assim

²¹ Tal hipótese já se vislumbra na definição da Etologia, onde lê-se que seu objeto de estudo será “a formação do caráter nacional *ou* coletivo” (MILL, 1843, p. 54, grifo nosso).

como a das demais nações modernas, deve ser estudada junto com a história, ou melhor, como parte da história (CW XVIII, p. 180, grifo nosso).

O estudo filosófico da história é essencial à Etologia porque fornece um catálogo “dos vários tipos da natureza humana” e um registro das organizações sociais, evidenciando que, à adoção de certas práticas, corresponde, por consequência, a prevalência de certos tipos de caráter (MILL, 1843, p. 59). Pelo mesmo motivo, a literatura será contemplada pela Etologia. Com efeito, os romancistas, verdadeiros especialistas do caráter humano, são os grandes mestres da Etologia.²² Eles devassam a alma humana até seus recantos mais íntimos e refletem a sabedoria acumulada do povo. Mais uma vez, não por acaso, Mill invoca a civilização greco-romana, onde as tragédias cumpriam um papel pedagógico (CW XXI, pp. 236-8). Suas estórias ensinavam para o público regras de conduta, com vistas à formação do caráter ideal. A relação entre arte, filosofia e vida era intensa na Grécia antiga e a interação do espectador com a obra era completamente distinta da atual (NUSSBAUM, 2003). A peça não era encenada entre desconhecidos que se sentam no escuro, mas à luz do dia, com a presença de todos os cidadãos. Eles a assistiam compenetrados, pois entendiam que seu propósito era, mais que entreter, provocar a reflexão sobre qual seria a melhor conduta para as pessoas e a cidade. Na argumentação política, a tragédia era referência constante: “frequentemente, o debate político apelava para os exemplos trágicos como fonte de compreensão ético-política” (ibid, p. 216).

“Etologia é a ciência que corresponde ao ato da educação, no sentido mais amplo do termo, que inclui a formação tanto do caráter nacional ou coletivo quanto do individual” (MILL, 1843, p. 54). A Etologia define-se como ciência formativa do ser. Ela engloba o estudo histórico-literário como fonte de educação cívica e moral:

A Educação deve também nos introduzir aos principais fatos que têm um impacto direto no comportamento do sujeito, que são os diferentes modos ou estágios da civilização que foram observados na humanidade e as propriedades características de cada um deles. Eis o verdadeiro propósito dos estudos históricos [...]. Os grandes fatos da história antiga e moderna devem ser conhecidos pelo aluno [...]. O

²² Mill tinha uma visão normativa da literatura: “a missão da literatura deve ser esclarecer e melhorar os sentimentos” (CW XVIII, p. 135).

que um professor de História tem a ensinar é o significado dos fatos. Sua tarefa é ajudar o aluno a coletar da história as principais diferenças entre os seres humanos e suas instituições sociais [...] e a visualizar, por si próprio, a concepção humana da vida, tais quais os diferentes estágios do desenvolvimento humano as compreendiam. Assim, [...] o aluno formará uma concepção incipiente das causas e leis do progresso. [...] O objetivo é [...] fazer o aluno interessar-se pela história [...] como uma série de causas e efeitos que ainda está a se desenrolar perante seus olhos, cheia de consequências significativas para o seu eu e seus descendentes. Ela se desenrola como um grande épico ou tragédia, que culmina na felicidade ou na desgraça, na elevação ou na degradação, da raça humana. É como um embate contínuo entre os poderes do bem e do mal, em que todo ato feito por cada um de nós, não obstante a nossa aparente insignificância, tem o seu peso; um embate em que nem ao mais ordinário de nós é lícito não participar, onde quem não ajuda o lado certo, ajuda o errado [...]. Nenhum de nós pode se furtar esta responsabilidade. [...] há muita instrução positiva que se pode dar, com um impacto direto nos deveres da cidadania. Os alunos devem aprender a estrutura geral das instituições políticas e civis de seu próprio país e [...] das outras nações civilizadas mais avançadas (CW XXI, pp. 247-8).

A Etologia parte da pressuposição de que, sobre os eventos aparentemente aleatórios da história humana, existe uma metanarrativa com significado e objetivo próprios. Se analisada adequadamente, a história nos presenteia com a chave para o desenvolvimento humano. O estudo da política e das diferentes configurações sociais revela as leis do progresso, simultaneamente individual e coletivo. Assim como vários teóricos do liberalismo moderno, Mill reputava que, entre indivíduo e sociedade, existia uma harmonia pré-estabelecida, uma espécie de mão invisível que sincronizava o bem individual com o bem geral. Sendo assim, o desenvolvimento do eu está atrelado ao desenvolvimento dos demais. Quando o indivíduo progride, a sociedade da qual faz parte também progride (MILL, 1859, p. 80ss). O desenvolvimento do eu é de relevância política na medida em que fortalece o bem geral e os deveres da cidadania.

O objetivo da Etologia é formar cidadãos conscientes e participativos. É, em suma, criar sujeitos capazes de dirigir a história, a partir da própria história. É torcer, manejar o determinismo, as causas que regem as ações humanas, em nosso favor. É, enfim, educar para a liberdade e o progresso:

Na visão [...] que em nosso próprio dia mais predomina [...], o caráter do indivíduo é formado *para* e não *por* ele. Desejar, portanto, que seu caráter seja formado diferentemente de nada adianta; o indivíduo não tem poder de alterá-lo. Isso, entretanto, é um grande erro. O indivíduo tem, em certa medida, o poder de alterar seu caráter. Que este seja

[...] formado *para* ele não o nega a possibilidade de ser, em parte, formado *por* ele enquanto uma das causas intermediárias. O caráter de um homem é formado por suas circunstâncias (o que inclui, dentre elas, sua disposição particular). Contudo, o próprio desejo do homem de querer moldar seu caráter de uma determinada maneira é uma dessas circunstâncias, e uma que está longe de ser a menos influente. [...] Podemos, desejando os meios requeridos, alterar o nosso eu. [...] *Se quisermos*, somos tão capazes quanto os outros de moldarmos nosso próprio caráter (MILL, 1843, pp. 26-7).

Aliando o estudo histórico à reflexividade crítica, a Etologia capacita o homem à liberdade. A liberdade é a habilidade de moldar, dominar e desenvolver a si próprio. Se a individualidade é em parte causada pelo contexto histórico-social, estudar esse contexto nos encaminha à autoconstituição, isto é, à liberdade. O primeiro passo para tomar as rédeas de meu destino é descobrir quais são as causas que me moldam. Uma vez que as desoculto, posso tentar direcioná-las ou negociar com elas. Apropriando-se das causas que o dominam, o eu incorpora e se transforma em causa própria. De determinado, o seu caráter passa a ser, então, determinante. A liberdade consiste nesse jogo de cintura que o indivíduo crítico, ciente das práticas sociais que o engendram, adquire com o meio. Essa “capacidade de mudar nosso próprio caráter é, ela própria, [...] a liberdade” (ibid, p. 27).

É por isso que, logo na primeira linha de *On Liberty*, Mill cuida de afastar sua filosofia das discussões metafísicas sobre o livre-arbítrio. O tema de suas preocupações é a “Liberdade Civil ou Social”, que não é metafísica e que tampouco se realiza no aéreo (MILL, 1859, p. 23). Trata-se de uma liberdade que se concretiza mediante a torção, o manejo astucioso das relações sociais e políticas que diariamente permeiam as relações humanas.

Extraindo da história as cadeias causais que regem nossa vida, a Etologia formulará “um sistema de preceitos”, com “a fundação correspondente de uma Arte” (MILL, 1843, p. 59). Os preceitos dessa Arte, promete o autor, construiriam não apenas manuais de vida para os indivíduos, como também “instruções práticas [...] que formarão a porção mais nobre e benéfica da Arte Política” (ibid, p. 118). O objetivo da Etologia Política será o de comparar os variados *êthos* coletivos e descobrir as causas que influenciam os diferentes estágios da civilização, a fim de ajudar os povos da Terra a “acelerar o progresso” da humanidade (idem).

A promessa, no entanto, não se cumpriu. Poucos meses após a publicação de *A system of logic*, exaurido por tanto trabalho, em carta íntima, Mill confessou: “Não sei quando estarei maduro o suficiente para começar a ‘Etologia’” (CW VIII, p. 218). Porque envolve amplo conhecimento histórico e experiência de vida, a formulação da Etologia demandaria uma maturidade de cuja posse, aos trinta e sete anos, Mill não se sentia seguro.

Há duas maneiras de interpretar o descumprimento da promessa. Afoitamente, seria possível criticar o autor e reclamar que “as esperanças da ciência da Etologia nunca se realizaram” (RYAN, 1998, p. 536). Outra maneira de encarar o aparente fracasso, mais caridosa e, penso, mais correta que a primeira leitura, seria perceber que o “fracasso” foi proposital. Foi por causa de seu compromisso inegociável com a liberdade que o autor abandonou a ideia de fixar receitas que prescrevessem aos indivíduos o modo como eles deveriam conduzir suas vidas.

Mill é o filósofo do debate. Sua doutrina da liberdade associa-se ao falibilismo, teoria segundo a qual a verdade se desvela somente no debate público aberto. O falibilismo, ressaltamos, vale para a liberdade no geral. Ninguém, portanto, deve ditar ao indivíduo maduro a maneira como ele deve se desenvolver. É o próprio indivíduo que, por sua conta e risco, deve descobrir como realizar “o desenvolvimento mais alto e harmonioso de seus poderes em um todo completo e consistente” (MILL, 1859, p. 73).

Fixar receitas de vida imutáveis atentaria contra o próprio espírito da Etologia, segundo o qual as tendências de caráter variam conforme as circunstâncias. Mill sabia que, à medida que as circunstâncias se alteravam, a validade das regras de conduta caducava. Tomemos o costume como exemplo. Porque reflete a sabedoria acumulada do povo, ele é bom; todavia, não é inviolável. É possível que, em circunstâncias novas, ele deixe de ser adequado. Gradualmente, os indivíduos conscientes perceberiam sua inadequação e o transformariam. Nesse caso, o desvio do costume seria bem-vindo (ibid, p. 74). A Etologia não procura criar um caráter pronto para o qual aquiesçamos. O que ela tenta é, acima de tudo, instigar os sujeitos ao desenvolvimento de si.

1.4 Arte da vida: o desenvolvimento do eu como ética da criação

No último capítulo de *A system of logic*, Mill defende uma concepção artística da ética, em oposição à ciência exata:

Em todos os assuntos práticos, existem casos em que os indivíduos são obrigados a conformar suas práticas a uma regra pré-estabelecida, enquanto que há casos em que é parte de sua tarefa encontrar ou construir a regra pela qual governarão sua conduta. O primeiro caso, por exemplo, seria o de um juiz sob uma lei definida. [...] O caso oposto, [...], em contraste com o do juiz, [seria] o da posição do legislador (MILL, 1843, p. 135).

O caso do juiz, segundo Mill, corresponderia à ciência exata. O magistrado não é “solicitado a determinar intrinsecamente o rumo desejável” da vida do acusado (idem). Entre ele e o réu, há, primeiramente, uma relação de exterioridade. Ao juiz, cabe somente classificar “dentro de qual lei” se enquadra o ato em questão (idem). O trabalho jurídico e científico, nesse sentido, é puramente mecânico. Não há criação livre, mas tão somente ajustamento entre meios e fins previamente dados. O mesmo, no entanto, não se aplica à ética e à moralidade, ao menos não tal qual Mill as compreende.²³ Aqui, não há exterioridade entre indivíduo e norma. É o próprio eu que, em certa medida, habita a norma e constrói sua regra de conduta. Eis, precisamente, a consistência do desenvolvimento do eu e a liberdade.

Note que empregamos a expressão *em certa medida*. A liberdade do eu para se desenvolver esbarra em certos limites. Que a liberdade não equivale à permissividade irrestrita, isto havia ficado claro logo no início da teorização do eu, quando vimos que as censuras da consciência formam o lócus primário da liberdade. Embora livre, o desenvolvimento do eu, de maneira análoga à arte, parte de uma situação originalmente não livre. Para Mill, o eu nasce em uma condição primária de não liberdade. Sua família, seu meio social e situação histórica escapam a sua determinação. Em última instância, nenhum nascimento humano é livre porque não há nenhum ser humano que tenha escolhido nascer.

Justamente porque não nasce isolado, ao eu não é possível uma criação *ex nihilo*. Toda pessoa desembarca no mundo em uma condição de

²³ Mill não diferencia os termos “ética” e “moralidade” (MILL, 1843, p. 134).

desesperadora fragilidade. Não há ser que mais dependa dos cuidados de outrem que o humano. Seu eu precisa de um outro que o acolha e o oriente por meio de uma terra hostil e imprevisível. Conquanto imprescindível ao desenvolvimento ulterior do indivíduo, esta dependência embrionária condena ao fracasso qualquer pretensão de liberdade absoluta.

Os termos disponíveis para a manufatura do eu precedem sua constituição. Eles constituem, a um só tempo, a condição para a emergência do eu e a matéria-prima para a sua liberdade. Os dados disponíveis para a criação de si ultrapassam o eu, pois estavam aí antes mesmo de o indivíduo aparecer. Muito embora não consiga ser inédito em todos os aspectos, o eu pode, não obstante, tentar negociar com o meio que o cerca e driblar a causa que o coage; eis o momento preciso em que o estudo da Etologia vem a calhar.

A mesma norma que coage pode, se manejada arditamente, ser a norma que liberta. Este trato arditoso, ou ainda, artístico, com a norma é o que o autor designa de “cumprimento inteligente do costume, ou até mesmo [...] desviante” (MILL, 1859, p. 75). Mill o descreve negativamente como o reverso da obediência cega, relação passiva em que o homem não desenvolve o seu eu. Nesse caso, a rigor, o homem não se afirma como indivíduo porque não resguarda, em sua pessoa, oposição ao meio. Sua relação com o costume não é livre porque, voluntária ou inconscientemente, ele se reprime para forçar sua vida a entrar “dentro de um dos moldes pré-formados pela sociedade de modo a poupar os seus membros do trabalho de formar seu próprio caráter” (ibid, p. 80). Em poucas palavras, ele é determinado e não determinante; é o meio quem manda nele, não o contrário.

O cumprimento inteligente do costume é coisa completamente distinta. Ele se traduz por uma relação ativa e criativa com o meio. Apoderando-se da norma, o homem acaba a usando como muleta para o livre desenvolvimento de sua individualidade. Segundo Mill, a liberdade se faz no desvio: inevitavelmente, no relacionamento ativo com a norma, todos os indivíduos desviarão dela, em alguns casos mais, em outros menos. Por isso mesmo, nunca haverá dois indivíduos idênticos. A recusa de se conformar plenamente ao costume, a incapacidade de copiar, é o estofo da individualidade, que é sempre *sui generis*.

Há diferença entre desviar e desrespeitar o costume.²⁴ Esse ponto é digno de nota, pois não são poucos os que interpretam a defesa milliana da individualidade como responsável pela anomia observada na modernidade:

Mill propôs algo escandalosamente novo e radical: a subordinação da bolha moral [*moral bubble*] comum à primazia de nossas bolhas morais privadas e individuais; foi isto que em grande parte veio a se tornar nossa visão moderna (GAIRDNER, 2008, p. 14).

Em defesa da moral comunitária, Gairdner apresenta uma leitura distorcida de *On Liberty* que o permite contrastar a liberdade milliana com “a liberdade como desejo de inclusão em uma comunidade moral”, identificada como sendo a dos “antigos” (ibid, p. 15). O comentador vai ao ponto de sugerir que a filosofia milliana representaria uma ameaça aos “padrões comunitários de decência moral”, na medida em que “solapa por completo a base da moral convencional com sua noção de caráter”, que Mill supostamente definiria como mero “sentimento autêntico” (ibid, pp. 17, 24).

Ao contrário do que afirma a crítica comunitarista, a associação feita por Mill entre liberdade e construção de caráter jamais teve por objetivo solapar a moral convencional.²⁵ A mudança alavancada pela individualidade não provoca a dissolução da comunidade, mas sim seu progresso. Trata-se não tanto de uma ruptura quanto de uma reforma progressiva. O cumprimento inteligente do costume fortalece a coesão social:

[C]onformar-se ao costume meramente porque é costume, não educa nem desenvolve na pessoa nenhuma das qualidades que constituem o dom distintivo do ser humano. As faculdades humanas [...] exercem-se apenas quando se faz uma escolha. Aquele que age

²⁴ O “cumprimento inteligente” aplica-se não só ao costume como também à lei. Como veremos nos capítulos dois e três, o estilo de vida crítico exaltado por Mill não se restringe ao domínio das relações éticas e deve ser exercitado e estimulado nas relações político-jurídicas.

²⁵ Para uma leitura favorável a apresentada aqui, vide URBINATI (2002), sobretudo o capítulo quatro. Rebatendo vários comentadores comunitaristas que criticam Mill, Urbinati argumenta que “a individualidade de Mill é justamente o oposto [...] do individualismo atomístico” porque sua formação implica o desenvolvimento da “simpatia” (ibid, p. 146). Grosso modo, a simpatia seria a capacidade de ser e sentir com outrem, que faria a transição e ligação entre indivíduo e sociedade. Hobhouse foi provavelmente o primeiro na história da filosofia a destacar a forte ligação entre indivíduo e sociedade presente no liberalismo milliano. Segundo ele, no pensamento de Mill, existe “uma concepção orgânica na relação entre indivíduo e sociedade” (HOBHOUSE, 1911, p. 67). Vide também o artigo *Enlightenment psychology and individuality: the roots of J. S. Mill's conception of the self*, cujo parágrafo final conclui haver em Mill “uma relação orgânica entre indivíduo e sociedade” (SMITH, 1992, p. 86).

apenas segundo o costume não faz nenhuma escolha. [...] Se os fundamentos de uma opinião não são conclusivos à razão da própria pessoa, sua razão, ao invés de se fortalecer, provavelmente se enfraquecerá com a adoção dessa opinião (MILL, 1859, pp. 74-5).

O homem que respeita os costumes da comunidade sem questioná-los contribui para o esgarçamento do tecido social. Somente o indivíduo que suspende o costume mediante o uso da consciência adquire compreensão efetiva da comunidade a que pertence. Doravante, ele não seguirá a comunidade irrefletidamente, mas sim porque aceita e entende que seus preceitos são bons. Após ter testado livremente a validade e propriedade dos costumes, leis e normas para si, o indivíduo adquire uma compreensão interna deles. A norma que orienta sua conduta passa, então, a lhe ser interna. Nesse sentido, o cumprimento inteligente advogado por Mill gera autonomia, se por autonomia entendermos a capacidade que o indivíduo tem de dar-se a própria lei ou norma [*nomos*] de sua conduta (GRAY, 2002).²⁶

Para melhor compreender a ética criativa, gostaria de invocar dois movimentos artísticos que, cada qual a seu modo, tipificam a proposta de Mill. O primeiro é o da antropofagia. Nas palavras de seu idealizador, a antropofagia seria uma união filosófica caracterizada por “uma consciência participante”, que deliberadamente não se conformaria à norma estrangeira (ANDRADE, 1928, p. 1). Orquestrando uma manobra ardilosa, a antropofagia engole o padrão que buscava banaliza-la e reduzi-la a mera cópia e, por meio de uma transformação endógena, nacionaliza a técnica estrangeira, tornando-a coisa sua. O processo de nacionalização, ou melhor, de absorção criativa da norma estrangeira, seria, segundo Andrade, a maneira pela qual a arte brasileira conquistaria sua liberdade.

O segundo exemplo é o dandismo. De maneira similar a *On Liberty*, o dandismo nasceu no século XIX em resposta à massificação dos costumes observada na sociedade vitoriana. Para justificar a comparação, recorro, naturalmente, ao mais célebre manifesto do dandismo, publicado quatro anos após *On Liberty*. De acordo com o que aí se descreve, o dândi seria um adepto

²⁶ Porque o cumprimento inteligente da norma há de ser constante, a autonomia que dele se segue não deve ser interpretada como um estado estanque, que uma vez alcançado estaria conosco permanentemente; “a autonomia [em Mill] é *um modo de vida*, não um estado [estático]” (URBINATI, 2002, p. 173). Para garantirmos a posse de uma vida autônoma, o exame crítico da norma social que dirige nossa conduta precisa ser praticado incessantemente.

da antiga prática do “culto de si mesmo”, e isto não significa que esteja contra a sociedade (BAUDELAIRE, 1863, p. 48). Longe de ser átomo isolado, o dândi é um indivíduo antenado com a sociedade, “que compreende o mundo e as razões [...] dos seus costumes” (ibid, p. 15). Ele não prega o extermínio radical da sociedade, tampouco se desenvolve em detrimento dos outros. O dândi respeita a sociedade. Trata-se, porém, de um respeito desviante, marcado pela “necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências” (ibid, p 48). O dândi é aquele sujeito que se empenha em fazer da sua vida uma autêntica obra de arte. E é precisamente isso o que Mill quer: transformar a vida em arte.²⁷ O cultivo de si que o autor prega busca, com efeito, tornar o eu um objeto de contemplação nobre e belo.

A arte opõe-se à ciência porque envolve a definição de um fim. A ciência não se pronuncia sobre fins, apenas “afirma questões de fato”, ao passo que a ética “recomenda um dever ser” (MILL, 1843, p. 140). Além do mais, a ética e a moral tendem a postular um fim último para as ações humanas:

Existem não apenas primeiros princípios do Conhecimento, como também primeiros princípios de Conduta. Deve haver um padrão para se julgar a retidão ou a incorreção [...] dos fins ou dos objetos de desejo. [...] O princípio geral ao qual todos os preceitos práticos devem se conformar [...] é a condutividade à felicidade da humanidade [...]. Seu próprio caráter deve ser, para o indivíduo, o fim supremo, simplesmente porque a existência desse ideal de nobreza de caráter, ou a tentativa de se aproximar dele, em qualquer medida que fosse, seria o que tornaria a vida humana mais feliz (ibid, pp. 142-3).

A conclusão a que desembarcamos, segundo a qual a felicidade provém do trabalho ético do caráter, será retomada em *On Liberty*, onde a liberdade, ou melhor, o desenvolvimento do eu, é considerado “um dos principais ingredientes da felicidade humana e o principal ingrediente do progresso individual e social” (MILL, 1859, p. 73). As conexões entre liberdade e felicidade são fortes na filosofia milliana: a liberdade, a individualidade plenamente desenvolvida, sinaliza a vida feliz, que conduz ao bem-estar geral. A ética criativa, à medida que abre um campo de ação para o desenvolvimento

²⁷ A respeito da influência de Mill na propagação do dandismo na Inglaterra, vide GAGNIER, 1997, p. 25.

do caráter, promove a felicidade. Retomaremos a relação entre felicidade e liberdade no último capítulo.

Enquanto arte, a ética faz parte de uma doutrina mais geral: “a Arte da Vida” (MILL, 1843, p. 140). Esta une em si “três departamentos: a Moralidade, a Prudência ou a Política [*Policy*] e a Estética”, que lidam, respectivamente, com “o Correto, o Expediente [*Expedient*] e o Belo ou o Nobre” (idem). Esta visão estética da ética também será endossada por Foucault. Com efeito, para quem tem um conhecimento mínimo dos textos tardios deste filósofo, a semelhança com Mill já deve ter saltado aos olhos.²⁸ No próprio título da palestra que proferiu, em Berkeley, em 1983 – “*The culture of the self*” –, Foucault recorre a uma expressão marcadamente milliana. Ao direcionar suas investigações para a cultura de si, pouco antes de sua morte prematura, Foucault esboçou uma visão moral similar a de Mill:

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não se deve reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta [...] uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação [...] é [...] constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem uma conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral (FOUCAULT, 2007, p. 28).

Tal qual Mill, a moral que Foucault pretende resgatar da filosofia antiga não se pauta por uma adesão mecânica do sujeito à norma. Trata-se, antes, de uma moral criativa, caracterizada por uma promiscuidade entre sujeito e norma. O indivíduo torna-se sujeito pela norma que, ao mesmo tempo que lhe constrange, abre brechas para o exercício de sua liberdade. É por meio dela que ele adquirirá o conhecimento, o controle e o aperfeiçoamento de si. Dito de outra maneira, é através da norma que o desenvolvimento do eu é possível.

À semelhança da ética milliana, a ética do cuidado de si do último Foucault busca potencializar a liberdade e resistência. Todavia, não há nela

²⁸ Para outras análises que aproximam Mill e Foucault, vide BAUM (2000), JOHNSTON (2011) e NUSSBAUM (2010).

uma noção normativa de progresso. Seria grosseiro atribuir ao pensamento foucaultiano a existência de uma metanarrativa histórica; pior ainda seria imputar-lhe o desejo de compelir os diferentes povos e raças a cumprir as mesmas “leis naturais do progresso” (CW XVIII, p. 166). Semelhante ideia, reiteremos, é típica do pensamento dos séculos XVIII e XIX, não do XX.

A liberdade que Foucault abordará em seus últimos escritos também descende, do “antigo ideal grego de desenvolvimento do eu”, que Mill diz com todas as letras ser uma das origens da “liberdade” que pretende resgatar (MILL, 1859, p. 78). Além da ética, a liberdade foucaultiana também lembra Mill. Aliás, ambos os filósofos não parecem diferenciar muito os dois termos. Para eles, o trabalho ético do caráter é a liberdade:

O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc. Esta é [...] a forma concreta da liberdade. [...] Não acredito que haja necessidade de uma conversão para que a liberdade seja pensada como *êthos*; ela é imediatamente problematizada como *êthos* (FOUCAULT, 2012, p. 264).

Em vários pontos, os propósitos de ambos os autores convergem. Mill e Foucault querem ressuscitar, cada qual a seu modo, o *êthos* dos antigos a fim de salvaguardar a liberdade, compreendida aqui como a capacidade de torcer as relações sociais – ou ainda, relações de poder – a que, sob diversos modos, somos submetidos diariamente. A ressurreição de cada um, entretanto, não é idêntica. Conquanto deixe claro que sua reapropriação do *êthos* antigo procura instigar novas sedes de resistência e “produzir alguma coisa” no presente, Foucault não especifica exatamente qual seria o produto dessa retomada (ibid, p. 274). Não é o caso de Mill. Sua reapropriação tem uma meta clara: a individualidade, que se dirige conforme os “ditados da razão e não sugerida por apetites vagos e transitórios” (MILL, 1859, p. 73). Por trás da Etologia e à frente do seu projeto de liberdade, existe uma noção normativa de progresso.

Diferente de Mill, a resistência pensada por Foucault não tem por meta contribuir para um suposto progresso político. A estabilidade do regime político, preocupação que mostraremos no próximo capítulo ser central para o pensamento milliano, é ausente em Foucault. Igualmente ausente no pensamento do autor é a presença de um entusiasmo nostálgico perante a

filosofia antiga; Foucault não chega a declarar, por exemplo, que a arte clássica jamais será *superada* pelos europeus modernos e que os gregos foram os melhores de todos (é o que Mill faz em CW XXI, pp. 234-6). Pelo contrário, há momentos em que ele nega categoricamente qualquer admiração de sua parte pelos gregos (FOUCAULT, 2012, p. 248). Sua relação com a filosofia antiga não é de exaltação e sim de usurpação. O propósito não é voltar o relógio e repetir a Grécia; importante, antes, é aproveitar os textos antigos para extrair deles uma ética, uma condução de si livre (ibid, pp. 251-2).

Obviamente, o modo como Foucault retoma o *êthos* antigo casa melhor com o nosso tempo. Que um texto escrito em 1859 pareça-nos mais deslocado que outro de 1983, nisto não há surpresa alguma. A crença de que havia uma hierarquia entre as diversas “raças”, de que as sociedades “bárbaras” eram piores que as europeias e de que as diferentes épocas históricas poderiam ser comparadas e classificadas em diferentes níveis, não se sustenta mais.

1.5 A liberdade como democratização do gênio

A liberdade é, dizíamos, uma prática estética. Ela relaciona-se intimamente com a estética, de sorte que os “gênios só são capazes de respirar [...] em uma atmosfera de liberdade” (MILL, 1859, p. 80). Parte considerável do terceiro capítulo de *On Liberty* dedica-se a provar que não há gênio sem liberdade. No segundo capítulo, Mill defendia que a manutenção de uma esfera pública para o livre intercâmbio das informações era essencial para a construção da verdade. O progresso do conhecimento exigia liberdade de expressão. No capítulo seguinte, o autor expõe a tese de que a liberdade é também necessária para o progresso das artes.

O argumento de que a liberdade está a serviço do progresso e, mais especificamente, de que o gênio consegue florescer somente em um âmbito de liberdade, recebeu críticas:

Mill argumenta que os gênios são úteis para os outros e que as condições sociais da sua época estorvavam suas preciosas contribuições [...]. Tais afirmações sugerem que a liberdade é benéfica porque fomenta, sobretudo, o desenvolvimento de um *pequeno número de pessoas brilhantes*, cujas contribuições são para o benefício de todos. Mill acrescenta a isto a ideia do progresso da

espécie ao longo da história. Através da contribuição de pessoas brilhantes no tempo A, a raça humana em geral melhora no tempo B. [...] Estas considerações perfeccionistas e não igualitárias são, claramente, muito caras a Mill (NUSSBAUM, 2004, p. 331, grifo nosso).

Como mostra a crítica de Nussbaum, o modo como Mill opõe a figura do gênio à “mediocridade coletiva” da maioria dá margem para a acusação de elitismo (MILL, 1859, p. 82). De fato, a um primeiro olhar, a impressão que se tem é a de que Mill estimasse a liberdade e a pluralidade como um fardo que a maioria deveria suportar a fim de garantir o florescimento de um *pequeno número de pessoas*: o grupo dos gênios, cujas invenções seriam para o bem de todos. A tolerância para com gênios excêntricos seria, nesse sentido, um mal que a maioria “subdesenvolvida” do século XIX se obrigaria a praticar a fim de não pôr em risco o progresso da espécie humana (ibid, p. 80).

Contudo, se atentarmos para a definição milliana de gênio, deparamos com outra leitura. “As pessoas de gênio são, *ex vi termini*, mais individuais que qualquer outra pessoa – menos capazes, portanto, de encaixar o seu eu [...] em um dos pequenos moldes que a sociedade provê a fim de poupar seus membros do fardo de formar seu próprio caráter (ibid, pp. 80-1). O gênio caracteriza-se, pois, pela recusa de conformar o eu a um molde pré-dado, ou seja, pelo desenvolvimento do caráter. Ora, vimos que o objetivo da filosofia milliana é instigar *todos* a desenvolverem seu caráter e a modelarem o seu eu. Nesse sentido, trata-se de democratizar o gênio, não de restringi-lo a um número exíguo de privilegiados:

As pessoas consideram o gênio algo bom quando permite um homem escrever um poema ou a pintar um quadro. Mas no sentido verdadeiro do termo, aquele que implica originalidade de pensamento e ação, [...] todos pensam que podem dispensá-lo. [...] O primeiro serviço que a originalidade tem a prestá-los [sc. a maioria], é o de abrir seus olhos. Uma vez completamente abertos, isto lhes dará a chance de serem, eles próprios, originais (MILL, 1859, p. 81).

O propósito não é elitista (*pace* NUSSBAUM, *op. cit.*). A liberdade não é desejável porque protege uma elite de gênios, que alcançaria feitos que progrediria uma maioria passiva, condenada ao subdesenvolvimento. Muito pelo contrário, a liberdade é importante porque permite a expansão do gênio, “no sentido verdadeiro do termo” (MILL, 1859, p. 81). Nota-se aqui uma

extensão do campo semântico da palavra. Gênio não é título exclusivo de poetas e pintores. Gênio verdadeiro é quem, pensando por si mesmo, realiza pensamento e ações originais e faz da vida uma obra autêntica. E, para tanto, não é preciso desenvoltura com as palavras ou facilidade para o desenho. O gênio não é para poucos. É, antes, um modo de vida acessível a todos.

Esta leitura reforça-se em dois textos menores: *On genius* e *Thoughts on poetry and its varieties*. São textos complementares, cuja leitura comparada esclarece o significado que o filósofo atribui ao gênio. O primeiro deles inicia-se com uma pergunta retórica:

O gênio é uma faculdade distinta? Não seria, antes, a própria faculdade do pensamento? [...]. Dizem que o gênio filosófico dá-se com a descoberta de uma verdade nova. Mas o que é uma verdade nova? Aquilo que se descobriu há mil anos pode ser para mim uma verdade nova. [...] O que importa é como se conhece uma verdade. Existe um modo e ninguém encontrou outro que não este – a descoberta. Há, hoje, toda uma linguagem que sugere que o conhecimento pode ser *vicário*; que quando qualquer um conheceu uma verdade, todos os outros não têm nada a fazer senão recebe-la passivamente [...], como se um homem pudesse enxergar através dos olhos de outrem. Aqueles que não possuem visão própria, ou cuja situação não lhes permite a usar, devem crer por confiança; eles não podem conhecer. Um homem pode me contar o que conhece e eu posso aprender a repeti-lo mecanicamente [...]. Porém, para conhecer o que me contou, devo situar o meu espírito no mesmo estado em que ele situou o dele. Devo tornar o pensamento dele coisa minha. Devo verificar o fato em minha própria observação, por meio do questionamento da minha própria consciência (CW I, p. 282).

O conhecimento ocorre com a interiorização e apropriação do que foi repassado por uma fonte externa. Semelhante incorporação do externo é possível porque há uma parte do indivíduo que lhe é distinta: a consciência. Junto com o pensamento, ela impede que o ser humano se degenere em “papagaio”, que repete *ipsis litteris* o que lhe foi transmitido, sem contudo compreendê-lo (idem). Se uma pessoa não é convocada a usar seus próprios olhos, a examinar o que lhe foi afirmado, não há desenvolvimento do eu (MILL, 1859, p. 58). O que é aceito sem mais fica só na superfície do espírito, incapaz de atingir as profundezas do eu e de transformá-lo (idem).

Há duas camadas no eu: uma parte que comunga com o exterior e outra mais interna, encapsulada do ambiente social. São, como vimos, a parte social e a parte egoística. A realização do conhecimento se dá na parte egoística: “o conhecimento brota só de dentro; tudo que vem de fora [...] é mera Autoridade”

(CW I, pp. 283-4). A capacidade de pôr em questão a informação proveniente de uma autoridade externa mediante exercício do próprio entendimento é, precisamente, o gênio: “quem, na medida em que as oportunidades lhe possibilitam, haure suas convicções por intermédio de suas próprias faculdades, não pelo simples apoio na confiança de outrem – este homem [...] é um pensador original e, tanto quanto os outros o foram, um homem de gênio” (ibid, p. 283).

Desses apontamentos, segue-se a democratização do gênio: “Não é preciso que o gênio seja um dom raro concedido a poucas pessoas. Por meio da cultura adequada, todos podem possuí-lo” (ibid, p. 285). E a cultura adequada é identificada, não por acaso, com a antiguidade:

Os antigos [...] situavam-se em circunstâncias muito diferentes. Quando o acúmulo da experiência humana era restrito, [...] quem desejava familiarizar-se com a natureza e a vida tendia a investigar nas coisas, sem se ater muito às opiniões; a olhar os próprios objetos, não seus meros reflexos nos espíritos daqueles que os haviam observado. A educação consistia, então, não em dar o que se denomina de conhecimento, isto é, a simplificação das ideias de outrem e sua conseqüente administração na forma de esquemas. Consistia, em vez disso, em uma série de exercícios que propunham formar a própria faculdade do pensamento, de modo que o espírito pudesse avançar e conhecer. Tal era a educação de Roma e, especialmente, a da Grécia (ibid, p. 286).

A educação antiga compunha-se de uma série de exercícios que instigava o pensamento do jovem e o convocava ao desenvolvimento do eu. Exercícios dignos de um atleta, que treinavam o aluno para verdadeiras batalhas: “o grego vivia em perpétuo conflito de intelectos concorrentes, que lutavam entre si. Todo homem tinha de representar seu papel em um palco onde a ‘decoreba’ [*cram*] não era de valia alguma” (ibid, p. 287). O que se chama de *cram* seria, na leitura de Mill, o grande mal da “educação moderna”, onde muita informação é exposta sem gerar conhecimento efetivo, no sentido elucidado acima (ibid, p. 288).

O palco a que Mill se refere acima é o *theatrum mundi*. A educação antiga era engajada, no sentido em que suscitava o jovem a agir e transformar o mundo:

Os estudos do gabinete eram conjugados e vistos como preparação para as atividades da vida. Não havia *littérature des salons* [...] na

Grécia antiga: a sabedoria não era algo sobre o qual se gabava, mas algo que se fazia. Foi isso que preveniu, nos dias gloriosos da Grécia, que a teoria degenerasse em refinamento vão [...]. Criados e imersos por toda a vida na ação, todas as especulações dos gregos eram com vistas a ela; todas suas concepções de excelência tinham uma referência direta à ação (ibid, p. 287).

A educação grega era muito mais que a transmissão de um conjunto de doutrinas que deviam ser memorizadas e, posteriormente, repetidas na folha de papel. Seu principal objetivo era o desenvolvimento humano: “ela formava *homens*, não meros contêineres de informações” (idem). A “união entre teoria e prática”, que aliava o conhecimento com o desenvolvimento do eu, de acordo com Mill, é o que explicaria a concentração de tantos gênios na antiguidade (CW I, p. 287).

Segundo Mill, todavia, tal união teria se perdido na educação moderna:

Na escola, o que se ensina à criança, senão a repetir pela memória ou, no máximo, a aplicar regras técnicas, que se alojam em sua memória, não na razão? Quando se deixa a escola, não é verdade que tudo que um jovem vê e escuta conspira [...] para que ele não pense, mas que apenas professe as opiniões professadas por outrem? A educação moderna é, toda ela, ‘decoreba’ [*cram*]. [...] Toda tentativa, toda ideia de treinar o espírito do eu, foi abandonada pelo mundo (idem).

A educação moderna não estimula o pensamento. A educação enquanto treinamento, enquanto “ginástica mental”, desertou o mundo (ibid, p. 289). Eis a razão do desaparecimento do gênio:

Surpreende que, com uma educação destas, o gênio entrasse em declínio? Que, por dez séculos, Inglaterra e França não conseguissem produzir nomes tão ilustres quanto a Grécia o produziu em cento e cinquenta anos? [...] Se tivéssemos gênio para adentrar o espírito da arte antiga, o mesmo gênio nos permitiria modelar este espírito em formas sempre novas. Onde, então, está a solução? [...] No reconhecimento de que o fim da educação não é ensinar, mas treinar o espírito para que ele aprenda a partir da consciência e da observação de si. [...] Deixemos que a educação do espírito consista na convocação e treinamento destas faculdades [sc. a racional, a imaginativa, a analítica e a criativa] (idem).

On genius conclui que, ao eclipsar as antigas práticas educacionais em prol da *cram*, a educação moderna desencorajou a inovação, a originalidade –

em uma palavra, o gênio.²⁹ Mill se refere a este como a capacidade de adentrar o espírito da cultura helenística. Eis, reconheçamos, um prato cheio para as interpretações romântico-místicas. Daqui para a tese de que o gênio é uma espécie de espírito acessível apenas a uma elite de estudiosos, basta um passo.

No entanto, como espero ter mostrado com uma análise atenta do texto, tais interpretações merecem desconfiança. Quando Mill invoca a figura do gênio, ele não está necessariamente pensando em poetas e pintores excêntricos. Conforme *On genius* nos revelou, o gênio milliano lê-se de maneira mais prosaica. Ele indica a capacidade de construir uma parte de si que habilite o eu a não apenas aderir mecanicamente às regras impostas por outrem. Com o desenvolvimento do pensamento, da consciência e da parte egoística, o eu adquire um distanciamento crítico do meio que o conduz a um modo *sui generis* de conduzir-se. Esta originalidade de criar, dentro dos limites impostos pela cultura, um estilo de vida próprio, é o gênio. Há, portanto, uma conexão intrínseca entre gênio e liberdade. A liberdade *qua* desenvolvimento do eu democratiza o gênio. Se o gênio não se cria sozinho e brota, antes, de uma educação específica, então isso demonstra que a liberdade enquanto desenvolvimento do eu requer o despertar de uma nova educação.

On poetry and its varieties reforça a desnaturalização do gênio iniciada em *On genius*, com a diferença de que, aqui, o que se analisa são casos específicos do gênio, tais como o poético, o musical e o pictórico. Mill enceta o texto aludindo para o antigo aforisma “*orator fit, poeta nascitur*”, segundo o qual o gênio poético, em contraposição à oratória, é dote de nascença, não de criação (CW I, p. 298). O autor descontrói esta noção, porém não completamente:

Esse aforisma [...] contém alguma verdade. [...] Existe uma constituição ou temperamento mental e físico peculiarmente apto à poesia. Por si só, tal temperamento não irá criar um poeta, assim como um solo fértil, sozinho, não dará frutos. Bons frutos podem ser cultivados através da cultura de solos não tão férteis, do mesmo modo como boa poesia pode ser realizada por espíritos não poéticos (ibid, p. 299).

²⁹ Em *What is political philosophy?*, Strauss reforça a diferença apontada por Mill ao afirmar que, enquanto a educação dos antigos tinha por meta “a formação do caráter”, os contemporâneos entendem por educação apenas “a instrução e o treinamento” em determinadas disciplinas (STRAUSS, 1988, pp. 37-8).

Eis, mais uma vez, a desmistificação do gênio. Treinado pela educação adequada, qualquer um consegue ser poeta. Todavia, muito embora as características do eu *comecem* todas com a cultura e experiência histórica, há uma parte do indivíduo que não é *originada* a partir da experiência. A individualidade é não somente, mas sim também um construto histórico-social. Existem tendências naturais: “é inegável que existem [...] naturezas poéticas” (idem). Ainda que a melhor educação estética se dê a todos, haverá alguns que se sobressairão: “a poesia daquele que é um poeta por natureza será claramente distinta da poesia que é só produto da cultura” (idem). Nada há de espantoso nessa concepção de natureza como aptidão que, familiar em nosso vocabulário cotidiano, manifesta-se quando, por exemplo, afirmamos que temos “facilidade” para esta ou aquela atividade.

Na medida em que insinua que “o poder de produzir composições poéticas é uma faculdade que o poeta traz ao mundo consigo, cujo crescimento [...] é independente da sua cultura”, o aforisma “é falso” (ibid: 303). Entretanto, ele contém um fundo de verdade, pois, para Mill, é fato que, por natureza, algumas pessoas têm uma desenvoltura, uma predisposição para a poesia. A concepção de natureza humana elucidada por Mill, repitamo-lo mais uma vez, deve ser lida *sano modo*. Ela não denota uma essência imutável indiferente à histórica. É, antes, para nos instigar ao desenvolvimento do eu que Mill a evoca. Em última instância, a ideia de natureza opera em Mill tão somente como um recurso metodológico, um ponto de vista sem o qual o indivíduo não consegue se afastar e julgar criticamente o costume. Noutras palavras, a ideia de natureza oferece uma perspectiva a partir da qual se é possível criticar o costume.³⁰

O tom final de *On poetry and its varieties* ecoa a conclusão de *On genius*. O filósofo critica os “metafísicos” do seu tempo que, ao investigarem a natureza humana, “negligenciaram as análises de suas diversidades. Destas, nenhuma jaz mais fundo ou vai mais longe que as variedades introduzidas pela diferença [...] de educação” (ibid, p. 300). Excetuando as predisposições

³⁰ Como veremos no terceiro capítulo, o mesmo acontece em *Utilitarianism*. Nesta obra, Mill ancora a justiça no direito natural a fim de garantir aos indivíduos um meio de criticar os costumes e as leis instituídas.

naturais, a educação é responsável por grande parte das diferenças que encontramos entre os gênios humanos. No limite, todos podem ser poetas ou filósofos (ibid, p. 305). Nisso mesmo reside nossa liberdade: se treinarmos o eu da forma adequada, somos capazes de constituirmo-nos como nos aprouver.

Antes de abandonar esse pequeno texto, ressaltemos a associação entre a arte e o solilóquio que nele aparece: “Toda poesia é da natureza do solilóquio” (ibid, p. 296). Esta é uma das raras ocasiões em que Mill menciona o solilóquio, prática advogada por Shaftesbury que designa o diálogo interior do eu consigo mesmo. Porque é partidário do solilóquio, todo artista se sente impellido a devassar as vastidões do seu eu, para dali extrair parte do material com o qual confecciona sua arte (ibid, p. 294).

O solilóquio, peça fundamental na construção da identidade humana, descende do imperativo délfico *gnôthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”, prática tão próxima do exame de si que “seria a mesma coisa interpretá-la como ‘Divida o seu eu!’ ou ‘Sede dois!’” (SHAFTESBURY, 1710, p. 77). A bivalência do eu é o que permite o conhecimento de si porque, para Shaftesbury, não menos do que para Mill, o conhecimento advém da diversidade; é do contraste, do choque da diferença que o conhecimento nasce (MILL, 1859, p. 87). O eu se conhece na medida em que se bifurca e abriga diferença dentro de si. A potência dessa pluralidade interna vai a ponto de povoar o eu com várias *personagens*, correspondentes aos diferentes *caracteres* do indivíduo (Shaftesbury se vale da ambiguidade do termo original, *characters*).

O solilóquio, a prática de dissecação de si, descende dos antigos. Na filosofia clássica, o exame de consciência era, simultaneamente, fonte de conhecimento e aperfeiçoamento de si:

Deve-se todo dia prestar um relato de si. Sexto cultivava este hábito e, quando o dia acabava e recolhia-se para seu descanso noturno, dirigia certas questões a sua alma: “Que mau hábito você curou hoje? Que falha superou? Em que aspecto você melhorou?” A ira controlar-se-á e cessará se descobrir que há de se apresentar perante um juiz toda noite. Há algo mais excelente que a prática de inspecionar exaustivamente o dia vivido? E como é agradável o sono que se segue a esse exame de si – quão tranquilo, quão pesado e imperturbado o é, quando a alma se elogiou ou censurou e o examinador secreto e crítico do eu prestou contas do seu caráter! Concedo todo dia ao meu eu tal privilégio e advogo em causa própria perante o tribunal do eu. Quando a luz se apaga e minha esposa,

acostumada há tempos com este meu hábito, fica em silêncio, examino todo o meu dia e refaço minhas ações e palavras. Não escondo nada de mim e nada omito. Pois por que deveria me furtar dos meus erros, quando posso antes comungar com todo o meu eu? (SÊNECA, 2006a, pp. 339-41).

O exame de si opera como mecanismo de verificação do desenvolvimento do eu. Embora se apresente como um único homem na presença dos outros, a consciência fratura o eu tão logo a luz de casa se apague, transmutando-o, a um só tempo, em acusado e acusador. Eis que chega o momento de ponderar as ações e palavras do dia. E a questão chave para o veredicto, naturalmente, é o progresso: “Em que aspecto você melhorou?” (SÊNECA, *op. cit.*). Como podemos ver, a maneira como Mill vislumbra o desenvolvimento humano paga tributo a Sêneca. Para Mill, o que caracteriza o eu desenvolvido é também o controle de si; o humano se diferencia do animal na medida em que consegue submeter as partes inferiores da sua natureza às superiores (MILL, 1863, p. 138).

Como se percebe, a noção de consciência, junto com a ideia de uma parte egoística capaz de se opor à parte social, já era presente nos antigos: “Nada farei [só] pela opinião, tudo farei pela minha consciência [*conscientiae*]. O que quer que faça quando estiver sozinho será como se tivesse feito perante os olhos de todo o povo romano” (SÊNECA, 2006b, p. 151). Tudo se passa, pois, como se o povo romano inteiro estivesse contido de modo germinal dentro do eu. O juiz que nos avalia na hora da cama visa conciliar, com efeito, o eu com outro. No entanto esse outro é de uma riqueza infundável e nunca se identifica rigidamente, de sorte que ora ele fala em nome do povo, ora se apresenta como o eu mais verdadeiro, um aspecto mais profundo de nossa pessoa com o qual deveríamos comungar.

1.6 Poder e liberdade

Sêneca emprega termos como “juiz”, “tribunal”, “prestar contas”, expressões notadamente jurídicas. Entretanto, contrariando o que o vocabulário de Sêneca poderia sugerir, não é lícito conceber o exame de si em termos tão só jurídicos – pelo menos não segundo Mill, que matiza a liberdade e o exame de si de maneira a extrapolar o esquema jurídico. As normas

sociais, que modelam o eu em suas minúcias, decerto refletem as leis positivas. Todavia, estas não esgotam aquelas, sendo por isso que o modelo jurídico não dá conta da maneira como as relações sociais efetivamente constroem as condutas individuais e do modo como a liberdade se exerce.

Norma social e lei não são a mesma coisa. Na prática, há leis que não estorvam a liberdade dos indivíduos, que dificilmente se adotam ou que com o tempo caem em desuso, assim como há normas sociais para as quais inexitem leis correspondentes. Para que uma lei se concretize, às vezes é necessário toda uma maquinaria jurídico-estatal de fiscalização. Em contrapartida, diversas normas que governam as relações entre os indivíduos não são da ordem do direito. Acaso seriam normas “espontâneas”, com as quais o Estado não precisaria se ocupar porque se regulam automaticamente? De modo algum. Mill quer mostrar que o domínio jurídico-estatal é apenas um dos canais de transmissão do poder. Um número significativo de normas sociais dispensa a ordem jurídica porque já é objeto de regulação no âmbito familiar, no ambiente escolar, no domínio médico-psiquiátrico, etc.

Desde seu primeiro parágrafo, *On Liberty* adverte que o objetivo maior do autor é analisar os mecanismos pelos quais

o poder [...] é exercido, pela sociedade, sobre o indivíduo. Raramente se formula essa questão, [...] que não tardará a ser reconhecida como a *questão vital* do futuro. [...] No estágio do progresso que as porções mais civilizadas da espécie adentraram, essa questão se apresenta sob novas condições e requer uma abordagem diferente (MILL, 1859, p. 23, grifo nosso).

Para compreendermos como se pode conquistar a liberdade, é mister uma nova abordagem filosófica, que dê conta “da violência extra-legal [*lawless violence*]” que “a lei não alcança” (CW XVIII, p. 177). No lugar do esquema Soberano-Lei da teoria política clássica, propõe-se uma abordagem mais analítica do que teórica, que não ignore a comunicação polimorfa do poder nas relações sociais. Cumpre, pois, denunciar que, a partir do século XIX, com a derrocada da monarquia e conseqüente descentralização do poder, a representação jurídica do poder deixa de ser a mais apropriada. Quem acordou para esta *questão vital*, um século mais tarde, foi Foucault:

No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei. Daí a importância que ainda se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade [...]. Pensar o poder a partir destes problemas é pensá-los a partir de uma forma histórica bem particular às nossas sociedades: a monarquia jurídica. Bem particular e, no entanto, transitória. Pois se muitas de suas formas subsistiram e ainda subsistem, ela foi penetrada pouco a pouco por mecanismos de poder extremamente novos [...] que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização [...] e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos (FOUCAULT, 1999, p. 86).

Como correlato das *normas* sociais, Foucault destaca a *normalização*, ou como diria Mill, a padronização [*standardization*] dos indivíduos. A “violência extra-legal” atua no sentido de padronizar as condutas. Em detrimento do desenvolvimento de si, a primeira questão que as pessoas se colocam, ao sentirem vontade de engajar em alguma prática, diz respeito à normalidade de seus desejos:

[N]o que concerne apenas o seu eu, o indivíduo [...] não se pergunta: o que prefiro? Ou, o que seria adequado ao meu caráter e disposição? Ou, o que propiciaria ao meu eu a melhor e mais nobre prática, que o expandiria e o desenvolveria? Ele se pergunta: o que convém a minha posição? O que é normalmente feito pelas pessoas que se encontram nas minhas circunstâncias? (MILL, 1859, p. 77).

Ao observarem a sociedade vitoriana, Foucault e Mill perceberam nela uma nova modalidade do poder. No século XIX, o surgimento da opinião pública e de um discurso médico-social que, no afã de proteger a natureza, oprimia qualquer um que dela desviasse, assim como a consolidação dos meios de comunicação de massa, provocaram uma transmutação do poder. Este deixa de se exercer na base da repressão externa e passa, segundo Mill, a administrar o indivíduo de dentro, criando uma “tirania social mais formidável que muitos tipos de opressão política, pois, embora usualmente não se ampare em sanções penais extremas, concede menos meios de escape e penetra muito mais profundamente nas minúcias da vida, escravizando a própria alma” (ibid, p. 26).

O poder se entranha no espírito do indivíduo e “consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas” (FOUCAULT, 1999, p. 16). Não se trata mais de um poder puramente repressor, que emana de um ponto central e se vale de penalidades legais para ser respeitado. Doravante, ele se

caracteriza por (i) sua ubiquidade e (ii) seu caráter produtor. O poder passou a ser administrado por uma infinidade de instâncias de controle, que não as jurídico-estatais. Mill chama atenção, por exemplo, para os meios de comunicação, tal qual o jornal, que também exerciam forte controle sobre os indivíduos (MILL, 1859, pp. 88-9). Nessa nova etapa da história, uma vez interiorizado pelo indivíduo, o poder reveste-se de aspecto produtor e passa a ser princípio regulador de suas ações.

De acordo com Mill, os diferentes estágios da “civilização”, com as organizações sociais que lhes são peculiares, geram deslocamentos no modo como o poder afeta as condutas. Em *The spirit of the age*, artigo de jornal publicado em 1831, Mill causou polêmica ao afirmar que “o objeto próprio da investigação filosófica” é oferecer um diagnóstico do presente que desvele “qual realmente é o espírito de [sua] época”, a fim de dar aos homens a chance de direcionar o instante vindouro (CW XXII, p. 314). A tarefa da filosofia é esclarecer o presente para transformar o futuro. O método adequado a semelhante empreitada, em consonância ao que se viu previamente, é localizado no estudo histórico, “na comparação de uma era com as passadas” (idem). A consciência histórica é importante porque o estudo do que fomos esclarece o que somos.

As configurações históricas do século XIX produziram condições de emergência de “homens novos, que [...] estão sendo governados de um modo novo” (idem). A nova forma de governo seria efetuada por meio de um poder mais produtor que repressor. O poder que se transmite pelas normas sociais, em contraste àquele da lei, não é binário. Não temos, de um lado, um polo receptor unicamente passivo, e de outro, um polo produtor ativo, encarnado por alguma autoridade judiciária. O binarismo implica exterioridade entre as partes, o que não é mais o caso uma vez que a norma social tenha sido incorporada pelo próprio sujeito. A norma social efetua seu poder de coação na medida em que é assumida como princípio motor que justifica e manipula a vida humana, ditando-lhe como agir e o que lhe é correto pensar e desejar. Seu poder é, assim, incitador da conduta, não repressivo.³¹

³¹ Embora Mill estude, como reverso da liberdade, o funcionamento peculiar do poder em seu tempo, é em Foucault que encontramos uma análise mais profunda do aspecto produtivo do

O poder minucioso e alta capilaridade das normas sociais, *prima facie*, parecem escamotear qualquer prática da liberdade. Afinal, se o censor é interno, como seria possível fugir? Para desfazer tal impressão, convém reiterar que a liberdade se dá não tanto no plano da fuga quanto no da imanência. A liberdade é imanente ao poder: a mesma regra que coage pode, se manejada astuciosamente, virar muleta para a liberdade (que jamais denota ausência total de limites). A prática da liberdade, como vimos, se concretiza com a torção dos limites impostos pela norma social, mediante o cumprimento inteligente do costume.

Onde cresce o perigo, cresce também a promessa de salvação. Se, a partir do século XIX, o poder difundiu-se por todos os lados, isso não significa que as práticas livres morreram. Se a norma social está em toda a parte, então a liberdade, a possibilidade de desviar-se dela, também o está. De novo, essa propriedade da filosofia milliana acena para Foucault, que concebia poder e liberdade de modo coextensivo e imanente. De fato, a famosa frase “onde há poder há resistência” reitera *mutatis mutandis* a afirmação milliana do caráter desviante da ação humana (FOUCAULT, 1999, p. 91). A tese de que o poder necessariamente gera resistência está próxima da visão de que o embate da norma social com o indivíduo sempre causa atrito e desvio.

Não é fortuito, portanto, que ao olhar toda sua trajetória filosófica em retrospecto, Foucault ponderasse que o principal objeto de seus estudos, ao abordar a questão do poder, fora o eu. No posfácio que preparou especialmente para a antologia *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, realizando um balanço de contas de seu trabalho, o autor confessa: “Procurei estudar [...] o modo como o ser humano transforma o seu eu [*self*] em sujeito” (FOUCAULT, 1982, p. 208). Entre o Foucault que escreveu o primeiro volume da *História da sexualidade* e aquele que, na década de oitenta, percorreu universidades estrangeiras chamando atenção para a questão do *self* nos antigos, não há grande ruptura. O autor voltou-se para a cultura de si helenística justamente porque percebia nela exemplos de práticas em que o eu conseguia se constituir como sujeito. Tal qual Mill, na *êthos* dos

poder praticado no século XIX, em especial na sociedade vitoriana. A esse respeito, vide o primeiro volume da *História da sexualidade*, sobretudo o cap. 2.

antigos, Foucault assinala uma via que não opõe poder e liberdade, mas que os sintoniza em um jogo imanente.

1.7 Conclusão

O capítulo presente teve por tarefa estudar a liberdade milliana de um ponto de vista ético. Findada a exposição, conclui-se, primeiro, que a liberdade para Mill implica um tipo determinado de sujeito, que trabalha o seu *êthos* e cria para si uma zona onde a sociedade não consegue intervir diretamente. Trata-se da parte egoística, contraposta à parte social. Tal bivalência é importantíssima para a manutenção da individualidade milliana, definida em oposição ao sujeito inautêntico e conformista, que é incapaz de desenvolver o seu eu e construir um caráter próprio.

Isso não quer dizer, todavia, que semelhante indivíduo seja atômico ou antissocial. O eu milliano está longe de ser uma mônada isolada.³² “O estado social é, concomitantemente, tão natural, necessário e habitual ao homem que, exceto [...] por um esforço voluntário de abstração, ele nunca se concebe senão como membro de um corpo” social (MILL, 1863, p. 164). O meio histórico-social que o eu habita é, a um só tempo, sua condição de emergência e o espaço de ação de sua liberdade. O cumprimento inteligente do costume, e a concomitante ética criativa que propõe, têm por fim desenvolver não só o indivíduo como também a comunidade da qual faz parte.

A arte da vida, a Etologia, o exame de si, as análises sobre a dupla poder e liberdade – um dos fatores que impulsionam Mill a pensar todas essas questões é, sem dúvida, a sociedade. A liberdade para o autor se cumpre *para* e não *contra* a sociedade. Preocupar-se com o desenvolvimento individual é, no fundo, preocupar-se também com a sociedade. A aposta do autor é a de que a existência de indivíduos com “caráter”, capazes de tomar distância crítica perante o meio, é a base para uma sociedade estável, justa e desenvolvida.

Analisado sobre um prisma ético, a relação entre indivíduo e sociedade que Mill privilegia não se conduz na base da pura submissão. A exaltação do caráter desviante da conduta humana nos mostrou que, para Mill, o eu

³² Essa é uma característica que observaremos ao longo de toda a dissertação.

desenvolvido é um sujeito necessariamente indócil, que recusa conformar-se aos ditames sociais *tout court*. Para trabalhar o seu *êthos*, o indivíduo milliano precisa suspender e testar a validade dos preceitos sociais que o cerceiam. Semelhante trabalho, Mill explica, fortalece a coesão social de uma comunidade política, na medida em que possibilita o aperfeiçoamento progressivo das normas sociais. A liberdade milliana é, em suma, de extrema relevância político-social; esse ponto será reforçado no capítulo seguinte.

2 O eixo político

2.1 Liberalismo e liberdade

Mill é conhecido por ser um dos “pais do liberalismo” (BERLIN, 1958, p. 232). Mas o que se entende, afinal, por liberalismo? Não é raro encontrar quem critique o liberalismo por ser inflexivelmente individualista e o identifique como um dos responsáveis pelo “iminente colapso” das “sociedades industriais liberais”, visto que seu “engrandecimento da liberdade individual acabou erodindo as alianças e compromissos comunitários que qualquer sociedade precisa para sobreviver” (TAYLOR, 1985, pp. 183-4). Ademais, tampouco é difícil discernir, na história da filosofia, um suposto antagonismo entre liberalismo e republicanismo, entre uma teoria política que valoriza o indivíduo às expensas da comunidade e outra que situa a vida comunitária em primeiro plano, sobreposto à vontade individual (SKINNER, 2002, p. 246ss).

No que se segue, nosso objetivo será argumentar que a crítica e a oposição acima não valem para Mill.³³ A tese de que a diferenciação esquemática entre liberalismo e republicanismo é inadequada não é inédita e foi defendida por alguns autores, dentre os quais se destaca DAGGER (1997). Conquanto esclareça que a filosofia milliana não se rende à divisão liberalismo vs. republicanismo, Dagger exemplifica sua tese principal em Rousseau e reserva pouca atenção a Mill.

A fim de suprir sua lacuna, procurarei diagnosticar, na obra do “pai do liberalismo”, tendências que o aproximem da tradição republicana. Posto que soe ousada, a tese de que o liberalismo milliano é republicano não é desvairada e, embora não se encontre consolidada, há interpretações que a prometem um bom prognóstico. Em um artigo sobre o utilitarismo, Cícero Araújo definiu “o pensamento de Stuart Mill” como “uma curiosa combinação de liberalismo com republicanismo” (ARAÚJO, 2006, p. 285). Muito antes dele, Joaquim Nabuco relatara que, ao residir na Europa, em 1870, encontrara “republicanismo na Inglaterra em espíritos de primeira ordem; havia

³³ Para ser justo, cumpre-se destacar que Skinner e Taylor jamais afirmaram o contrário. Ambos demonstram grande conhecimento da filosofia milliana e, quando lançam suas críticas contra o liberalismo, não é a Mill que dirigem seus ataques.

republicanismo, mais ou menos consciente, em Spencer, em Mill” (NABUCO, 1900, p. 105). Embora de Spencer nada possamos afirmar, no caso de Mill, tratava-se de um republicanismo consciente. Com efeito, em um de seus discursos políticos, Mill refere-se ao republicanismo na primeira pessoa, reconhecendo que, em matéria de política, seu pensamento é tributário desta doutrina. “Revelarei aos honoráveis Senhores”, Mill escreve, “a extensão do meu republicanismo” (CW XXVI, p. 359, grifo nosso). Num movimento de apropriação, o autor invoca a tradição republicana a seu favor. Precisamos entender sob quais termos a apropriação se concedeu; de que maneira e em que sentidos poder-se-ia afirmar que o liberalismo milliano é, em alguma medida, republicano?

Selecionarei, portanto, autores emblemáticos tanto do liberalismo quanto do republicanismo, recorrendo a textos clássicos e contemporâneos. Para caracterizar a concepção de liberdade do liberalismo, primeiramente, percorrerei neste item o capítulo XXI do *Leviathan* (1651), para muitos a certidão de nascimento da liberdade liberal. Como amostra contemporânea, reconstruirei, sucintamente, a apologia da liberdade negativa empreendida por Berlin em *Two concepts of liberty* (1958), ensaio que provocou um *revival* liberal durante a Guerra Fria.

Feito isto, passarei no próximo item para o republicanismo. Esta teoria política milenar voltou aos holofotes contemporâneos por meio dos trabalhos de Pettit (2010) e Skinner (1984, 2002) e é o resgate desses dois autores que irei seguir.³⁴ No que se refere à literatura clássica, investigarei a noção de liberdade presente em dois autores republicanos admirados por Mill e que influenciaram sua formação filosófica desde tenra idade: Salústio e Cícero.³⁵ Apesar de saber que Mill leu a obra de ambos os autores em sua completude,

³⁴ Na literatura nacional, o republicanismo também tem sido objeto de rigoroso estudo, que em muito acrescenta às análises de Skinner e Pettit. Como exemplo, veja-se BIGNOTTO (2001). O republicanismo foi, já antes da Inconfidência Mineira, tema de estudo de vários acadêmicos brasileiros (FURTADO e STARLING, 2013). Se não reconstruímos a leitura destes autores, não é, evidentemente, por ignorar a produção nacional. Por motivos de concisão, optamos por nos deter em Skinner e Pettit porque a polarização excessiva que ambos (sobretudo Skinner) fazem entre republicanismo e liberalismo é especialmente proveitosa aos nossos propósitos.

³⁵ Em sua autobiografia, Mill conta que, entre “os oito e doze anos de idade”, leu “toda a obra de Salústio”, assim como as “orações de Cícero e seus escritos” (CW I, p. 51). Sendo assim, embora pertençam a contextos diversos ao de nosso filósofo, a comparação com Salústio e Cícero não é arbitrária, pois o próprio Mill reconhecia a dívida de seu pensamento para com tais autores.

por motivos de concisão, concentrar-me-ei nas obras mais relevantes de cada um para a tradição política. De Salústio, selecionarei trechos de *Bellum catilinae*, sua obra mais famosa. De Cícero, extrairei a concepção de liberdade esposada no *De re publica*, um dos textos mais antigos da tradição política a tratar da *res publica*.

Como grande parte dos conceitos imbricados em debates ideológicos, é difícil precisar exatamente a data de nascimento do liberalismo. Não obstante, sabe-se que, enquanto corrente teórica, ele é de origem inglesa, sendo Hobbes seu primeiro maior representante (HOBHOUSE, 1911, p. 24 e SKINNER, 2002, p. 247). Sua maior obra, o *Leviathan*, foi publicada, coincidentemente, no ano término da Guerra Civil inglesa, 1651. Como a data de sua publicação sugere, é possível afirmar que o *Leviathan* foi concebido em parte como resposta à Guerra Civil inglesa. Sua concepção faz parte de um esforço maior, que visava acabar com o conflito através da restauração da monarquia. Este esforço maior deu origem ao liberalismo. Em suas origens, portanto, o liberalismo é, senão monárquico, certamente não republicano.

Segundo Skinner, o liberalismo nasceu como meio de contenção do republicanismo, que no início do século XVII caíra ao gosto do Parlamento inglês. No final do século XVI, clássicos da filosofia antiga foram traduzidos pela primeira vez para o inglês e encontraram nos parlamentares de então leitores vorazes (SKINNER, 2002, p. 249). Invocando a tradição republicana a seu favor, os parlamentares argumentavam que não eram livres e começaram a exigir maiores prerrogativas ao rei. Deflagrava-se, pois, o germe da Guerra Civil inglesa, que consistiu, grosso modo, no embate entre a Coroa e o Parlamento, com a eventual vitória deste sobre aquela e a subsequente instauração da república inglesa.

A fim de desbancar os argumentos dos parlamentares, Hobbes se incumbiu de formular uma nova concepção de liberdade, que rivalizasse com a tradição republicana e secasse a fonte dos tumultos de sua época. “Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de incitar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos” (HOBBS, 1651, p. 150). A tradição republicana levou os parlamentares a conceber a

liberdade de modo errôneo e o objetivo de Hobbes, no capítulo XXI do *Leviathan*, é o de esclarecer em que consiste a liberdade:

LIBERDADE significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. [...] Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra preso à cama porque está doente (ibid, pp. 145-6).

Liberdade significa, pois, a ausência de interferência externa e se predica tão somente a “corpos”, e referi-la a qualquer coisa que não um corpo físico é “abusar da linguagem” (ibid, p. 146). Não se deve dizer que um homem acamado não é livre para sair da cama. Por pior que seja a doença, ele ainda goza de liberdade de sair de casa, porém lhe falta o poder, a capacidade de levantar e ir embora. Diferente de Mill, liberdade e capacidade são coisas distintas para Hobbes. Para o liberalismo hobbesiano, a liberdade não implica o desenvolvimento do eu, o desabrochar dos mais altos poderes e capacidades do indivíduo em um todo harmônico.

A julgar pelo modo como falamos cotidianamente, a concepção de liberdade do liberalismo hobbesiano soa deslocada. De um homem que depende das máquinas de um quarto de hospital para respirar, dizemos que ele não é livre, uma vez que a dependência em que se encontra o impede de exercer a maior parte das atividades e capacidades humanas. Visto que conceitualiza a liberdade como ausência de interferência e não como ausência de dependência, Hobbes retrucaria, entretanto, que é com máxima liberdade que este homem se prende ao leito:

O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz de boa vontade, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com *medo* de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade* (HOBBES, 1651, p. 146).

Chegamos a um ponto nefrágico da teoria hobbesiana da liberdade, segundo a qual agir sob coerção ou medo é ainda agir livremente. O homem que está no hospital não pode reclamar que sua doença estorva sua liberdade. Afinal, ainda lhe resta a possibilidade de desvencilhar-se das máquinas e sair andando rua afora (até cair morto na primeira esquina por falta de ar). Do mesmo modo, nenhum marinheiro lamenta que foi obrigado a jogar seus pertences no mar para salvar a embarcação. Foi de boa vontade que se descartaram os objetos, visto que ainda se era livre para não jogá-los. Tanto num quanto noutro caso, goza-se de liberdade porque é possível escolher a opção contrária. Hobbes parece não se importar com o fato de que as escolhas contrárias não são viáveis, o que de antemão escamoteia a liberdade, no sentido em que prosaicamente se compreende o termo. De quem quita uma dívida para não ser preso, por exemplo, não se diz que foi de livre e espontânea vontade que efetuou o pagamento, pois se considera ações feitas sob coação como não livres.

A liberdade hobbesiana é negativa na medida em que indica tão somente a não-interferência ao movimento externo (BERLIN, 1958, p. 195). E esta, como tivemos oportunidade de explicar algures, é indiferente ao mundo e à política:

A liberdade nesse sentido [negativo] diz respeito à área de controle, não à sua fonte. Assim como a democracia pode, com efeito, alienar o cidadão individual de muitas liberdades que em outro tipo de sociedade se teria, é perfeitamente possível que um déspota esclarecido conceda a seus súditos grande liberdade individual. [...] A liberdade nesse sentido não está logicamente associada com a democracia ou o autogoverno. [...] não há ligação necessária entre liberdade individual e governo democrático. A resposta para a pergunta “Quem me governa?” é, logicamente, distinta da questão “Quão longe vai a interferência do governo em minha conduta?” No final, é nisto que consiste a diferença que contrasta profundamente os dois conceitos de liberdade positiva e negativa (BERLIN, 1958, pp. 201-2).

Enquanto ausência de interferência corporal, a liberdade é, senão oposta, ao menos indiferente à política. A grande diferença entre liberdade negativa e positiva é que, enquanto a primeira é compatível com qualquer governo, a segunda não o é. De acordo com o relato de Berlin, a liberdade negativa é sem conteúdo, ao passo que a positiva contém um programa

político e acredita que a natureza humana se realiza plenamente em um dado tipo de governo.

Ao lado de Hobbes, Berlin identifica o conceito negativo de liberdade em Mill e Constant (ibid, p. 198). Embora, como leremos alhures, a identificação proceda com relação a Constant, o mesmo não se diz de Mill. Com efeito, seria inexato afirmar a liberdade milliana como negativa; a interpretação que pretendemos defender vai contra a leitura oferecida em *Two concepts of liberty*.³⁶ “A definição de liberdade negativa”, escreve Berlin, “é, na prática, a definição adotada por Mill” (ibid, p. 211). Precavido, ele cuida de acrescentar que “Mill confundiu duas noções distintas” quando escreveu *On Liberty* e que a importância conferida ao desenvolvimento da individualidade para a liberdade deve, senão descartada, ser desconsiderada (ibid, p. 200). Filho único de judeus afluentes, Berlin vivia em São Petersburgo e tinha oito anos quando a Revolução Russa eclodiu. Quatro anos depois, após algumas tentativas fracassadas, sua família conseguiu, finalmente, imigrar para a Inglaterra, no entanto o trauma que vivenciou sob o regime soviético imprimiria marcas indeléveis em seu pensamento.

Não somente seu histórico pessoal, mas também o clima da época explica a aversão de Berlin pelo conceito de liberdade positiva. Nos anos cinquenta, em plena Guerra Fria, o totalitarismo soviético tornou suspeita a aproximação entre liberdade e política. A percepção geral era a de que a expansão do Estado e o inchaço de suas políticas para virtualmente todas as atividades sociais erodia a liberdade. A liberdade positiva, conceito de conteúdo político, era perigosa pois, na medida em que envolvia um ideal de desenvolvimento do eu, prestava-se a manipulações (ibid, p. 203ss). Indexar a liberdade à capacidade de “aperfeiçoar ao máximo o seu eu” forneceria uma justificativa à tirania (ibid, p. 205). O Estado poderia alegar que um homem não estava se desenvolvendo de maneira apropriada e incitá-lo à liberdade. Berlin considerava semelhante possibilidade paradoxal e estimava o conceito de liberdade negativa como mais seguro.

³⁶ A tese de que a leitura de Berlin enquadra mal a liberdade milliana é também advogada por DEVIGNE (2006), HABIBI (2001) e URBINATI (2002). Para a ideia de que todo conceito de liberdade é inexoravelmente negativo e positivo, vide MACCALLUM (1991).

Historicamente, a liberdade positiva seria anterior à negativa, sendo que esta nasceu como resposta àquela. Com efeito, a liberdade negativa é de origem liberal-inglesa e é no *Leviathan* que localizamos sua primeira “afirmação explícita” (SKINNER, 2002, p. 247). O que não significa, que fique bem claro, que liberalismo e liberdade negativa não se dissociaram ao longo da história. O liberalismo não é uma corrente homogênea e, como Mill evidencia, há casos de filósofos liberais com concepções positivas de liberdade.³⁷

Segundo a leitura a qual estamos acompanhando, Hobbes pertenceria ao liberalismo negativo (SKINNER, 2002). “A maior liberdade dos súditos depende do silêncio da lei” (HOBBS, 1651, p. 152). A liberdade não é só indiferente como oposta à lei. Neste ponto, interessa notar o diálogo que Hobbes trava com o seu tempo. Antes, defendeu-se que o pensamento é essencialmente dialógico e que o eu se desenvolve na relação com outrem. Observemos, ademais, que a escrita filosófica é, também ela, dialógica. O que escrevemos é encharcado de nosso tempo e reflete o intercâmbio com o outro. Entre escrita e tempo, entre indivíduo e comunidade, não há, reiteremos, relação causal. Não obstante, é inegável que os problemas que o escritor se coloca, o modo como os formula, os termos de que se vale, tudo isto o ultrapassa e o antecede.

Uma obra filosófica não basta a si mesma. *A fortiori*, isto vale para tudo que se serve da linguagem: as obras cinematográficas, literárias e pictóricas também não se bastam e têm sua compreensão enriquecida se lidas em contexto. Tendemos a ler as obras como se fossem artigos isolados e fechados – elas não são. Escritores e artistas estão constantemente em diálogo uns com os outros e as obras filosóficas, a despeito de nosso hábito de julgá-las separadamente, continuam umas por sobre as outras. O filósofo é visto geralmente como figura solitária, isolada em sua torre, e no entanto, se se esmiúça suas linhas, vê-se detrás de sua escrita toda uma classe, uma nação, anos de pensamento em comum.

“[S]e tomamos a liberdade em seu sentido próprio, como liberdade corpórea [...], torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o fazem, por uma liberdade de que tão manifestadamente desfrutam” (ibid, p.

³⁷ De fato, poder-se-ia postular a diferença entre *liberalismo negativo* e *liberalismo positivo*, cada qual com uma noção distinta de liberdade, respectivamente, apolítica e política.

147). Quando escreve sobre a liberdade, Hobbes dialoga contra os parlamentares de seu tempo, que após lerem “Aristóteles, Cícero e outros escritores”, punham-se a “provocar tumultos” (ibid: 150). A troça que dirige contra a cidade renascentista Lucca, que “escrevera em suas torres [...], em grandes letras, a palavra *LIBERTAS*” ao mesmo tempo em que promulgava imenso número de leis, que exigiam a participação ativa de seus cidadãos, é uma tentativa de calar o republicanismo em voga no seu tempo (ibid, p. 149).

Diferente de Mill, a liberdade hobbesiana não se dá com o “cumprimento inteligente” da lei (MILL, 1859, p. 75). As “leis civis” são “correntes artificiais”, que diminuem nossa liberdade e o governo é um mal necessário (HOBBS, 1651, p. 147). Os “homens são, por natureza, igualmente livres”, e se conseguíssemos segurança sem governo, melhor seria viver sem ele (ibid, p. 150). Quanto menor a interferência dos outros, tanto maior a liberdade do indivíduo.

Opor liberdade individual e lei apenas procede se se supuser que a relação entre ambas é exterior. Tão logo se conceba a relação como imanente, o contrário passa a ser verdadeiro e a liberdade individual parece imprescindível da lei. É o caso de Mill, que não considera apropriado visualizar liberdade e lei como exteriores entre si. Eis a aproximação de Mill com a tradição republicana, que também fez fortuna entre os parlamentares do tempo de Hobbes.

2.2 Republicanismo e liberdade

No livro que dedicou a Oliver Cromwell, parlamentar signatário da sentença de morte do rei Carlos I e primeiro chefe de estado da República da Inglaterra, após citar os trechos do *Leviathan* mencionados acima, um dos principais representantes do republicanismo inglês rebate: “a liberdade [...] consiste no império das leis” (HARRINGTON, 1656, pp. 19-20). Para o republicanismo clássico,

a lei apropriadamente constituída – a lei que sistematicamente responde às ideias e interesses gerais do povo – representa uma forma de interferência que não afeta a liberdade do povo. [...] De acordo com as doutrinas republicanas mais antigas, as leis de um Estado adequado, em particular as leis da república, criam a liberdade de seus cidadãos (PETTIT, 2010, pp. 35-6).

No republicanismo, a lei *cria* a liberdade. Não qualquer lei, é claro, mas sim a lei que, refletindo os interesses do povo, com ele se identifica. A liberdade republicana não se define pela ausência de interferência da lei. Na medida em que manifesta as ideias e interesses do cidadão, a lei é o próprio cidadão, motivo pelo qual os republicanos viam sua interferência como autodeterminação e condução à liberdade, não como submissão a algo externo ao eu.

Para que a lei expresse os interesses dos homens e não se desvirtue, a participação ativa de todos é imprescindível. Para os antigos republicanos “cidadania (*civitas*) e liberdade (*libertas*) eram [...] equivalentes” (ibid, p. 36). Na visão deles, a liberdade fenecia no momento em que à administração pública vedava-se a participação popular. Seria o caso, por exemplo, da monarquia absoluta, que privaria o povo da condução dos assuntos públicos. É daí que se segue a antipatia republicana para com a monarquia, e não foi à toa que, no século XVI, como meio de combate à Coroa, o republicanismo foi a filosofia da moda entre os parlamentares ingleses. Com efeito, os antigos historiadores romanos deixam bem claro que a *res publica* nasce com o fim da monarquia, a partir da expulsão do último rei de Roma, Lúcio Tarquínio Soberbo.³⁸

O repúdio da monarquia também está presente em *De re publica*, obra política indispensável para quem deseja compreender a noção de liberdade esposada pelo republicanismo. Nesse texto, lemos que a *res publica*, definida como “a coisa do povo [...] associada por um consenso jurídico [*juris consensus*] e por uma comunidade de interesses”, há de “ser governada por um corpo deliberativo” (CÍCERO, 2006, I, XXV. 39 – XXVI. 32). Nos regimes em que só um ou alguns administram a coisa pública, “o povo não tem seu quinhão de liberdade, uma vez que está excluído do poder e da deliberação para o bem-estar comum” (ibid, I, XXVII. 43). A liberdade republicana é, fundamentalmente, política:

A liberdade não encontra domicílio senão naquele Estado em que o poder do povo é o maior de todos; e, certamente, nada há de mais doce do que a liberdade [*nisi in qua populi potestas summa est, ullum*

³⁸ Vide LÍVIO (1998), *Ab urbe condita*, 2.1.1.

domicilium libertas habet; qua quidem certe nihil potest esse dulcius . . . libertas quidem est] (CÍCERO, 2006, I, XXXI. 47).

A liberdade republicana se abriga na política e *a fortiori* é impensável para além de sua relação com o poder. O exercício popular do poder político é o fulcro da liberdade; esta tese é recorrente ao longo do *De re publica*, que investiga, sobretudo, a melhor forma de governo. Ao elencar as vantagens de cada tipo de governo, Cícero escreve: “Nossa afeição pelo rei é o que nos atrai às monarquias, ao passo que as aristocracias nos atraem por sua sabedoria, e os governos populares, por sua liberdade” (ibid, I, XXXV. 55). A liberdade não é compatível com qualquer regime político. “Um povo governado por um rei carece de muitas coisas, principalmente de liberdade, que não consiste em servir um mestre justo, mas em servir mestre nenhum” (ibid, II, XXIII. 43). A liberdade republicana, tal qual Cícero a define, implica não servir mestre algum.

A rejeição enfática contra a noção de dependência, característica de todo aquele que serve a um mestre, desempenha papel crucial no conceito republicano de liberdade (SKINNER, 2002 e PETTIT, 2010). Para os republicanos, a liberdade denota a ausência de dependência e servidão. Além de Cícero, a crítica à servidão, que se coloca contra o desenvolvimento da liberdade, marca presença na literatura de outros republicanos antigos. No início da *Bellum catilinae*, elogiando a república romana em oposição ao despotismo, Salústio observa:

Eles [sc. os romanos] tinham uma constituição fundada na lei [...], que de início tendia a preservar a liberdade e fazia o Estado prosperar [...]. Naquele tempo os homens começaram a voltar sua cabeça para cima e a ter seus talentos [*ingenium*] mais desenvolvidos. Pois os reis costumam ter os que são bons em maior suspeita do que os ruins, e para eles o mérito [*virtus*] alheio representa sempre perigo (SALÚSTIO, 1931, p. 13).³⁹

A atrofia dos talentos humanos, preocupação capital de Mill no terceiro capítulo de *On Liberty*, também inquietava a república romana. No governo despótico, relata Salústio, os súditos temiam o desenvolvimento do eu, pois quem se sobressaía representava perigo para o déspota e não era visto com bons olhos. Na república, em contrapartida, o governo não era encabeçado por

³⁹ A tradução de *ingenium* por “talentos” e de *virtus* por “mérito” não é minha e segue àquela de Rolfe, tradutor da edição da *Loeb Classical Library*.

um sujeito particular, isto é, não era despótico. A exaltação e aperfeiçoamento de si não eram desencorajados porque inexistia um rei a suspeitar que o indivíduo excepcional lhe usurpasse o trono. A atmosfera republicana era convidativa ao desenvolvimento do eu:

[U]ma vez conquistada a liberdade, o Estado cresceu incrivelmente forte e grandioso em um período excepcionalmente curto, tamanha a sede de glória que se apossou do espírito dos homens [...]. Mais que isso, o jogo mais desafiante pela glória se dava um com o outro; cada homem esforçava-se para ser o primeiro a derrubar o inimigo, a escalar uma muralha, e a ser observado enquanto fazia semelhante ação. Eis o que consideravam sua riqueza: a fama justa e a alta nobreza (ibid, p. 15).

O antigo ideal de querer ser sempre o melhor, que Mill deseja recuperar, é peça chave da liberdade republicana. Segundo Salústio, a liberdade segue *pari passu* com a expansão dos talentos humanos – o fortalecimento da glória e nobreza do povo –, o que é impossível sob a dependência de um poder arbitrário. Para os romanos, a república era superior ao despotismo porque proporcionava as condições de manutenção da liberdade, razão pela qual não amedrontava os cidadãos a se desenvolverem.

Para o republicanismo, o simples fato de se estar à mercê de alguém basta para estorvar o desenvolvimento humano (SKINNER, 2002, p. 257). Ainda que o déspota não interfira em minha vida, sua mera existência exerce uma pressão que mina minha liberdade. Isto vale para toda espécie de dependência indevida: estar à mercê de outrem nos conduz, em maior ou menor grau, à atrofia de si. Por dependência indevida, compreende-se a que não visa o desenvolvimento de si, na qual o eu se boicota, por assim dizer. O indivíduo passa a se policiar, a fim de não contrariar àquele sob o qual se encontra dependente, e trata de reprimir qualquer talento seu que o desagrade. O resultado final é a contenção do desenvolvimento humano, junto com a diminuição do pluralismo.

A ideia de que o ser humano desenvolve seus talentos e “faculdades” nos “assuntos públicos”, ou seja, na política, é apanágio da tradição republicana (CÍCERO, 2006, III, III. 5). A pressuposição subjacente a esta tese é a de que o homem se realiza no campo da política; é na vida prática, não na contemplativa, que encontraremos maior desenvolvimento humano. De fato, “a

oposição fundamental entre *vita activa* e *vita contemplativa*” perpassa grande parte da obra de Cícero e, no *De re publica*, há várias passagens que apresentam a política como locus próprio da realização humana (CONTE, 1999, p. 205).

“[E]mbora uma vida tranquila [*quieta*], devotada ao estudo das artes mais nobres, pareça mais feliz [*beatior*] a alguns, certamente, a vida cívica é a mais louvável (CÍCERO, 2006, III, III. 6). A experiência e “conhecimento daquelas artes [...] úteis ao Estado” são “a função mais nobre da sabedoria”, e a vida humana mais digna e plenamente realizada pertence à política (ibid, I, XX. 33). Como afirmamos outrora, a relação entre conhecimento e prática era forte nos antigos. Segundo Cícero, o conhecimento propiciado pela prática política é o que melhor desenvolve a sabedoria humana; não é coincidência, diz o autor, que todos os sete sábios gregos fossem politicamente engajados (ibid, I, VII. 12).

Encerrado o excuro pelo republicanismo antigo, concluímos que a liberdade republicana se caracteriza pela exaltação da política e do império da lei, e também pelo repúdio à dependência. Notamos, ademais, que o conceito republicano de liberdade permite formularmos a seguinte equação: a liberdade se dá na participação política, atividade por intermédio da qual o ser humano se desenvolve e se realiza. Semelhante equação estaria, porventura, presente no pensamento de Mill? Acaso estivesse, a relação de Mill com o republicanismo cessaria de ser hipótese e se firmaria como certa. Eis o que buscaremos provar em breve, a partir da leitura de *Representative government*. Antes disso, feita a caracterização do liberalismo, de um lado, e do republicanismo, de outro, passemos agora à exposição em conjunto das duas correntes, feita por Constant, o primeiro autor da história do pensamento político a realizar um contraponto entre liberalismo moderno e republicanismo antigo.

2.3 Constant

O abismo entre as concepções de liberdade do republicanismo antigo e do liberalismo moderno teve sua descrição consolidada em *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, discurso proferido, em 1819, por

Constant. Em seu discurso, o autor analisa, de um lado, o conceito positivo da antiga liberdade republicana, e de outro, a liberdade negativa do liberalismo de seu tempo:

[Na república romana] o povo exercia diretamente uma grande parte dos direitos políticos. Ele se reunia para votar as leis, para julgar os patrícios acusados de delito: só havia, portanto, em Roma, fracos traços do sistema representativo. Este sistema é uma descoberta dos modernos e vós vereis, Senhores, que a condição da espécie humana na antiguidade não permitia que uma instituição desta natureza ali se introduzisse ou instalasse. Os povos antigos não podiam nem sentir a necessidade nem apreciar as vantagens desse sistema. A organização social desses povos os levava a desejar uma liberdade bem diferente da que este sistema nos assegura (CONSTANT, 1819, p. 9).

No republicanismo antigo, a liberdade se atribuía ao cidadão que participava diretamente da política; daí a equação entre *civitas* e *libertas* (cf. PETTIT, *op. cit.*). A noção de representatividade política, tão cara aos modernos, era ausente nos antigos.⁴⁰ Na visão de Constant, a própria configuração social na antiguidade não permitia o aparecimento do governo representativo, por dois motivos. Em primeiro lugar, a representatividade não se fazia necessária por conta do tamanho exíguo das antigas repúblicas. A “extensão de um país diminui muito a importância política que toca, distributivamente, a cada indivíduo” (ibid, p. 10). “Enquanto antigamente cada povo formava uma família isolada, [...] uma massa de homens existe agora sob diferentes nomes” (idem). O aumento da massa populacional diminuiu a importância política de cada indivíduo e inviabiliza a participação política direta, provocando a formação do sistema representativo.

“Em segundo lugar, a abolição da escravatura privou a população livre de todo o lazer que o trabalho dos escravos lhes permitia” (idem). É porque tinham escravos que os homens livres atenienses podiam deliberar em praça pública o dia inteiro. Sem escravos que garantam seu sustento, o homem moderno não pode se dar ao luxo de não trabalhar:

[O] comércio [moderno] não deixa [...] intervalos de inatividade na vida do homem. O exercício contínuo dos direitos políticos, a

⁴⁰ O que não nega, é claro, que o conceito de representação existisse na antiguidade. Para uma análise acerca da relação que os antigos tinham com a ideia da representação, e sua diferença para com os modernos, vide a introdução de *The concept of representation* (PITKIN, 1967).

discussão diária dos negócios de Estado, as discussões, os conciliábulos, todo o cortejo e movimento das facções, a agitação necessária [...] na vida dos povos livres da antiguidade, que se teriam entediado, sem esse recurso, sob o peso de uma ociosidade dolorosa, acarretariam apenas perturbações e cansaço às nações modernas, onde cada indivíduo, ocupado por suas especulações, por seus empreendimentos, pelos resultados que obtém ou espera, quer ser desviado disso o menos possível (pp. 10-1).

O indivíduo industrial moderno não dispõe de tempo para participar diretamente da política. Seus projetos comerciais consomem todas as suas energias, e é por isso que seu desejo é ser importunado o menos possível com a política. *A fortiori*, o indivíduo industrial moderno não quer saber de política: “o comércio inspira aos homens um forte amor pela independência individual. O comércio atende a suas necessidades, satisfaz seus desejos, sem a intervenção da autoridade. Esta intervenção é [...] sempre incômoda” (ibid, p. 11). O homem moderno tem seu desejo exaurido no meio comercial, de sorte que a intervenção política lhe é enfadonha. Ele quer se ver livre da política, e nisto mesmo constitui sua liberdade:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios provados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (idem).

À semelhança de Berlin, é na política que Constant localiza a diferença entre a liberdade das antigas repúblicas e a liberdade do liberalismo moderno; a liberdade dos antigos se exercia na política, a liberdade dos modernos é apolítica. De fato, o parentesco entre o ensaio de Berlin e o discurso de Constant é nítido desde o segundo parágrafo deste texto, onde lê-se que “a confusão destas duas espécies de liberdade foi, entre nós, durante épocas por demais conhecidas de nossa revolução [francesa], a causa de muitos males” (ibid, p. 9). Enquanto a aversão de Berlin pela mistura entre política e liberdade remontava ao totalitarismo soviético, a desconfiança de Constant para com a liberdade dos antigos se devia ao período do terror da Revolução Francesa. Intoxicados pela “metafísica de Rousseau”, os revolucionários tentaram “exercer a força pública [...] tal como fora exercida antigamente nos Estados livres” (ibid, p. 12). Como nas antigas repúblicas, a “participação no poder social” tornou-se tarefa de todos, o que gerou “descontentamento” entre o povo

(idem). A nostalgia indevida, a admiração exaltada pela liberdade dos antigos, fez com que os revolucionários não atentassem para a natureza apolítica da liberdade individual moderna:

Devemos desconfiar, Senhores, dessa admiração por certas reminiscências antigas. Se vivemos nos tempos modernos, quero a liberdade que convém aos tempos modernos [...]. A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para *sacrificar*, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira (ibid, p. 13, grifo nosso).

Na concepção de Constant, entre a liberdade individual e a política há, senão antagonismo, uma distância suspeita, uma incompatibilidade que as rivaliza. Reavivar a liberdade dos antigos – isto é, reclamar a volta do exercício político como prática de liberdade – seria um sacrifício para a liberdade individual moderna. Noutros termos, a política é um sacrifício para a liberdade dos modernos.⁴¹ *Para os modernos, a liberdade individual começa onde a política acaba.*

O meio mais seguro de nos afastar da liberdade individual, alerta Constant, é exigir o exercício total da liberdade política. *Em suma, a liberdade individual e a política estão inversamente relacionadas.* Quanto menor o exercício político de um cidadão, tanto maior sua liberdade. Ao fim e ao cabo, a oposição entre republicanismo vs. liberalismo, liberdade positiva vs. liberdade negativa e liberdade dos antigos vs. liberdade dos modernos tem na política seu divisor de águas. Para os primeiros, a liberdade se faz na política; para os segundos, a liberdade começa onde a política termina.

2.4 Representative government

2.4.1 A investigação acerca do bom governo

⁴¹ “Entre os modernos, ao contrário, o indivíduo, independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre interrompida; e, se, em épocas determinadas, mas raras, durante as quais ainda é cercado de precauções e impedimentos, ele exerce essa soberania, é sempre para abdicar dela” (CONSTANT, 1819, p. 10).

Publicado dois anos após *On Liberty, Considerations on representative government* se propõe à tarefa de averiguar qual a melhor forma de governo e conclui, como o título já anuncia, que o governo representativo (denominado, por vezes, de governo popular) é o melhor. Posto que se divida em dezoito capítulos, é nos três primeiros que encontramos uma formulação explícita do que Mill entende por política, e sua relação com a liberdade. É a esses três capítulos, portanto, que confinaremos nossa análise.

No primeiro capítulo, Mill se volta à “filosofia política” de seu tempo e identifica duas maneiras divergentes de se compreender as “instituições políticas” e o “governo” (MILL, 1861, p. 205). A primeira delas, encabeçada por Bentham (1776), supõe o governo político como mera questão “técnica [art]”, que enquanto tal, reduzir-se-ia a um cálculo entre “fins e meios” (idem). Nessa perspectiva, o governo não seria senão uma máquina, com sua própria lógica interna, sendo que sua administração e alteração seriam de nossa inteira volição. De outro lado, representado mormente por Coleridge (1830), o governo pode ser visto como algo que brota espontaneamente do convívio comunitário. Longe de ser uma máquina, a política seria uma instituição orgânica que, enraizada em uma cultura nacional específica, feneceria se transplantada para solos estrangeiros. “As instituições políticas fundamentais de um povo são consideradas [...] desenvolvimentos orgânicos da natureza e da vida do povo: fruto de seus hábitos, instintos, vontades e desejos inconscientes”, refratários a quaisquer “propósitos deliberados” (MILL, 1861, p. 206). Porque naturais, as instituições políticas ultrapassariam nossa volição.

Segundo a descrição de Mill, a filosofia política inglesa estava, pois, dividida. O método investigativo do autor procurará, assim, examinar ambas as posições antagônicas, no afã de aproveitar o que haveria de correto em cada uma. A pressuposição aqui, em consonância com o postulado do segundo capítulo de *On Liberty*, é a de que a verdade não está restrita a apenas um lado da disputa. Na política, a verdade divide-se entre as perspectivas divergentes, que comungariam de um fundo de verdade. A verdade política seria como que uma síntese das opiniões divergentes que, embora pareçam inconciliáveis de início, deixam de o ser no debate.

Contra Bentham, seria absurdo afirmar o governo como inteiramente de nossa escolha; a política depende das circunstâncias históricas e não nasce ex

nihilo. Não obstante, contra Coleridge, disto não se segue “um fatalismo político” (ibid, p. 206). Em certa medida, as “formas de governo são uma questão de escolha” (ibid, p. 205). Eis a grande tese do primeiro capítulo. A fim de justificá-la, Mill aduz argumentos que esclarecem sua concepção de política; passemos em revista.

“Lembremos, em primeiro lugar, que as instituições políticas [...] são obra dos homens; elas devem sua origem e toda sua existência à vontade humana” (ibid, p. 207). Elas não se assemelham a “árvores que, uma vez plantadas, ‘crescem’ enquanto os homens ‘dormem’” (idem). Com esta caracterização da política, Mill contradiz o pensamento de Coleridge em dois sentidos. Primeiro, não é lícito pensar que as várias instituições políticas, enquanto plantas *sui generis* de pátrias distintas, seriam incomensuráveis entre si. É possível um critério de “progresso político” capaz de diferenciar os governos progressivos dos retardatários (idem). Com efeito, Mill sugere que “o atraso no progresso político” é superável mediante a adoção de instituições políticas estrangeiras (idem). O alvitre lembra, em parte, a Etologia Política – “ciência do caráter nacional” –, projeto lançado em *A system of logic* que visava descobrir as causas que explicariam os diferentes estágios da civilização em que se situavam os povos, na esperança de “acelerar o progresso” de toda humanidade (MILL, 1843, pp. 93, 118).

O modo como Mill enxerga a política refuta Coleridge em outro sentido. Na medida em que deve sua origem e existência à ação humana, a instituição política insta por “participação ativa” dos cidadãos; é insensato crer que, como árvores, nossas instituições florescem mesmo quando dormimos (MILL, 1861, p. 207). Sem indivíduos que ajam, a política morre. É por isso, prossegue o autor, que as instituições políticas “devem ser ajustadas às capacidades e qualidades dos homens disponíveis” (idem). E vice-versa: os cidadãos, por sua vez, “devem estar dispostos e aptos a fazer o que este [sc. o governo] lhes requer, a fim de cumprir seus propósitos” (ibid, p. 208). Um governo que se mantém apenas à base da força está fadado ao fracasso: “O povo para quem o governo se dirige deve estar disposto a aceitá-lo” (ibid, p. 207). A força nunca é o único elemento de um governo bem-sucedido; o consenso, a disposição dos governados em cooperar, é imprescindível. Uma das maneiras de se garantir isto, Mill explicará algures, é através da participação de todos na política. Um

governo minimiza sua dissolução quando cria chances para que todos os indivíduos e grupos sociais tomem parte nos assuntos políticos.

O governo exige, além de participação ativa, um tipo de indivíduo específico, capaz de “satisfazer as condições da ação, e as condições do comedimento de si [*self-restraint*], necessárias para manter a comunidade política estabelecida em existência” (idem). A cada modo de governo, corresponderiam diferentes estilos de conduta. A política exige que o indivíduo exerça um trabalho sobre o seu eu, não só para se capacitar à realização de ações específicas, como também no sentido de formar “resistência [*forbearance*]” interna (idem). Entre a conduta individual e o governo há, pois, incitação mútua. Muito embora tenha, cronologicamente, primazia sobre o indivíduo, do ponto de vista da ordem das razões, a instituição política parece subordinar-se ao indivíduo. Decerto, visto que a participação política é indispensável para seu desenvolvimento, o indivíduo depende do governo. No entanto, a razão de ser do governo político é o indivíduo. Em última instância, o desenvolvimento humano é o que justifica a implementação de um governo; é por desenvolver melhor o indivíduo que uma forma de governo é preferível a outras. O desenvolvimento da individualidade é o grande *telos* da filosofia milliana; as instituições políticas são consideradas boas quando cumprem esse *telos*.

Os diferentes estágios políticos refletiriam, assim, a diversidade de modos de vida dos povos. Há casos em que o desejo do povo por liberdade política não justifica sua adoção, uma vez que o governo livre requer sujeitos “aptos à liberdade” (ibid, p. 209). A liberdade demanda treinamento. Compreende-se, pois, que Mill justifique o despotismo de um “povo rude”, despreparado para usufruir “os benefícios da sociedade civilizada” (idem).⁴²

No pensamento de Mill, a contraposição entre “civilização” e “barbárie” tem na liberdade política sua diferença última; a aptidão para a liberdade seria o que definiria, em última análise, o “civilizado”. Como sinal de “barbárie”, isto é, de despreparo para a liberdade, Mill cita “a ausência de espírito público [*public spirit*]” (ibid, p. 208). A presença de espírito público seria, nesse sentido, essencial para a liberdade. Semelhante relação, mais uma vez, reitera o

⁴² Para um diagnóstico crítico da justificativa milliana para o despotismo, e uma análise de seu conluio com o colonialismo europeu, vide SCHULTZ (2007).

republicanismo de Mill. Como um estudo minucioso do termo revela, o que os ingleses cunharam de “*public spirit*” equivale, justamente, “àquela qualidade que Cícero descreveu como *virtus*” (SKINNER, 1984, p. 242).

Abordada de soslaio em *Representative government*, a associação entre civilização e política recebe maior destaque em *Civilization*, ensaio publicado em 1836 (CW XVIII, pp. 117-147). Nesta obra, a política figura como o hiato que distancia “civilização” e “barbárie”. “Nas comunidades selvagens”, lê-se no início do texto, “cada um vaga a sós; exceto na guerra [...], raras vezes vemos operações coletivas orquestradas pela união da multidão” (CW XVIII, p. 120). Dito de maneira distinta, a vida selvagem denota a ausência de ação humana em conjunto. “Portanto, onde há seres humanos, com propósitos em comum, agindo em conjunto [...] e desfrutando dos prazeres do convívio social, chamamo-los de civilizados” (idem). Além da ação em concerto, a “lei, ou administração da justiça” é outro apanágio das sociedades civilizadas (idem). Em suma, o traço distintivo da civilização é a existência da política.

Em relação íntima com a ausência da política, Mill nota que os selvagens não possuem um eu desenvolvido:

Repare o selvagem: ele possui força corporal, coragem, iniciativa [...]. O que torna, então, as comunidades selvagens pobres e frágeis? A mesma causa que impediu, outrora, leões e tigres de exterminar a raça humana – a incapacidade de cooperação. Apenas os seres civilizados conseguem se coligar. A coligação implica comprometimento, o sacrifício de parte da vontade individual em prol de um propósito comum. O selvagem não suporta sacrificar, por propósito nenhum, a satisfação de sua vontade individual. [...] Olhe o escravo: com efeito, ele está acostumado a ceder sua vontade, mas o faz aos comandos de um mestre, não por um propósito superior que ele próprio se pôs. Ele [...] está habituado ao controle, mas não ao controle de si [*self-control*] (CW XVIII, p. 122).

A coligação política entre selvagens é inviável porque reclama, em alguma medida, um eu desenvolvido, dotado de controle sobre si. No limite, é no comprometimento dos cidadãos que a viabilidade da política se assenta. “Todo o percurso da civilização consiste numa série de treinamento” (ibid, p. 123). Para que se torne um ser político, o ser humano precisa ser iniciado neste treinamento. Tendo por objetivo “convocar [*call forth*] a energia de caráter”, o treinamento que Mill ambiciona compreenderia “instituições nacionais de educação, e modos de política [*polity*] calculados para tonificar o

caráter individual” (ibid, pp. 129, 136). A educação faria parte do treinamento para a civilização, isto é, para a política, pois “um dos objetos supremos da educação nacional é criar coragem e espírito público [*public spirit*]” (CW XIX, p. 337).

Voltemos à *Representative government*. A estrutura política, lemos no primeiro capítulo, convive em relação de mútua incitação com o indivíduo. As diferentes formas de governo modelam, cada qual a seu modo, diferentes tipos de sujeitos. A figura do legislador assoma, assim, a um posto capital no processo civilizatório. No caso das sociedades selvagens, ele deve saber “aproveitar os hábitos e sentimentos pré-existentes” de modo a favorecer a transição para a liberdade (MILL, 1861, p. 211). As instituições políticas pressupõem, para seu sucesso, o consentimento do povo. O legislador deve “incitar o desejo” por “boas instituições” (ibid, p. 212). O processo civilizatório acompanha a criação de novos desejos. Ao pôr em prática suas recomendações, Mill assevera, o legislador estaria “educando o espírito da nação”, “preparando [...] o povo para a liberdade” (idem). O treinamento civilizatório, isto é, a educação para a capacitação política, é uma preparação para a liberdade.

Mill conclui o primeiro capítulo reiterando que as formas de governo são, em certa medida, objeto de escolha:

Em todas as coisas, o poder humano encontra limites muito estreitos. [...] Não podemos fazer o rio correr em sentido contrário, porém não dizemos, portanto, que os moinhos d’água ‘não são construídos, mas crescem’. Na política, assim como na mecânica, o poder que há de manter o motor em movimento deve ser procurado fora da maquinaria (ibid, p. 213).

Não é porque partirmos de uma situação condicionada que deixamos de ser livres. A direção da correnteza do rio nos antecede e, nessa medida, nos escapa. Contudo, daí não se segue a impossibilidade de aproveitar o rio em nosso favor. Podemos, dentro desta constrição inicial, trabalhar o rio conforme nos aprouver, adquirindo, assim, certa margem de liberdade. Embora seja fruto de hábitos históricos pertencentes a um passado que o ultrapassa, o indivíduo é livre para moldar a instituição política porque, em última análise, sua ação presente é que sustem a política. A política decerto desenvolve e cria o

indivíduo. Entretanto isto não faz do indivíduo mero correlato passivo da instituição política. Segundo Mill, a força-motriz e razão de ser da política é o indivíduo. A tendência ao desenvolvimento das capacidades humanas é o que justifica a propriedade de um sistema político.

O que é um bom governo? Eis a questão do segundo capítulo. A resposta será determinada mais precisamente, adverte o autor, se se estabelecer primeiro qual a função essencial do governo. Ao restringir o âmbito de investigação, semelhante estratégia revela-se econômica. Se conseguirmos determinar qual a função primária de um governo, aquela sobre a qual o bom funcionamento de todas as funções governamentais depende, furtamo-nos da tarefa de definir, para cada caso específico, qual a função apropriada do governo. Determinar qual a função do governo no campo do comércio, da política monetária, da legislação civil e comercial, *etc.* é objeto da “ciência da arte do governo” (*ibid*, p. 230). *Representative government*, todavia, é uma obra de filosofia política e restringirá, portanto, sua investigação à função primária da instituição política, evitando adentrar a questão (provavelmente interminável) de “dizer que o bem da sociedade consiste em tais e tais elementos; um destes elementos requer tais condições, outro requer tantas outras. Será melhor, portanto, o governo que reunir todas estas condições no maior grau” (*ibid*, p. 218). A linha argumentativa empregada por Mill será menos ambiciosa que esta. Para o autor, o governo será considerado bom se cumprir sua função primária.

No século XIX, para a maioria dos pensadores europeus, duas eram as funções do governo. Seu objetivo principal seria garantir, como diria Comte, “a Ordem e o Progresso” – ou nos termos de Coleridge, “Permanência e Progressão” (*ibid*, p. 218). De imediato, Mill declara julgar incorreto o modo como “se usa a distinção entre Ordem (ou Permanência) e Progresso para definir as qualidades necessárias a um governo” (*idem*). A impressão que se tem é a de que a diferença seria sintoma de “uma partição das exigências da sociedade”, o que não é verdade. Conquanto não sejam idênticos, “ordem” e “progresso” não instauram diferentes exigências para o governo:

Não podemos dizer que, na constituição de uma comunidade política [*polity*], certas provisões devem ser feitas para a Ordem e outras para o Progresso, já que as condições da Ordem [...] e do Progresso não

são opostas, mas as mesmas. As causas que tendem a preservar o bem social existente são exatamente as mesmas que promovem o seu acréscimo, e vice-versa (ibid, p. 220).

A preservação dos bens sociais existentes – a ordem – e o acréscimo de novos bens – o progresso – são indissociáveis. Para que haja acréscimo efetivo de bens, e não simplesmente recuperação de um bem perdido outrora, é preciso que os bens sejam preservados. Na política, o progresso implica ordem e ambos são devidos às mesmas causas.

Isto feito, o autor passa à questão de saber quais são, no plano individual, as qualidades que garantem ordem e progresso, e as elenca: “o trabalho, a integridade, a justiça e a prudência” (idem). No entanto, não seriam estas também as “virtudes da comunidade” (idem)? Mill responde afirmativamente e explica que as qualidades que preservam e promovem os bens na esfera individual fazem o mesmo no plano social. O progresso alavancado pela individualidade respeita o estado de coisas existente. A sociedade é uma “coleção de [...] indivíduos”; logo, o que é bom para o indivíduo é bom para a sociedade (MILL, 1859, p. 42). O bem individual e o coletivo estão em sincronia no pensamento de Mill.

Prova do imbricamento entre ordem e progresso é a “Originalidade” (MILL, 1861, p. 221). Conceito emblemático do progresso, ela é condição *sine qua non* da ordem. A manutenção da comunidade política exige inventividade contra as tribulações que constantemente rondam o governo. Para que a ordem do governo se preserve, é preciso originalidade, termo que o autor parcamente esclarece nesta passagem. Se recorrermos ao terceiro capítulo de *On Liberty*, todavia, vemos que ali o conceito de originalidade recebe maior atenção. Nesse capítulo, Mill declara que a fonte da originalidade é a individualidade (MILL, 1859, p. 74). Sem individualidade, a originalidade escasseia, o progresso emperra, a comunidade política vai à ruína (ibid, p. 86). Dizer, pois, que a promoção da ordem e do progresso é a função essencial do governo significa dizer que o governo deve promover a individualidade. A função básica do governo é fomentar a individualidade, e o bom governo é aquele que permite o desenvolvimento das individualidades de seus cidadãos – ou o que dá no mesmo, aquele que permite o florescimento da liberdade:

Visto que a primeira característica de um bom governo é a virtude e inteligência dos seres humanos que compõem sua comunidade, o nível de excelência mais importante que qualquer governo pode alcançar é promover a virtude e inteligência do povo. A primeira questão que se coloca a qualquer instituição política é [a de averiguar] em que medida ela tende a promover, nos membros da comunidade, as várias qualidades desejáveis, morais e intelectuais [...]. O governo que realiza isto melhor tem toda probabilidade de ser o melhor sob outros aspectos, já que é nestas qualidades [...] que toda possibilidade de retidão das operações práticas do governo depende. Podemos considerar, portanto, como critério da retidão [*goodness*] de um governo, o grau em que ele tende a aumentar a soma das boas qualidades nos governados, coletiva e individualmente (MILL, 1861, pp. 226-7).

Uma instituição política é preferível à outra na medida em que desenvolve mais as capacidades dos cidadãos. Eis a solução para a questão aventada no título do capítulo: o critério de um bom governo é o desenvolvimento da virtude e inteligência humanas. O regime político advogado por Mill é sobremaneira *desenvolvimentista*, e sua meta é garantir os meios para que os cidadãos, eles próprios, se *desenvolvam*.

Seria lícito, portanto, associar o liberalismo milliano à ideia de um Estado forte, o que se denomina de “*welfare state*” (HELD, 2006, p. 93)? Não necessariamente. Inferir que seu desenvolvimentismo afilia Mill ao tradicional Estado do bem-estar social – o governo que, mediante ativa intervenção econômico-social, busca assegurar um nível de bem-estar mínimo para todos os cidadãos – não parece inteiramente apropriado (*pace* HELD, 2006, pp. 92-3). Em seu comentário, Held tenta justificar sua asserção recorrendo ao princípio do dano, introduzido em *On Liberty* como critério legitimador da intervenção estatal. Em linhas gerais, o princípio diz que a intervenção estatal é legítima se e somente se for exercida com o intuito de evitar a ocorrência de dano. Com este princípio em mente, Held alega que, a fim de evitar dano e desenvolver os cidadãos, o Estado se veria obrigado a estender seu domínio para uma gama de atividades – “de fato, todas aquelas atividades que concernem ao *welfare state*” (HELD, 2006, p. 93).

Ocorre que, assim como pode justificar o inchaço do Estado, o princípio do dano pode ser empregado a favor do Estado mínimo. Semelhante estratégia, com efeito, encontra respaldo textual: logo após fornecer a primeira formulação do princípio do dano, no §11 da “Introdução” de *On Liberty*, Mill reconhece que há casos em que o indivíduo “está, de modo geral, melhor apto

a agir quando largado à própria sorte [*when left to his own discretion*]” (MILL, 1859, p. 32). O princípio do dano pode servir tanto para *limitar* quanto para *aumentar* o escopo da intervenção estatal (MILL, 1859, p. 122). Como os exemplos aventados no último capítulo de *On Liberty* patenteiam, dependendo das circunstâncias, o princípio do dano pode ora proteger a conduta individual contra a intervenção estatal, ora justificar a intromissão do Estado sobre a mesma (APPIAH, 2005, p. 30).

O matiz desenvolvimentista do liberalismo milliano não implica, necessariamente, um Estado de bem-estar social. De fato, concluída a análise do segundo capítulo de *Representative government*, o aspecto desenvolvimentista que Mill confere ao governo é, sem dúvida, o que mais se sobressai. Entretanto, seu desenvolvimentismo não delega ao governo a tarefa de descobrir e desenvolver a individualidade de cada cidadão. Ao governo compete, antes, garantir os meios a partir dos quais os cidadãos, eles próprios, irão se desenvolver. O desenvolvimento do eu é um empreendimento endógeno e espontâneo, e não deve ser lido como uma apologia do paternalismo ou do Estado do bem-estar social.

2.4.2 A importância do antagonismo para a política

O desenvolvimento da individualidade é o critério primordial de um bom governo. Não obstante, para que este ocorra, alguns requisitos são indispensáveis. Em primeiro lugar, a individualidade pressupõe, como vimos, pluralismo, “variedade de situações” (MILL, 1859, p. 73). No plano político, isto reclama divergência, antagonismo. Por que a “família europeia”, não a China, seria o bastião da civilização (ibid, p. 87)? Porque, responde o autor,

[na Europa] indivíduos, classes e nações foram e são extremamente distintos uns dos outros: eles percorreram uma grande variedade de caminhos, cada um conduzindo a algo valioso. Embora, em cada etapa, aqueles que viajavam em caminhos diferentes fossem intolerantes entre si e reputassem como algo excelente se se forçasse todos os demais a seguir a sua estrada, as tentativas de sabotar o desenvolvimento de outrem raras vezes obteve sucesso permanente; cada um resistiu ao tempo, e recebeu o bem que os outros tinham a oferecer (ibid, p. 88).

A divergência incessante entre diferentes indivíduos, classes e nações é o que explica o desenvolvimento político-individual da Europa.⁴³ A divergência foi positiva e não negativa porque nenhum membro da “família europeia” foi forte o suficiente para se impor e dominar os demais. A convivência forçada foi, no balanço final, produtiva porque obrigou os europeus a firmarem sucessivos acordos e a interagirem entre si. O “antagonismo de influências [...] é a única segurança efetiva para a continuidade do progresso” (MILL, 1861, p. 235). O antagonismo é, em suma, constitutivo do progresso político-individual. Assim sendo, o corpo político deve saber aproveitar o antagonismo:

Esta consideração é de importância na composição de qualquer corpo político: pessoas de ambos os tipos [sc. conservadores e progressistas, velhos e jovens – enfim, grupos sociais antagônicos] devem ser incluídas, de sorte que as tendências de cada um sejam equilibradas, à medida que forem excessivas, mediante a devida proporção do outro [grupo antagônico] (ibid, p. 225).

Mill elaborará um plano de representatividade política para as minorias, justificando que todos os grupos sociais devem participar do corpo político (ibid, p. 303). A defesa das minorias é muito mais do que uma veneração por indivíduos excêntricos que, supostamente, o autor nutriria (*pace* ANSCHUTZ, 1953). A questão é que, ao opor resistência aos interesses da maioria, as minorias impedem a corrupção da política:

Um dos maiores perigos, [...] para todas as formas de governo, reside nos interesses sinistros dos detentores do poder: é o perigo da legislação de classe, do governo que visa [...] o benefício imediato da classe dominante, em detrimento do todo [...] O desejável seria que nenhuma, ou nenhuma combinação de classes propensa a se agrupar, conseguisse exercer uma influência preponderante no governo (MILL, 1861, pp. 299-300).

Ao barrar a prevalência irrestrita dos interesses privados de um grupo particular sobre os demais, as minorias evitam a corrupção do corpo político. Elas impossibilitam que uma classe se apodere de todos os postos do governo e faça com que toda a política não seja senão orientada para a satisfação de seus desejos privados. O governo precisa da participação de todos porque seus atos devem refletir o interesse de todos os indivíduos e grupos sociais. Ou

⁴³ O hífen aqui serve para realçar a ligação entre ambos; para Mill o desenvolvimento político e o individual caminham *pari passu*.

quando isto não for possível, pelo menos deve poder se afirmar como resultado de um processo deliberativo que esteve aberto a todos. Ou então, quando o tamanho da população inviabilizar a participação física de todos, deve, não obstante, poder se representar como se seus atos falassem em nome de todos (ibid, p. 256). O governo que não atende a esse critério estaria fadado à ruína porque eliminaria uma das condições de sua manutenção, a saber, o consentimento popular. O povo que não é instado a participar de um governo tende a não o reconhecer como digno de consentimento.

Ao realçar o papel salutar da divergência para a liberdade e desenvolvimento políticos, Mill de novo paga tributo à tradição republicana. Uma das grandes características do republicanismo ciceroniano consiste, justamente, na institucionalização do antagonismo das influências sociais:

Porém quando há receio mútuo, homem a temer homem, classe a temer classe, então, visto que ninguém confia em sua própria força, uma espécie de pacto se firma entre o povo e os poderosos [*inter populum et potentis*]; disto resulta aquela espécie de governo misto [*sc. a república*], que Cipião recomenda (CÍCERO, 2006, III, XIII. 23).

A inclusão dos diferentes grupos sociais no corpo político, defendida por Mill, era presente na tradição republicana (ibid, II, XXXIII. 57 – XXXIV. 59). Com efeito, os romanos acreditavam que a república perecia a partir do momento em que o governo passasse a se exercer apenas por alguns homens, não por todos. O governo que está “inteiramente sob o poder de uma facção [*in factionis potestate*]”, Cipião conclui ao final do livro III, jamais pode ser “verdadeiramente chamado de república [*vere dici rem publicam*]” (ibid, III, XXXII. 44). Abominado pelos republicanos, o governo de facção seria aquele em que somente “certo número de homens” concentraria todo o poder em suas mãos (ibid, III, XIII. 23). Semelhante governo, a história romana ensinava, não era durável:

Seguiu-se o terceiro ano do mesmo decenvirato [...]. Nesta situação (que, como repeti inúmeras vezes, não poderia ser durável, porquanto não era justa com todas as classes de cidadãos), todo o governo estava nas mãos dos chefes e dos decenviratos, sem ter, como oposição, os Tribunos da Plebe, a sanção de outras magistraturas, e sem recurso possível, para o povo, no caso de uma sentença de morte ou de castigo físico [*verbera relicta*]. (ibid, II, XXXVII. 62).

Não foi à toa, prossegue Cícero, que um governo estruturado nestes moldes fosse, em pouco tempo, derrubado por uma “grande revolução” (idem). Por não se considerar parte do governo, o povo não receava derrubá-lo. Foi com a criação dos “Tribunos da Plebe”, que o dotou do poder de opor resistência ao Senado, que o povo passou a participar do governo e, portanto, a se considerar livre (ibid, II, XXXIV. 59). A capacidade de opor resistência ao poder jurídico é, portanto, um dos aspectos cruciais da liberdade republicana, que demanda “muralhas legais” (ibid, III, XXXII. 44).⁴⁴ A construção dos Tribunos, que deram à plebe liberdade política, nasceu a partir do antagonismo: os nobres do Senado aceitaram se submeter ao poder dos Tribunos com o objetivo de aplacar a “sedição” da plebe (idem).

Para Cícero, a república deve fazer bom uso das diferenças do corpo político e integrar os diversos grupos sociais. Assim como na música

a harmonia se produz pela composição proporcional de elementos dessemelhantes, também o Estado se torna harmônico por meio do acordo entre elementos dessemelhantes, [...] como se as classes alta, média e baixa fossem notas musicais. O que os músicos chamam de harmonia no canto é a concórdia no Estado, o melhor e mais forte vínculo de união permanente em uma república (ibid, II, XLII. 69).

A integração política dos diferentes cidadãos produz concórdia no governo. O Estado tende à longevidade se é capaz de apaziguar e conter, dentro de si, o antagonismo que divide a sociedade. Ao integrar as classes dessemelhantes na proporção certa, escreve Cícero, o governo prospera no tempo e faz a harmonia prevalecer. Mill afirma algo semelhante quando diz que a representação proporcional de todos no governo é salutar; o antagonismo de influências conduz ao progresso porque desenvolve o “companheirismo [*fellowship*]” entre os participantes políticos, a despeito de suas diferenças (MILL, 1861, p. 221). Ao estabelecerem que o bom governo tende, respectivamente, ao companheirismo e à concórdia, Mill e Cícero parecem atribuir um papel secundário ao antagonismo. Ambos os pensadores sugerem

⁴⁴ A liberdade milliana também demanda muralhas legais, sem as quais o desenvolvimento do eu é impossível. A diferença é que, enquanto que para os republicanos clássicos a muralha legal se erigia em torno de uma classe, no caso de Mill, as muralhas legais são atributos individuais.

que, em política, o antagonismo é o ponto de partida, e seu extermínio, o ponto de chegada.

Embora elogie o “antagonismo de influências” por ser o meio mais efetivo de se garantir “a continuidade do progresso”, em momento algum o antagonismo do qual Mill fala é caracterizado de insolúvel (MILL, 1861, p. 235). Ao contrário, a impressão que se tem é a de que o antagonismo, enquanto meio para “a continuidade do progresso”, é algo temporário. O progresso assinalaria, nesse sentido, a resolução do antagonismo inicial, a conciliação em outro nível das teses opostas. Ao mesmo tempo em que exalta o antagonismo como instrumento para a realização do progresso, Mill enaltece o aspecto apaziguador que a deliberação política ocasiona.

A visão apaziguadora da política é reforçada no segundo capítulo de *On Liberty*, que versa sobre o debate político. Não há, ao longo deste capítulo, nenhuma passagem em que o antagonismo político seja conflituoso. Quer dizer, em nenhum trecho do segundo capítulo encontramos a suposição de que as posições antagônicas sejam irreconciliáveis. Já no primeiro parágrafo, onde se inicia a primeira parte da defesa da liberdade de expressão, o antagonismo é cindido em um lado “falso” e outro “verdadeiro”; o debate político seria, por conseguinte, importante porque oferece àquele que está errado “a oportunidade de trocar o erro pela verdade” (MILL, 1859, p. 37). Ou seja: em matéria de política, o que está “errado” se reconhece como tal e dispõe-se a abdicar de sua visão em prol da “verdadeira”. De início, a hipótese de haver alguém “errado” indisposto a ceder à “verdade” do outro é descartada. “Opiniões e práticas cedem, gradualmente, a fatos e argumentos” (MILL, 1859, p. 40). Graças à persuasão e à razão, o debate político tende, invariavelmente, à concórdia e à supressão do antagonismo.

Na segunda parte da defesa, quando conjectura que nem sempre há, entre duas posições antagônicas, um lado “falso” e um completamente “verdadeiro”, Mill chega a flertar com a hipótese de um antagonismo político insolúvel. Todavia logo acrescenta que, também nesses casos, a verdade – ou melhor, a resolução das opiniões antagônicas – precisa ser buscada: “em todos os assuntos em que opiniões divergentes são possíveis, a verdade depende de um equilíbrio [*balance*] a ser atingido entre o conjunto de razões conflitantes” (MILL, 1859, p. 54). A maneira como Mill pensa a política exclui a hipótese de

um conflito irresolúvel. Tudo se passa como se o objetivo do debate político fosse o de abafar o antagonismo e alcançar a concórdia:

Na política, é quase um lugar comum que um partido da ordem (ou estabilidade) e um partido do progresso (ou reforma) sejam elementos necessários para um estado saudável da vida política; até que um ou outro [partido] alargue sua compreensão mental a ponto de tornar-se o partido igualmente da ordem e do progresso, capaz de conhecer e distinguir o que há de se preservar e o que há de se reformar. [...] A verdade, nas grandes preocupações práticas da vida, é uma questão de reconciliar e combinar os opostos (MILL, 1859, p. 65).

Reconciliar os opostos é, pois, o que Mill designa de verdadeiro. Na política, a existência de posições que resistem à assimilação e alimentam a permanência do antagonismo pertence à ordem da falsidade. Mill por certo tem o antagonismo em alta estima, porém o valor que a ele atribui é, claramente, instrumental. O antagonismo político é valorizado não em si mesmo, mas sim porque fornece um instrumento para “a continuidade do progresso” (MILL, 1861, p. 235). A ideia por trás dessa afirmação é a de que o *telos* que orienta e para o qual se dirige o debate político – nomeadamente, o progresso – exige a supressão do antagonismo.

O exemplo a que Mill alude fortalece semelhante ideia. Na arena política, diz ele, é comum presenciarmos um profundo antagonismo entre, de um lado, os conservadores, que buscam conservar a ordem, e de outro, os progressistas, que ambicionam promover o progresso. À medida que o debate “avança”, contudo, Mill aposta no esgotamento ou enfraquecimento do antagonismo. Do embate entre as diferentes perspectivas, surgiria um partido capaz de resolver o antagonismo e sintetizar as distintas posições, “a ponto de se tornar o partido *igualmente* da ordem e do progresso” (MILL, 1859, p. 65, grifo nosso). É como se o destino do progresso político fosse o fim da diferença: “Toda etapa no progresso político contribui para tanto [sc. a identificação do bem individual com o geral], pois remove as fontes de oposição de interesses” (MILL, 1863, p. 166). Embora parta de uma situação de antagonismo e diferença, a esperança do debate político milliano é sempre galgar uma base comum, onde a oposição “eu” vs. “outro” deixa de existir:

À medida que a humanidade progride, o número de doutrinas que deixam de ser disputadas ou duvidadas irá constantemente aumentar; e o bem-estar da humanidade pode *quase* ser mensurado pelo número e gravidade de verdades que alcançaram o ponto de incontestabilidade (MILL, 1859, p. 61, grifo nosso).

O antagonismo político elogiado por Mill não deve, pois, ser visto como insolúvel. Por causa de sua noção de progresso, o autor é incapaz de reconhecer um pluralismo genuíno, marcado por posições políticas irreconciliáveis. Esta noção, como ressaltamos alhures, não casa com o nosso tempo. As duas guerras mundiais pelas quais passamos tornaram a ideia de progresso suspeita. A história não mais se concebe como um tempo homogêneo linear e contínuo, tampouco se deixa descrever como uma imensa rede de causas e efeitos, que ilustra “os grandes princípios que regem o progresso do homem e da sociedade” (CW XVIII, p. 180). A própria ideia de formular uma “Etologia Política”, que “acelere o progresso natural” dos vários povos e os direcione à *mesma* concepção de organização política é, no mínimo, questionável em tempos de multiculturalismo (MILL, 1843, p. 118).

Quando fala da Etologia e do debate políticos, fica claro que o propósito de Mill é assimilar as diferenças entre os vários povos, no primeiro caso, e entre os partidos antagônicos, no segundo caso. Na medida em que acaba com a alteridade radical e cristaliza o debate político em torno de verdades “*quase*” incontestáveis, a assimilação levada a cabo pelo progresso, poder-se-ia dizer, restringe o campo de atuação da crítica individual (*op. cit.*).

A introdução do advérbio *quase* reflete uma hesitação maior do autor. De um lado, Mill desenha a individualidade como algo profundamente livre e original, cujas práticas e crenças são únicas e *sui generis*; de outro, limita a licença poética de seu desenvolvimento. Nem toda crença ou prática é digna da individualidade milliana. A despeito de suas idiossincrasias, a aposta é a de que, de alguma maneira, os interesses das distintas individualidades conciliar-se-ão, possibilitando a convivência pacífica entre os vários grupos e indivíduos.⁴⁵ Que a utilidade seja o critério último para a resolução dos

⁴⁵ Não é à toa que, em *The concept of representation*, Pitkin considere que a representação política pensada por Mill postulasse uma “mão invisível”, que sincronizaria o interesse individual com o interesse coletivo (PITKIN, 1967, p. 204). Para uma leitura diferente, vide URBINATI, 2002, p. 109. A fim de sustentar sua tese maior (qual seja, a de que o pensamento político de Mill era sobremaneira agonístico), Urbinati afirma que Mill não imaginava que o interesse geral e o interesse individual fossem facilmente sincronizáveis.

antagonismos ético-sociais, ou que o dano seja o princípio delimitador da legitimidade governamental, estes são exemplos de teses centrais, que formariam uma espécie de núcleo mínimo indisputável e indispensável para a estabilidade da sociedade milliana. Ambos os princípios sincronizam o interesse individual com o geral, razão pela qual já se encontram pré-inscritos na própria definição da individualidade. O desenvolvimento da individualidade identifica-se com a maximização do bem-estar geral – isto é, com a utilidade – e o dano define-se, inversamente, como aquilo que atravanca o desenvolvimento da individualidade (MILL, 1859, pp. 31-3). Em nenhum trecho da obra milliana estes dois princípios são postos em questão. Com efeito, eles estão acima do debate político milliano e sua adesão irrestrita é o que torna inconcebível a emergência de antagonismos inconciliáveis – numa palavra, o conflito.

Em resumo, o cuidado de Mill para com a estabilidade do regime político o leva a obliterar, *parcialmente*, o caráter agonístico da política. Parcialmente, pois *Representative government*, como em breve veremos, não ignora que a política prossiga em um “Comitê de Acusações”, no qual as diferentes oposições colidem entre si (MILL, 1861, p. 282). Há momentos em que Mill corteja o conflito político, contudo essas insinuações não ensejam um relacionamento duradouro. Quer em *On Liberty*, quer em *Representative government*, a ênfase última recai sempre no apaziguamento das relações políticas.⁴⁶

⁴⁶ Para uma interpretação diferente, vide URBINATI (2005). Segundo a autora, a democracia deliberativa pode ser pensada a partir de um “*modelo consensual*” ou a partir de um “*modelo agonístico*” (URBINATI, 2005, p. 82). O primeiro modelo seria aquele que atribuiria a um lado a posse da verdade e, ao outro, a falsidade. Em contrapartida, valorizando a diversidade opiniões *per se*, o modelo agonístico jamais afirmaria que a verdade se encontraria apenas em um lado (ibid, p. 84). Focando demasiadamente em *Representative government*, Urbinati afirma que Mill pensa a deliberação política conforme o segundo modelo (ibid, p. 82). Já na introdução de seu livro, Urbinati sinaliza que esta seria uma das grandes teses de Mill: “Ele não propunha a deliberação para alcançar o consenso [...]; ao contrário, [Mill afirmava que] nós deliberamos para alcançar decisões, o que não implica consenso” (ibid, p. 4). Uma leitura atenta do segundo capítulo de *On Liberty* revela, contudo, que a oposição binária de Urbinati é incompleta. Ali, encontramos mais de uma passagem onde a conciliação de um lado “falso” com outro “verdadeiro” é posta como meta a ser atingida pela deliberação. Ademais, quando lemos neste capítulo que a tendência da deliberação política é suprimir a oposição entre um partido “da ordem” e outro “do progresso” mediante o surgimento de um solo comum capaz de abarcar ambos, não seria crível pensar que o modelo consensual da democracia deliberativa também marca presença na filosofia de Mill? Com efeito, a própria oposição que Urbinati faz entre “deliberar para alcançar decisões” e “deliberar para alcançar um consenso” não parece adequada para descrever o pensamento de Mill. Quando salienta o aspecto agonístico da deliberação política em *Representative government*, Mill não diz que o consenso é *pro tanto*

Em Mill, a exaltação do antagonismo é feita com vistas a afastar a hipótese de que os antagonismos políticos sejam irreconciliáveis. Mais clássico do que Maquiavel (1513)⁴⁷ e Schmitt (1932), autores que afirmam o antagonismo como algo permanente e salutar para a vida política, Mill segue a esteira de Cícero e valoriza a divergência apenas como etapa de transição para a concórdia. Em se tratando de política, para Mill não menos do que para Cícero, o antagonismo é o ponto de partida, e sua supressão, o ponto de chegada.

2.4.3 A busca pela estabilidade do regime político

A preocupação com a segurança é central no pensamento político de Mill, para quem a “segurança da pessoa e da propriedade, junto com a justiça equânime entre os cidadãos, são os primeiros requisitos da sociedade, e os fins primários do governo” (MILL, 1861, p. 421). Para cumprir tais fins e afugentar o espectro da ruína, *Representative government* recomenda ao governo o seguinte remédio:

[A assembleia representativa deve ser] ao mesmo tempo o Comitê de Acusações [*Committee of Grievances*] e o Congresso de Opiniões da nação; uma arena na qual não apenas a opinião geral da nação, mas também a de todas as suas diferentes regiões e, até onde possível, de todo e qualquer indivíduo eminente que estas contêm, possa se produzir em plena luz e provocar discussão; onde cada cidadão possa ter certeza de encontrar alguém que exponha suas ideias [...] não apenas para amigos e correligionários, mas perante oponentes, de modo a fazê-las passar o teste da controvérsia oposta; onde aqueles cujas opiniões não prevaleceram tenham a satisfação íntima de terem sido ouvidos e postos de lado não por mero ato arbitrário, mas por razões que parecem superiores pela maioria dos representantes da nação; [...] onde a opinião que prevalece na nação possa se mostrar dominante e manobrar suas hostes na presença do governo, que estará, portanto, capacitado e obrigado a ceder por essa simples manifestação, sem esperar que ela faça um emprego real de suas forças; onde, enfim, os estadistas possam verificar, com

desnecessário (MILL, 1861, pp. 282-3). Em resumo, a separação entre uma deliberação política agonística e outra consensual não serve para Mill. No pensamento do autor, o modelo agonístico da deliberação política caminha lado a lado com o modelo consensual. Longe de ser valorizado em si, o pluralismo de opiniões é elogiado por Mill porque promove o “Progresso”, que é tanto maior quanto menor for o número de verdades controversas (MILL, 1859, p. 61). Para outra crítica à leitura de Mill feita por Urbinati, vide DEVIGNE (2006, p. 97).

⁴⁷ Conquanto considere ser tarefa da política equilibrar as discordâncias, Maquiavel não pensa que o objetivo da política seja suprimir o antagonismo. Para ele, o antagonismo social – ou, para usar seus termos, a existência de “dois humores diferentes” – é constitutiva da vida política (MAQUIAVEL, 1513, p. 48).

maior exatidão do que em qualquer outro lugar, quais dos elementos de opinião e de poder estão crescendo ou declinando, e estar capacitados a formular suas medidas em conformidade não apenas com as exigências existentes, mas também com aquelas em vias de desenvolvimento (MILL, 1861, pp. 282-3).

Ao mesmo tempo em que sublinha o aspecto agonístico da política, a estrutura deliberativa descrita acima propõe uma política governamental de contenção. O governo deve saber conter o antagonismo social de um modo tal que impulsione o progresso político-individual. Nesse item, buscarei mostrar o difícil balanço que, segundo os apontamentos de Mill, o bom governo – aquele que preza pela promoção de individualidades *sui generis* – precisa atingir para se manter de pé.

A política figura, na passagem supracitada, como um campo de batalha no qual as posições antagônicas gladiam entre si. Mill diz que o embate das opiniões ecoa as vozes das ruas e, no entanto, também afirma que o próprio combate da arena política *produz* novas opiniões. A deliberação política tem um aspecto formativo e é produtora de opiniões na medida em que abre um campo discursivo onde as posições díspares se chocam e se amalgamam. A síntese das posições antagônicas gera, pois, algo novo. *A fortiori*, o sujeito que é excluído da deliberação política – vale dizer, do choque com opiniões diversas – é destituído de opiniões. É provável que tenha impressões, aversões, porém não opiniões. A plena posse de uma opinião só me é garantida contanto esteja a testa-la com sua tese oposta (vide o segundo capítulo de *On Liberty*). Essa máxima, de acordo com Mill, é válida para além do campo político: o desenvolvimento de uma opinião só se produz no embate com a tese que lhe é oposta. As opiniões políticas se originam na discussão adversativa. No domínio político, o antagonismo é produtivo.

Note que o antagonismo para o qual Mill acena é discursivo, não físico. O embate político se faz por palavras e não por agressões físicas. Como já se disse, o que difere o antagonismo do conflito político é que a tensão que anima este jamais se resolve. O perigo do conflito político é que ele sempre é capaz de redundar em guerra (SCHMITT, 1932, pp. 26-7). O antagonismo político que divide os indivíduos millianos, ao contrário, caracteriza-se justamente pela relativa facilidade com que é aplacado.

A iminência do conflito – vale dizer, a existência de um grupo de indivíduos que não se vê representado dentro do “nós” encabeçado pelo governo – impele para o esfacelamento do corpo civil, e é por isso que o bom governo deve, de acordo com Mill, abocanhar todos dentro de si (ainda que representativamente). Os diversos grupos sociais devem poder reconhecer a decisão do governo como resultado de um combate no qual a posição que os interessa tenha tido a chance de pelear. A decisão do governo refletiria, assim, a posição de todos, mesmo que negativamente. Ainda que a decisão final represente a derrota para alguns, os derrotados ainda são capazes de se identificar com o governo, pois reconhecem que a medida adotada é resultado de uma síntese originada a partir do embate com o posicionamento deles. O governo consegue, então, angariar a obediência até dos que a ele se opõem, pois os opositores sabem que a negação de seu interesse ocorreu por um procedimento que os contemplou, e não por mero “capricho arbitrário”. O que explica sua derrota é que “a maioria dos representantes da nação” não concorda com eles (*op. cit.*). Por si só, isto basta para dissuadi-los de recorrer à violência. Pois se a maioria da nação não concorda com eles, a probabilidade de vencê-la em um conflito violento é mínima, visto que as forças da maquinaria governamental estão na posse desta. Destarte, o bom governo apazigua os antagonismos, pacifica a sociedade e alcança estabilidade.

A participação de todos os grupos sociais na deliberação política minimiza as chances de dissolução do governo. A assembleia deliberativa permite aos estadistas verificar quais opiniões possuem poder e relevância sociais. Mill sustenta que o bom governo precisa atender as demandas que se mostram prevaletentes na arena política por questão de sobrevivência. Estas demandas refletem insatisfações dominantes da nação; acomoda-las é imprescindível para a manutenção do Estado. Desse modo, o governo estabiliza-se e aborta o surgimento de um grupo social que, sentindo-se como que estrangeiro perante o regime, queira recorrer à violência para destruir a instituição política estabelecida.

O bom governo é o “governo da lei”, que se define em oposição ao “governo arbitrário [*government of will*]” (ibid, p. 233). Suas decisões se pautam por critérios aceitos por todos, não por mero “ato arbitrário [*act of will*]” (ibid, p. 282). Ao controlar e desenvolver o conjunto de indivíduos que vivem em seu

território – isto é, “sua população” (ibid, p. 263) – o bom governo é considerado representante da “administração da justiça” e detentor do poder legal (ibid, p. 225).

O poder do governo, todavia, não brota dele próprio. A base do governo, que confere força política às instituições compõe-se de indivíduos. “Na política, assim como na mecânica, o poder que há de manter o motor em movimento deve ser procurado fora da maquinaria” (ibid, p. 213). O motor que confere poder ao governo é algo que o escapa. Em última instância, é o indivíduo que propicia poder ao governo; a coligação de indivíduos fundamenta a política e impede a decadência do governo. Originalmente, quem detém o poder é o indivíduo, não o governo.

O governo é capaz de possuir, mas jamais de criar poder. A base originária a partir da qual o poder emana é o indivíduo. Apesar de afirmar que as instituições governamentais têm um aspecto formativo para a individualidade – elas desenvolvem as diferentes capacidades humanas e multiplicam a diversidade de opiniões (ibid, pp. 208, 210) – Mill não postula o indivíduo como um produto passivo do governo. Atingido certo patamar de desenvolvimento, o indivíduo passa a desfrutar de poder próprio, o que o habilita a reivindicar, rivalizar, inclusive reestruturar o governo. Na medida em que desenvolve certas condutas, o governo exerce um poder produtivo, que *promove, convoca e põe à frente* – “*call forth*” é o termo que Mill emprega várias vezes – um determinado tipo de sujeito. Entretanto, daí não se segue que o indivíduo deva permanecer sempre em submissão. Como veremos no próximo capítulo, de acordo com Mill, o indivíduo pode e deve tornar-se um foco de resistência ao poder que o desenvolveu quando este deixa de ser legítimo.

A resistência que o indivíduo crítico impõe ao poder político, ao invés de desestabilizar, fortalece o governo. Ao se opor ao regime, o sujeito crítico denuncia as falhas da estrutura vigente e lança as bases para seu ulterior aperfeiçoamento (MILL, 1863, p. 178). A estabilidade do governo depende, em última instância, da existência de indivíduos críticos, que constantemente põem em xeque a legitimidade do regime. Daí, pois, o delicado balanço que todo governo duradouro precisa conquistar: para prosperar no tempo, o regime deve promover indivíduos bem-desenvolvidos, capazes de resistir às medidas

governamentais que venham a se tornar impróprias. Um governo de população dócil, que adere prontamente às suas leis, não vinga no tempo. O bom governo é aquele que sabe e reconhece que sua retidão depende da existência de uma população crítica, que está sempre a importunar suas decisões.

À medida que o tempo avança e as circunstâncias alteram-se, as leis e medidas governamentais também devem mudar (CW X, p. 105). Na medida em que resistem e apontam suas deficiências, os indivíduos configuram “centros de aperfeiçoamento [*centres of improvement*]” do regime político (MILL, 1859, p. 86). Na política, ordem e progresso são a mesma coisa, e o aperfeiçoamento das instituições governamentais é indispensável para a estabilidade e bom ordenamento do regime (MILL, 1861, p. 223). O delicado balanço que situa toda instituição política em incessante tensão consiste no fato de que, ao fazer da promoção da individualidade plenamente desenvolvida sua razão de ser, o governo acaba estimulando o nascimento de reivindicações que lhe são antagônicas (DEVIGNE, 2006, p. 98). Se, por um lado, elas são a força-motriz do aperfeiçoamento governamental, por outro, há o perigo de que estas reivindicações dissolvam o governo.⁴⁸

No bom governo, “a soberania, ou o poder de mando último, investe-se no agregado inteiro da comunidade” (ibid, p. 244). Assim, sustentar a identidade entre governantes e governados é crucial para a estabilidade do governo. O exercício governamental deve poder ser representado como algo que reflete todos os indivíduos. A imagem social do poder governamental precisa abarcar todos os estratos populacionais; a representação política deve produzir o sentimento de pertencimento social. Da mesma maneira como pode, consensualmente, emprestar seu poder à instituição política, o indivíduo é capaz de destituir o governo de poder. Se outras pessoas se juntarem a ele, é possível que um novo polo de poder, fora dos mecanismos governamentais instituídos, se estabeleça.

Neste caso, o governo poderia reagir violenta ou politicamente. Na primeira opção, recorrendo ao uso da força, o governo poderia combater ou destruir os indivíduos que o ameaçam. Semelhante estratégia, abominada por

⁴⁸ GAUTHIER (1996, p. 158) sublinha bem esta tensão quando, a respeito da sociedade liberal e dos indivíduos que nela se desenvolvem, escreve que “ao produzir um ser com consciência de si, a sociedade humana se vê posta em xeque”.

Mill, seria perigosa para o próprio governo, pois minaria a base de legitimidade do regime; a função primária do governo é desenvolver indivíduos, não aniquilá-los. Independente de seu número, ao presenciar o uso da violência governamental contra os revoltosos, a maioria poder-se-ia indignar contra o próprio governo, o que tornaria a força deste polo não-governamental de poder ainda maior.⁴⁹ Na segunda opção, o governo poderia proceder de forma política e dar vazão institucional às forças que o opõem, absorvendo o novo polo de poder antagônico para dentro do mecanismo governamental.

A sinonímia que emprega para com os conceitos “governo” e “política” indica que Mill restringe o poder político à questão do governo. Contudo, daqui não se aduz que, na visão do autor, o governo esgote o exercício do poder. O governo é apenas um tipo, dentre outros, de poder. Mais especificamente, ele é a forma política de organizar um poder que não se origina dele. Tomando de empréstimo o vocabulário de Lefort, podemos dizer que a ação conjunta de indivíduos para além dos mecanismos instituídos faz emergir um polo de “*poder social*”, capaz de desgastar ou até de golpear o governo (LEFORT, 1983, p. 78). O poder político precisa estar constantemente atento para a emergência de focos paralelos de poder que possam destruí-lo. Para que permaneça estável, o governo deve estar disposto a absorver as reivindicações sociais antagônicas, fulcro de sua unidade e poder.

2.4.4 O desenvolvimento do eu e a política

Outro fator crucial para o desenvolvimento da individualidade, destacado pelo autor, é o “modo de distribuição do poder” (MILL, 1861, p. 231). Quando a gestão do poder político está aberta ao povo, maximiza-se o desenvolvimento das capacidades humanas. Longe de ser tarefa exclusivamente solitária, o desenvolvimento de si, lembremos, é conduzido no meio da multidão. O desenvolvimento do eu realiza-se na política:

⁴⁹ Foi o que ocorreu em 13 de junho de 2013. Divulgada Brasil afora pelas redes sociais, a violência promovida pela Polícia Militar contra um pequeno grupo de indivíduos, em São Paulo, trouxe às ruas, contra o governo, mais de um milhão de pessoas em todos os estados da União. Visivelmente acuado, a posição do governo foi a de abortar imediatamente o uso da força e ceder às reivindicações.

Cultivar um interesse ativo por política é, nos tempos modernos, a primeira coisa que eleva o espírito a interesses e contemplações maiores; o primeiro passo fora do egoísmo individual e familiar, a primeira abertura para além do estreito ciclo das ocupações diárias. [...] A posse e exercício de [...] direitos políticos é o principal instrumento de treinamento moral e intelectual (CW XIX, pp. 322-3).

O desenvolvimento moral e intelectual conduz-se melhor no governo que permite a participação do povo. Não admira, pois, que Mill considere “o governo ideal” aquele em que “[i] a soberania, ou o poder de mando último, investe-se no agregado inteiro da comunidade; [ii] todo cidadão não apenas tem voz no exercício da soberania suprema, como também é convocado, ao menos ocasionalmente, a tomar parte no governo” (MILL, 1861, p. 244). Em suma, o governo em que todos participam da política é o melhor porque maximiza o desenvolvimento do eu, permitindo-nos, pois, maior liberdade.

O governo em que todos participam da política, segundo o relato de Constant, corresponde ao das “antigas repúblicas” (CONSTANT, 1819, p. 9). Nesse sentido, o liberalismo apresentado em *Representative government* possui um matiz republicano. Com efeito, no início da obra, o próprio Mill reconhece que o modo como pensa a política tem por influência os “antigos” (MILL, 1861, p. 223). Em mais de uma ocasião, o autor elogia a “república ateniense” como grande exemplo de governo, cujo funcionamento político valeria a pena investigar (CW XI, p. 328).⁵⁰ A conjunção ímpar de grandes individualidades devia-se à própria dinâmica da *polis*:

[O] funcionamento diário das instituições atenienses, através das quais todo cidadão acostumava-se a escutar os mais variados tipos de questões [...] serem discutidos pelos homens mais hábeis de seu tempo [...], formava um estágio na educação política, o qual as nações modernas ainda não sabem ensinar [...]. À diversidade de seus tribunais jurídicos, os atenienses devem seu amor habitual à discussão justa, sua capacidade de escutar os dois lados de uma questão, [...] tão arraigadas nos atenienses que nem a mais intemperante das paixões conseguia dissipar (CW XI, pp. 324-5).

A política ateniense, com sua ênfase na interação ativa de todos os cidadãos no debate público, é apropriada pelo liberalismo milliano na medida

⁵⁰ Quando mencionam as “antigas repúblicas”, Mill e Constant referem-se, além da Grécia, a Roma. O termo “república”, no entanto, é de origem romana. Sendo assim, é anacrônico designar as antigas cidades-estados gregas de “repúblicas”, visto que o termo é cronologicamente posterior. Não obstante, é inegável que, em contaste com as democracias modernas, a *polis* grega e a *res publica* romana partilham de vários traços, sobretudo sua concepção de liberdade (CONSTANT, *op. cit.*).

em que apresenta uma educação político-moral que maximiza o desenvolvimento da individualidade. O melhor governo, segundo o autor, é aquele que oferece “a participação mais ampla [...], que faz com que não apenas alguns indivíduos, mas sim o público inteiro, seja, em certa medida, participante do governo” (MILL, 1861, p. 286). Em certa medida, pois nas condições atuais, a participação de todos não é possível:

As considerações precedentes evidenciam [i] que o único governo capaz de satisfazer plenamente as exigências do estado social é aquele no qual todas as pessoas participam; [ii] que qualquer participação, até na menor das funções públicas, é útil; [iii] que a participação deve ser, em todo lugar, tão extensa quanto o grau de desenvolvimento da comunidade permitir; [iv] e que nada pode ser mais desejável do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado. Mas como é impossível, nas comunidades que excedem as proporções de um pequeno vilarejo, a participação pessoal de todos [...] o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o representativo (ibid, pp. 255-6).

A um olhar apressado, a justificativa que Mill aduz para a preferência do governo representativo reverbera a de Constant, pois este também afirma que a participação direta de todos na coisa pública é inviável porque, nas nações modernas, o número de cidadãos é muito maior que nas antigas repúblicas. Entretanto, a razão que leva Mill a optar pelo governo representativo é diametralmente oposta à de Constant. Mill escolhe o governo representativo a fim de possibilitar que o *maior* número de pessoas participe ocasionalmente da política, “esta escola de espírito público [*public spirit*]” (ibid, p. 255). Constant, ao contrário, prefere o governo representativo porque deseja que o *menor* número de pessoas exerça atividades no governo. Mill vê nos antigos um modelo a ser seguido, ao passo que Constant, temeroso, suplica para que não emulemos as antigas repúblicas.

Além de desenvolver a individualidade, Mill apresenta mais dois argumentos a favor da ampla distribuição do poder político. Em primeiro lugar, a história nos ensina que a concentração de poder em uma única pessoa conduz à tirania; quem goza de poder ilimitado tende a instituir um governo arbitrário (ibid, p. 277). A distribuição de poder, com a concomitante criação de “contrapesos políticos [*political checks*]”, favorece a implementação de um governo da lei (ibid, p. 228).

Em segundo lugar, a distribuição do poder político eleva “o padrão de inteligência da comunidade” (idem). O desenvolvimento individual e o coletivo estão em sincronia; logo, se a participação política maximiza o desenvolvimento individual, o envolvimento de todos na coisa pública “promove o progresso mental geral da comunidade” (ibid, p. 229). A participação política maximiza o poder e a capacidade dos indivíduos, fortalecendo, pois, o poder geral. A divisão fortalece e não enfraquece o poder. Ademais, porque envolve a conjunção de perspectivas plurais, o governo representativo alavanca maior progresso que o mais bem-intencionado dos déspotas. Para que fosse capaz de galgar tanto progresso quanto o governo popular, um déspota precisaria reunir em si todas as perspectivas existentes (ibid, p. 238).

2.5 Conclusão

O propósito do corrente capítulo foi o de explorar o eu milliano em seu eixo político. Ao fazê-lo, notamos que a concepção de liberdade esposada pelo liberalismo de Mill possui matizes republicanos. Semelhante constatação vai contra aqueles que, afoitamente, postulam a existência de uma fratura na tradição política ocidental, que separaria republicanismo e liberalismo como água e óleo. De modo mais ou menos rígido, esta tese se apresenta no trabalho de autores como Berlin (1958), Constant (1819) e Skinner (2002).

Sumariamente, reconstruímos a oposição entre liberalismo (2.1) e republicanismo (2.2), concluindo que a diferença fundamental entre as concepções de liberdade advogadas por cada um estava na política. Enquanto os republicanos antigos tendiam a identificar a liberdade com o exercício coletivo do poder político – “*nisi in qua populi potestas summa est*”, dizia Cícero, “*ullum domicilium libertas habet*” (op. cit.) –, os liberais modernos entendiam que, onde a política termina, a liberdade começa (2.3). Vimos, então, que a divisão entre liberalismo e republicanismo não se aplica, propriamente, ao pensamento de Mill. A liberdade *qua* desenvolvimento do eu construiria, nesse sentido, uma terceira via, que trilharia uma vereda de liberdade situada para além da oposição republicanismo vs. liberalismo.

A fim de aprofundar o aspecto político do desenvolvimento do eu, passamos, então, à análise de *Representative government* (2.4). Ao longo dos três primeiros capítulos desta obra, Mill enfatiza o caráter político da liberdade, explicando que o desenvolvimento do eu perpassa pela política. A prática política tem por objetivo tornar os indivíduos “aptos à liberdade” (MILL, 1861, p. 209). Em certa medida, a individualidade é produto do governo, e para cada forma de governo, nota-se o predomínio de certo tipo de sujeito. Em um governo rudimentar, que oferece vias escassas para a participação política popular, a probabilidade de encontrarmos sujeitos desenvolvidos é nula. A impossibilidade de engajar-se na política atrofia o desenvolvimento da individualidade, e é nesse contexto que se insere a investigação por “modos de política que tonificam o caráter individual” (CW XVIII, p. 136).

A investigação acerca do bom governo, de partida, é circunscrita a um âmbito específico: será bom o governo que cumprir a função primária de toda instituição política, a saber, a promoção da individualidade. O bom funcionamento do governo depende, essencialmente, do desenvolvimento de seus cidadãos. Será considerado melhor, portanto, o governo que propiciar maior desenvolvimento humano – ou seja, o governo mais fértil para o florescimento da liberdade. Eis o viés desenvolvimentista do liberalismo milliano.

De acordo com *Representative government*, a promoção da individualidade é a própria razão de ser da instituição política. A participação política é imprescindível para o desenvolvimento do eu, motivo pelo qual Mill afirma que a melhor forma de governo é aquela que possibilita a mais ampla participação para o maior número de indivíduos (2.4.1). *A fortiori*, a participação na administração política figura como condição para o florescimento da individualidade. Noutras palavras, a política é o solo úbero a partir do qual a liberdade desenvolve-se em todo seu esplendor.

Segundo Mill, o pluralismo é um dos requisitos para o desenvolvimento do eu. Porque constitutivo do progresso, o antagonismo de influências deve ser incorporado pela instituição política. O modo como Mill o incorpora, todavia, é sobremaneira apaziguador: no debate político, o antagonismo é o ponto de partida, e sua supressão, o ponto de chegada. No segundo capítulo de *On Liberty*, com efeito, há passagens em que o conflito político é delegado para o

domínio da falsidade; no final das contas, Mill sugere que a tarefa da política é reconciliar os opostos.

Conforme aposta o autor, conquanto cada individualidade seja *sui generis*, as divergências individuais tendem a convergir e, à medida que o debate “avança”, a cristalizar certo número de “verdades” políticas “quase” incontestáveis (MILL, 1859, p. 61). A intromissão deste advérbio reflete a posição dúbia de Mill. Se, por um lado, para poder se desenvolver, ao indivíduo tudo se permite contestar, por outro, há certas “verdades” que estão pré-inscritas no próprio conceito da individualidade. A utilidade, o princípio do dano, a noção de progresso – de antemão, estes três conceitos costuram um núcleo mínimo indisputável, que paira acima do debate político milliano.⁵¹ Indispensáveis para a estabilidade do regime, os três conceitos na filosofia milliana cuidam de sincronizar o bem individual com o coletivo e de aliar o bem de um povo específico com o dos demais.

Muito mais do que um otimismo ingênuo, a aposta do autor de que as divergências entre indivíduos e povos são todas conciliáveis revela que, já antes do indivíduo se desenvolver e do debate político começar, o esboço da trajetória tanto de um quanto de outro estão traçados. Porque de partida o progresso, a utilidade e o dano fixam-se como critérios norteadores do desenvolvimento político-individual, Mill consegue prever parcialmente, seja qual for o desenrolar dos eventos, o resultado final a ser atingido. No plano individual, o desenvolvimento do eu produzirá um sujeito crítico, que preferirá os prazeres superiores em detrimento dos inferiores e cujo desejo particular não contrariará o bem geral (vide *Utilitarianism*, capítulos II e V). No nível das instituições políticas, o debate livre gerará consentimento e plena aceitação de certos princípios fundamentais, tais quais as necessidades (i) de garantir a maximização do desenvolvimento humano e (ii) de coibir as condutas individuais apenas se provocarem dano a outrem. Como foram estabelecidas já de antemão pelo autor, resta a dúvida, contudo, se o desenvolvimento destas “verdades” foi de fato tão livre quanto se supunha.

⁵¹ As limitações impostas pela utilidade e pelo dano são, contudo, meramente formais. O conteúdo que preencheria os conceitos de dano e utilidade, leremos alhures, está aberto à negociação política para Mill. Exploraremos esse ponto mais detalhadamente no capítulo seguinte.

Nesse sentido, vale lembrar a crítica de Rawls: a postulação do cultivo da individualidade como pré-requisito imune do debate, e como função primária do governo, reduz o caráter propriamente político da filosofia milliana (RAWLS, 1999a, p. 409).⁵² Em uma sociedade plural, não são todos os estilos de vida que atribuem valor à individualidade. Há cidadãos que, por motivos “pessoais, morais, ou religiosos”, não simpatizam com o culto de si (idem). Não surpreendentemente, sujeitos com visões similares abundavam na Inglaterra vitoriana, e Mill estava ciente disto. Em *On Liberty*, o desenvolvimento do eu é contraposto a uma “teoria de vida” deveras popular, que o autor menospreza como “tacaña” e “pérfida” (MILL, 1859, p. 78). Trata-se do “Calvinismo”, que, longe de pregar o cultivo do eu, insta pelo “esmagamento” dos ímpetus individuais (idem).

É o desenvolvimento do eu, e não este tipo “tacaño” de vida, que o governo milliano tratará de promover (idem). Na visão de Rawls, ao assim proceder, Mill imporá a todos os cidadãos um valor moral (i.é, a individualidade) que lhe seria particular. Isto não seria propriamente político, se por político entendermos aquilo que, sensível ao pluralismo, reconhece a impossibilidade de se encontrar um valor moral ou um estilo de vida a que *todos* acordem. Nestas questões, a busca por um consenso universal há de ser abandonada. Um pluralismo genuíno obrigaria Mill a reconhecer um outro que pensasse diferente dele, cujo estilo de vida lhe fosse inassimilável. Se não encontramos semelhante pluralismo no autor, isto tem que ver com sua preocupação com a estabilidade do governo. Uma sociedade política fraturada por visões que não se conjugam é, no limite, uma sociedade na qual o conflito vive sempre à espreita, onde a possibilidade de entropia social e dissolução do corpo civil são prementes.

Como recomendação à estabilidade do regime, Mill realça a importância do consentimento popular e da participação política de todos os grupos sociais. Para se revestir de legitimidade, as decisões políticas precisam poder ser

⁵² Procurando responder a crítica de Rawls, Johnston argumenta em *John Stuart Mill and the ethical work of character* que o cultivo da individualidade proposto por Mill é político pois permite que os cidadãos avaliem as diferentes concepções de bem existentes na sociedade. Ora, segundo Johnston, garantir que os cidadãos possam examinar e formar concepções de bem é crucial para o liberalismo político de Rawls. Nesse sentido, prossegue o comentador, o mais adequado seria dizer que, longe de ser apolítico, o desenvolvimento do eu defendido por Mill é indispensável para a manutenção do liberalismo político rawlsiano. Para uma formulação mais completa da resposta, vide JOHNSTON, 2011, pp. 118-128.

representadas como reflexo de uma síntese que levou em conta o interesse de todos. Para tanto, a deliberação política deve ser de contemplação universal, ainda que de modo representativo. Segundo Mill, o corpo político há de ser composto, proporcionalmente, por todos os grupos sociais, inclusive as minorias. Além de evitar a corrupção da instituição política, semelhante estratégia é crucial para a sobrevivência do governo. A existência de um grupo social que não se sinta integrado às decisões políticas esmorece o consentimento popular.

O bom governo, de acordo com o autor, caracteriza-se por um delicado balanço. Ele estimula a produção de individualidades resistentes, que contestam suas instituições. No saldo final, todavia, as contestações maximizam sua eficiência, visto que incitam a reforma progressiva do regime. A estabilidade do governo depende, em última análise, da sua porosidade, isto é, sua capacidade de absorver as reivindicações que o rivalizam.

Segundo Mill, a política é o campo do novo. A deliberação política tem função formativa; ela é uma arena onde a fricção e síntese das posições antagônicas produz novidade e expande a individualidade dos atores políticos. No entanto, estes indivíduos não se reduzem a mero refugio da maquinaria governamental e são capazes de contesta-la. Para Mill, o indivíduo tem primazia perante o governo e jamais deve permanecer em total submissão. O governo é a forma política de coordenar um poder que não lhe pertence. O poder emana do indivíduo e a associação de indivíduos para além dos mecanismos institucionais cria focos de poder paralelos, que precisam ser deglutidos pelo governo instituído.

O desenvolvimento do eu, isto é, a liberdade, ocorre na política. Ciente deste fato, Mill afirmará que, nas circunstâncias atuais, o governo representativo é o melhor. Em comunidades políticas onde a população ultrapassa a casa dos milhões, esta forma de governo maximiza o desenvolvimento do eu, pois possibilita que o maior número de pessoas participe, ocasionalmente, da política.⁵³

⁵³ Não surpreende, portanto, que Carole Pateman inclua Mill no rol de autores que problematizaram “a democracia participativa [*participatory democracy*]” (PATEMAN, 1970, p. 28). Segundo a autora, o que uniria tal grupo de autores seria a tese de que a estrutura das instituições políticas é de suma importância para o desenvolvimento das qualidades

3 O eixo jurídico

3.1 *The groundwork of our existence*: os direitos morais como fulcro do indivíduo milliano.

No capítulo precedente vimos que, ao afirmar a participação política como ingrediente indispensável do desenvolvimento do eu, o conceito de liberdade em Mill reveste-se de um polo positivo. Nesse capítulo, um novo acréscimo será observado no liberalismo milliano: o jusnaturalismo. Apesar de dispensar em *On Liberty* o que chama de ‘direito abstrato’, em outras obras, Mill não hesita em evocar o direito moral – ou ainda, o direito natural⁵⁴ – como “o próprio fundamento da nossa existência” (MILL, 1863, p. 190). Deparamo-nos, aqui, com uma nova faceta do indivíduo milliano: do ponto de vista jurídico, o direito natural é constitutivo do eu.

No entanto, ao contrário do que se pensaria à primeira vista, o fato de Mill eleger os direitos morais como cerne da individualidade não implica, necessariamente, que o eu jurídico seja uma mônada fechada. Se, quando escreve a respeito das relações éticas e políticas, Mill esforça-se para mostrar que o indivíduo não é um átomo encerrado em si mesmo, na hora de abordar o eu em sua perspectiva jurídica, a ênfase do autor permanece inalterada. Como veremos nesse capítulo, a maneira como Mill recorre ao direito moral não exclui o caráter aberto do eu, tampouco diminui a importância da política no seu desenvolvimento, pois os direitos naturais que compõem o eu são, eles próprios, constituídos por meio de deliberação política. Retomaremos esse ponto na conclusão do capítulo.

A associação entre indivíduo e direito natural se encontra no capítulo final do *Utilitarianism*, que versa sobre a relação entre utilidade e justiça. Logo no início do capítulo, Mill assume como tarefa examinar acepções comuns da justiça, para então evoluir-se a uma definição mais geral. A primeira acepção

psicológicas dos cidadãos. De acordo com Pateman, semelhante ideia é visível em *Representative government* (ibid, p. 35).

⁵⁴ HART (1982, pp. 89-90) afirma que, posto que jamais recorra à expressão “*natural right*” no capítulo final de *Utilitarianism*, o modo como Mill aí descreve o “direito moral [*moral right*]” é facilmente aproximável do direito natural. BOBBIO (1992, p. 7) e SIMMONS (1992, p. 108) também afirmam a existência de uma sinonímia entre “direito moral” e “direito natural”. Doravante, portanto, empregaremos as expressões “direito natural” e “direito moral” indistintamente.

seria a que identifica a (in)justiça com o (des)cumprimento do direito positivo. Após elenca-la, o autor repara que é possível haver leis injustas, e é por isso que a justiça deve ser identificada com o direito moral, não com o positivo:

Parece-me que essa característica em questão – um direito em uma pessoa, correlativo a uma obrigação moral – constitui a diferença específica da Justiça com a generosidade ou a benevolência. A Justiça implica não apenas algo que é certo fazer, e errado não fazer, mas também algo que um indivíduo pode nos reivindicar como seu direito moral (MILL, 1863, p. 185).

Eis a definição geral que, após evocar as acepções comuns do termo, Mill fornece para o termo “justiça”. De acordo com o utilitarismo milliano, a justiça remete a uma qualidade moral do indivíduo – aquilo que um indivíduo pode reivindicar como sendo seu direito moral.⁵⁵ Dada esta caracterização, numa leitura mais apressada, poderíamos facilmente concluir que o direito milliano é um direito sobremaneira subjetivo, em oposição ao que se designaria de direito objetivo.⁵⁶ Grosso modo, a grande especificidade do direito subjetivo deve-se a sua tendência de ver a justiça como qualidade moral do sujeito. Os primórdios desse modo tipicamente moderno de se pensar o direito e a justiça, podemos localizá-lo na seguinte passagem do *De jure belli ac pacis*: “Há um significado de direito [...] que se refere à pessoa. Tomado neste sentido o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa” (GROTIUS, 2005, p. 74).⁵⁷ Segundo Villey, este

⁵⁵ Apesar de imbricados, os conceitos de “justiça” e “direito” não são idênticos para Mill. A “justiça” é definida como “utilidade social”; ela é aquilo que maximiza o bem-estar social (MILL, 1863, p. 201). Já o “direito [*right*]” define-se como aquilo que um indivíduo pode reivindicar como sendo seu (ibid, p. 189). Há, portanto, uma diferença sutil entre os conceitos: enquanto que o “direito” possui um acento mais individual, a “justiça” é um predicado social. A relação orgânica entre indivíduo e sociedade impede a postulação de hierarquias entre os dois termos. Conquanto o princípio de legitimação último seja o indivíduo, não é lícito afirmar que para Mill o direito vem sempre antes da justiça. Embora o desenvolvimento do indivíduo seja de importância capital para Mill, há momentos em que aquilo que o indivíduo costumeiramente reputa como sendo seu direito é passível de ser alterado pela sociedade (ibid, p. 200). De modo análogo à relação entre indivíduo e sociedade observada no primeiro capítulo, em Mill a relação entre direito e justiça é de mútua incitação, e não hierárquica. Como veremos em breve, a relação e a definição dos conteúdos do “direito” e da “justiça” é dialógica e se transforma ao longo do tempo.

⁵⁶ A distinção entre direito subjetivo e objetivo com a qual trabalharemos tem por base o estudo de VILLEY (2005).

⁵⁷ Convém ressaltar que, embora tenha sido um dos maiores responsáveis pela difusão do direito subjetivo, Grotius não foi o primeiro a pensar o “direito [*ius*]” como uma “faculdade

aspecto subjetivo do direito fez fortuna na história do pensamento jurídico moderno e influenciou a tradição utilitarista (VILLEY, 2005, p. 667).⁵⁸

Diferente do direito subjetivo, o direito objetivo caracteriza-se por pensar o direito mais como uma relação interpessoal, e não como uma qualidade moral do indivíduo. Essa maneira tipicamente antiga de se pensar a justiça, podemos localiza-la no quinto livro da *Ética Nicomaqueia*:

Da justiça particular e do que é justo no sentido que lhe corresponde, uma das espécies é a que se manifesta na distribuição de honrarias, de dinheiro ou das outras coisas que são distribuíveis entre aqueles que têm parte na constituição (pois em tais coisas alguém pode receber um quinhão igual ou desigual ao de outra pessoa) [...] (ARISTÓTELES, 2000, 1130b30-35).

No direito objetivo, a justiça é relacional; ela consiste em uma relação de distribuição de bens entre os cidadãos. Aqui, à política se reserva um papel constitutivo para a própria definição de justiça. De fato, Aristóteles deixa claro que o modo como a distribuição se dará – isto é, a definição da justiça – variará de cidade para cidade (ibid, 1131a25-30). No direito objetivo, a justiça é uma questão sempre em aberto. Mais que uma qualidade moral subjetiva, o direito é uma norma objetiva que se aplica a objetos, resultados de uma partilha social levada a cabo pelo poder político. No direito objetivo, em suma, não há direito, tampouco justiça, antes da formação da constituição política. Com relação ao direito e à justiça, a política desfruta aqui de força criadora.

Essa é uma diferença importante com relação ao direito subjetivo. Há quem diga, com efeito, que o estabelecimento de direitos morais como fundamento da existência humana despolitiza a justiça. Tal é a opinião que Bentham apresenta em *Annarchical fallacies*, onde o direito subjetivo é descrito como “uma tirania sob a máscara da justiça” (BENTHAM, 1843, p. 518). Neste texto, o padrinho intelectual de Mill tem por alvo a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Promulgada pela assembleia constituinte francesa em 1789, a declaração afirmava que a “finalidade de toda associação política é a

[*facultas*]” pessoal (TUCK, 1979, p. 26). Para o rastreamento da formação desta ideia no período que antecede a Grotius, vide o primeiro capítulo de *Natural rights theories*, de R. Tuck.
⁵⁸ A oposição binária de Villey não é inteiramente adequada. Como veremos, Mill não pensa o direito de maneira exclusivamente subjetiva.

conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem” (apud BENTHAM, 1843, p. 500). A ideia de um direito natural válido em si, anterior e superior ao direito positivo instituído pelo corpo político, não passava de um contrassenso para Bentham.

Segundo Bentham, o poder político cria o direito, e é por isso que direito é direito positivo (ibid, p. 522). Para o autor, o problema do direito natural residiria na sua tendência em enxergar o direito como algo universal, válido por si próprio, em todos os tempos e lugares, independentemente da constituição política vigente. Vem daí sua crítica acerca da prepotência dos franceses, que, com a *Declaração dos direitos universais do homem e do cidadão*, agiam como se tivessem se arvorado o poder de legislar por todos os povos do mundo atual e vindouro (ibid, p. 497). Levada a sério, a declaração francesa esvaziaria o poder efetivo das legislaturas políticas porque, em última instância, “as leis políticas não têm qualquer espécie de poder” uma vez que se afirme que o “direito é natural, inalienável, sagrado e imprescritível” (ibid, p. 506).

Nesse sentido, explica o autor, a declaração equivaleria a um atestado de inutilidade dos governos (ibid, p. 507). Quando dizemos que o direito é algo imutável que se deduz da pessoa humana antes mesmo de ela adentrar o estado civil, a legislatura política torna-se dispensável. Existe, de acordo com Bentham, um fatalismo no direito natural. De partida, a liberdade do poder político de criar leis é esvaziada. Segundo Bentham, no direito natural as legislaturas não criam leis – simplesmente explicitam direitos que desde sempre já existiam, e que não lhes compete deliberar ou alterar, mas tão somente explicitar. Se “a natureza fê-lo assim [sc. o direito], mesmo que o desejássemos ser de modo diferente, de nada adiantaria tentar muda-lo, visto que o trabalho da natureza é inalterável” (ibid, p. 507).

O que em “Grotius e Pufendorf” era mero abuso de linguagem – na visão de Bentham, o que levaria vários pensadores a adotar o direito natural seria uma propensão linguística; o modo como empregamos a linguagem contribuiria para criar a falsa impressão de que direitos subjetivos existem (ibid, p. 523) – teria com a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* se tornado um crime contra a justiça (ibid, p. 524). Obrigar toda a posteridade a simplesmente copiar uma cartilha de direitos feita por um grupo de franceses em 1789 não é justo:

Esses exemplos [...] bastam para evidenciar o absurdo e perigo de toda tentativa, por parte do governo presente, de amarrar as mãos de governos futuros em relação a este ou a qualquer outro ponto da legislação. Repare [...] quão incapazes de serem definidas de antemão por traços gerais são as fronteiras que separam o justo [*right*] do injusto [*wrong*] [...] – o quão dependente do sabor dos tempos e dos eventos e circunstâncias do dia elas o são – [...] Que maldição seria para qualquer país ter um legislador que, com a mais pura das intenções, resolvesse fixar para toda a eternidade regras inflexíveis e inquebrantáveis, deduzidas dos direitos sagrados, invioláveis e imprescritíveis do homem, e das primitivas e imutáveis leis da natureza! (ibid, p. 515).

Não obstante a mais reta das intenções, nenhum legislador deve ditar para a posteridade um equivalente civil das Tábuas da Lei porque é próprio ao direito ser aberto e mutável. Isto é, o direito e a justiça são questões sempre em aberto. Para Bentham, o fechamento terminal das fronteiras que separam justo e injusto equivale a um ato de violência, que despolitiza o direito na medida em que impede os legisladores porvir de ajustar as leis da constituição ao sabor dos tempos e eventos dos seus dias. Implícita na crítica de Bentham está a ideia de que o direito e a justiça são construtos histórico-sociais, respostas políticas para circunstâncias que se dão em determinado espaço e tempo, e que valem apenas ali. O direito natural há de ser rechaçado porque, em última instância, enrijece a justiça a ponto de abortar transformações ulteriores que a permitiriam adaptar-se às circunstâncias histórico-sociais.

Ao invocar o direito natural como fulcro da existência individual, Mill cometeria a falha apontada acima? Como pretendo mostrar, a resposta é não. Posto que não cite *Annarchical fallacies* no capítulo final de *Utilitarianism*, não é difícil perceber que Mill tinha aquele texto em mente quando redigia seu livro. Amigo íntimo da família Mill, Bentham foi tutor do autor por anos, motivo por que, na segunda metade do século XIX, Mill fosse estimado como o maior especialista sobre a filosofia benthamiana.

Tornou-se lugar comum dizer que, dado sua recorrência a um direito moral, o pensamento de Mill estaria em oposição ou contradição com o de Bentham. Não é verdade. Ao recorrer aos direitos morais, Mill levou em conta a

crítica de *Annarchical fallacies*. Inclusive, foi em consonância, e não em contradição, com os apontamentos de Bentham que Mill resolveu associar o direito natural à justiça. O motivo que levou Mill a rechaçar o positivismo jurídico foi o mesmo que fez Bentham repudiar o direito natural. Bentham era contra o direito natural tal qual este se apresentava na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Ali, a estratificação de leis imutáveis e incontestáveis atentava contra a justiça porque obstruía sua ulterior transformação. Mas disto não se segue que *toda* ideia de direito natural necessariamente põe em perigo o caráter dinâmico do direito. É perfeitamente possível formular uma noção de direito natural capaz de conferir dinamismo ao direito.

Sensível mais ao espírito do que à letra da crítica de Bentham, foi justamente para impedir o engessamento da justiça que Mill se enredou pela vereda do direito natural. No positivismo jurídico, o campo da legalidade esgota o da legitimidade. O domínio da justiça coincide, assim, inteiramente com o da lei. Para Mill, a total coincidência entre os dois domínios era problemática quando, por exemplo, promulgava-se uma lei injusta. Enquanto discurso jurídico, o direito natural pode servir para transformar a justiça, não para enrijecê-la.

O direito natural milliano é mais proscritivo que prescritivo. Em momento algum de *Utilitarianism* encontramos, à maneira da declaração francesa, uma lista de artigos do que seriam os direitos morais que, segundo Mill, constituem uma fonte de legitimação para além das leis vigentes. Sabemos que eles relacionam-se com os interesses permanentes do ser humano, porém, quando vai definir estes, a filosofia milliana é extremamente lacônica. Longe de constituir uma falha, a vagueza do autor é salutar, pois confere maior margem de liberdade para a definição dos direitos morais. O recurso ao direito natural em Mill não prescreve conteúdos específicos. Trata-se, antes, apenas de um recurso formal, um discurso a partir do qual se é possível criticar o direito positivo. O direito natural esposado por Mill opera tão somente com o propósito de propiciar uma perspectiva a partir da qual se é possível criticar e aperfeiçoar o direito positivo.

Longe de anquilosar a legislação jurídica, o direito moral milliano facilita a transformação e o aperfeiçoamento da justiça:

[O]s direitos que se destituem podem ser direitos que não lhe deveriam ter pertencido; noutras palavras, a lei que confere tais direitos pode ser uma lei má. Quando este for o caso, [...] variar-se-ão as opiniões acerca da justiça ou injustiça do desrespeito à lei. Alguns defendem que nenhuma lei, não importa o quão injusta, deve ser desobedecida por um cidadão individual; sua oposição [...] dever-se-ia resumir a demonstrar com diligência a necessidade de mudança à autoridade competente. Essa opinião (que condena a maioria dos benfeitores ilustres da humanidade e protege instituições perniciosas das únicas armas disponíveis que, no estado de coisas existentes à época, tem chance de transforma-las) é defendida [...] com base na utilidade (MILL, 1863, p. 178).

Embora nenhum nome seja citado na passagem acima, para quem leu *Annarchical fallacies*, é fácil reconhecer a referência a Bentham. O autor que Mill alude como defensor da utilidade e crítico da desobediência civil é o Bentham de *Annarchical fallacies*. Uma das críticas reiteradas ao longo deste texto é a de que os direitos naturais são, como já diz o título, falácias anarquistas. “Desta declaração, aprenda o que todas as declarações de direitos [...] afirmados contra o governo sempre serão – direitos de anarquia – a ordem do caos” (BENTHAM, 1843, p. 522). O período de terror e o caos político que se seguiram à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* na França seriam nada mais que consequências nefastas do direito natural.

Posto que não seja nenhum amante da desordem contra o governo, na citação em recuo acima, fica claro que Mill aprova a desobediência civil.⁵⁹ *Pace* Bentham, Mill reputa que a desobediência individual pode fortalecer, não enfraquecer o governo. Seguindo Bentham, Mill também elege a utilidade como critério de retidão da lei civil (MILL, 1863, pp. 145, 148). No entanto, diferentemente dele, Mill não esconde que, enquanto critério de avaliação da lei civil, a utilidade é um princípio moral natural.⁶⁰ A conclusão do terceiro capítulo

⁵⁹ A defesa da desobediência civil como modo de conduta que, ao escancarar a injustiça existente, ocasiona o melhoramento das instituições vigentes é retomada num dos últimos ensaios de Wilde, *The soul of man under socialism*. Vide WILDE (1891, p. 1043).

⁶⁰ Embora *Annarchical fallacies* repudie o jusnaturalismo e enfatize o aspecto político-social do direito, existem escritos em que o próprio Bentham chega a se apoiar, quicá inconscientemente, em um direito natural. Quando, por exemplo, afirma que a utilidade – conceito que *Annarchical fallacies* sugere como critério de justiça (BENTHAM, 1843, pp. 493, 495, 510, 521) – foi um princípio legado pela natureza, Bentham não estaria de certa forma

do *Utilitarianism* é categórica nesse ponto: a moralidade utilitária provém de “uma base natural”, a saber, a “natureza humana” (MILL, 1863, p. 164). Entretanto, como vimos no primeiro capítulo, Mill concebe a natureza de modo dinâmico; quando relaciona a justiça e a utilidade com o direito natural, a intenção do autor não é amarrar as mãos da posteridade. Pelo contrário, é justamente para garantir dinamismo ao direito e à justiça que Mill recorre ao direito natural.⁶¹

A “utilidade, como os preceitos de toda arte prática, é passível de indeterminado aperfeiçoamento, e, em um estado progressivo do espírito humano, seu aperfeiçoamento realiza-se perpetuamente” (MILL, 1863, p. 156). O que é útil e justo para a geração presente não necessariamente o será para a geração futura. De acordo com Mill, para descobrir se uma ação é justa, isto é, para saber se ela é condizente com a utilidade, “requer-se discussão” (MILL, 1859, p. 42). Para o autor, o princípio da utilidade e a justiça são estabelecidos dialogicamente e devem estar sempre “abertos à discussão” (idem).

Não admira, portanto, que Mill escreva que as máximas de justiça “de modo algum devem ser aplicadas [...] universalmente” (MILL, 1863, p. 200). Porque baseada em uma natureza dinâmica, a justiça milliana é mutável. Para Mill, os preceitos de justiça alteram ao longo do tempo. Sabemos, por exemplo, que não roubar é um preceito de justiça. No entanto, há casos em que tal preceito deixa de ser justo. Roubar remédios para salvar vidas não atenta, segundo Mill, contra a justiça (idem). Disto não se segue, contudo, que o utilitarismo milliano prega o sacrifício da justiça em circunstâncias excepcionais para maximizar a felicidade (é o que sugere RAWLS, 2008, pp. 31-2). Os casos excepcionais a que Rawls se refere, citados no penúltimo parágrafo do *Utilitarianism*, não afirmam que, em casos extremos, somos obrigados a respeitar ou a utilidade ou a justiça:

afirmando que a legitimidade das leis civis derivaria, em última instância, de um princípio ditado pela natureza? Vide a primeira frase de *An introduction to the principles of morals and legislation*: “A natureza colocou a humanidade sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer” (BENTHAM, 1789, p. 1, grifo nosso).

⁶¹ “Mill tinha uma perspectiva dinâmica e progressista dos direitos: não apenas sua segurança e eficácia poderiam ser aperfeiçoadas (ou ameaçadas), como também sua extensão poderia aumentar (ou diminuir)” (URBINATI, 2002, p. 30).

[A] palavra justiça designa certas exigências morais que, consideradas em seu conjunto, ocupam um lugar elevado na escala da utilidade e são, portanto, mais rigorosamente obrigatórias do que quaisquer outras; embora possam ocorrer casos particulares em que algum outro dever social seja tão importante a ponto de revogar as máximas gerais da justiça. Assim, para salvar uma vida, talvez seja não só lícito, como inclusive um dever, roubar ou obter pela força os alimentos ou medicamentos necessários, ou raptar o médico, quando é o único homem qualificado, e constrange-lo a cumprir sua função. Em tais casos, visto que não chamamos de justiça o que não é uma virtude, não costumamos dizer que a justiça deve dar lugar a algum outro princípio moral. Dizemos, antes, que o justo em situações ordinárias, em virtude desse outro princípio moral, não é o justo no caso particular. Graças a esse artifício útil da linguagem, salvaguarda-se o caráter de inviolabilidade atribuído à justiça, o que nos poupa de ter de afirmar que pode haver injustiças louváveis (MILL, 1863, p. 200).

Seria inexato inferir do trecho acima que, no utilitarismo milliano, há casos em que maximizar a utilidade implica sacrificar a justiça. Em primeiro lugar, a justiça para Mill é a utilidade social; utilidade e justiça não são termos dissociados (MILL, 1863, p. 201). Além de não ter captado este ponto, outro traço importante que Rawls se esqueceu de sublinhar (ao menos em *Uma teoria da justiça*) é o caráter mutável da justiça e da utilidade millianas. Ao contrário de Rawls, Mill não acha que os princípios de justiça devem ser estabelecidos “de uma vez por todas” (RAWLS, 2008, p. 14). Definir o justo e o útil de maneira perene seria contraproducente para Mill porque obstruiria o aperfeiçoamento da utilidade, que “realiza-se perpetuamente” (MILL, 1863, p. 156). Porque não cristaliza a utilidade, a justiça e o direito, o pensamento de Mill concebe espaço para acomodar novas demandas sociais. Conforme o tempo avança, determinado preceito de justiça pode vir a caducar, ou ainda, transformar-se em entrave para a realização da felicidade de algumas pessoas. Por isso mesmo, a utilidade, a justiça e o direito devem estar sempre abertos à discussão (MILL, 1859, p. 42).

No capítulo final de *Utilitarianism*, algumas querelas envolvendo o direito e a justiça são mencionadas. A tributação deve ser aplicada proporcionalmente

à renda, ou cada cidadão deveria ser obrigado a contribuir com o mesmo tanto? É lícito permitir que os mais qualificados ganhem mais, ou a sociedade deve criar mecanismos de compensação para os menos favorecidos, a fim de garantir que sua renda não diste em demasia dos trabalhadores qualificados? Estes são exemplos de questões controversas, marcadas por posições antagônicas, cada qual invocando a justiça a seu favor. Mill se nega a respondê-las e não fixa uma lista de princípios imutáveis de justiça.⁶² Familiarizado com a crítica de Bentham, o autor sabia que seria prepotente da parte de um filósofo querer ditar os princípios de justiça de uma vez por todas para a sociedade. Ao invés de nos impor um conjunto de princípios absolutos que jamais podemos contestar, Mill quer que deliberemos uns com os outros e estabeleçamos, por conta própria, quais princípios nos são mais conducentes à utilidade. Em uma sociedade como a nossa, carregada com uma história particular, dividida por certos problemas, quais princípios melhor realizam a justiça? É esta a questão que *Utilitarianism* nos convida a debater.

Qualquer tentativa de estabelecer os princípios de justiça unilateralmente seria, pois, inadequada. A melhor maneira de resolver a questão da justiça é na primeira pessoa do plural; apenas ao engajar na deliberação pública é que podemos descobrir quais princípios são capazes de realizar a justiça no determinado tempo e lugar que nos rodeiam. A justiça e a utilidade podem ser contestadas no debate popular, e os princípios de justiça devem ser aplicados dialogicamente, mediante processos democráticos de deliberação pública. O melhor governo, diz Mill, é aquele que mantém “a mais ampla participação nos detalhes da função administrativa e judiciária” (MILL, 1861, p. 286). Exemplos de práticas que dariam vazão à participação popular ampla nos negócios jurídicos e administrativos seriam

⁶² Em verdade, o princípio do dano opera, enquanto critério de legitimidade, como um princípio de justiça. No que tange seu conteúdo, ele é um princípio de justiça mutável; como vimos, ao apresentar a noção de dano, Mill propositadamente evita definir no pormenor seu conteúdo. Contudo, do ponto de vista formal, poder-se-ia afirmá-lo como um princípio de justiça imutável. Embora deixe a cargo da deliberação pública a definição do conteúdo do dano, Mill não parece aceitar que, enquanto recurso formal que limita a intervenção do Estado e da sociedade, o princípio do dano possa ser trocado por outro princípio qualquer. A ideia de que o Estado e a sociedade precisam ter sua ação coibida quando danificam os direitos morais do indivíduo é uma tese central na filosofia milliana. A deliberação popular que Mill reiteradamente insiste em louvar e convocar restringe-se à definição do conceito de “dano” e de “direito moral”. Enquanto preceito formal que protege o desenvolvimento do indivíduo como valor último, o princípio do dano não está aberto à negociação.

o júri popular, a admissão a cargos municipais e, sobretudo, a maior publicidade e liberdade de discussão possíveis, que permitem que não apenas poucos indivíduos, mas o público como um todo, tornem-se participantes do governo e beneficiários da instrução e do exercício mental que isto acarreta (idem).

Participar de discussões sobre questões de justiça e do gerenciamento da política é importante porque desenvolve as capacidades humanas. O debate sobre justiça deve estar aberto a todos. De acordo com Mill, somos todos falíveis, e é por isso que quanto mais pessoas contribuírem para o seu estabelecimento, tanto mais acertada será a definição da justiça. Porque todo juízo e interpretação são falíveis, nenhum princípio de justiça pode ser decidido de uma vez por todas; cada decisão é provisória e contestável, e o exame crítico dos princípios de justiça há de ser constante. Nota-se, pois, que o simples fato de Mill aproximar a justiça dos direitos individuais não nos permite, propriamente, reduzir seu pensamento à vertente do direito subjetivo. A visão do direito *qua* atributo individual não torna o direito milliano meramente subjetivo porque o conteúdo do direito individual é, ele próprio, objeto de deliberação pública. O direito moral que constitui o fundamento do eu não é para Mill algo imutável ao qual a comunidade política deve passivamente aquiescer. O direito moral milliano é um princípio meramente formal, e não substancial (o mesmo se dá com o princípio do dano, como leremos a seguir). Por isso mesmo, a política – compreendida aqui como processo deliberativo ordenado entre os cidadãos – tem um papel constitutivo com relação à sua definição. Longe de serem pré-políticos, os direitos morais que fundamentam a natureza humana são constituídos politicamente.

Findada a leitura de *Utilitarianism*, o que se percebe é que zelar pela justiça requer coragem suficiente para, em circunstâncias excepcionais, quebrar os preceitos que comumente reputam-se como justos. A obediência cega a máximas intransigíveis não condiz com a justiça. A virtude da justiça exige uma sensibilidade crítica que saiba reconhecer os momentos em que, por exemplo, o preceito “não roubarás” descola da justiça. Decerto os costumes e preceitos recomendados pela comunidade, assim como as leis civis instituídas

pela autoridade civil, geralmente estão de acordo com a justiça. No entanto, a lei civil e o costume podem descolar da justiça.

É nestas situações críticas que, segundo Mill, o vocabulário dos direitos naturais vem a calhar. Oferecendo um critério de justiça para além do direito vigente, eles nos permitem criticar, avaliar e repudiar a lei civil ou o costume que atenta contra a individualidade. Mais uma vez, observamos o quão importante o descolamento entre legalidade e legitimidade é para o pensamento jurídico milliano. Contrariamente ao que pensava Bentham, a distinção entre direito natural e civil pode tornar o direito mais dinâmico, na medida em que cria um vocabulário que permite o gradual aperfeiçoamento da lei; é o que acontece na filosofia de Mill. Aí, o vocabulário dos direitos naturais serve para apontar falhas no direito vigente e para legitimar a resistência que visa superar tais imperfeições (como, por exemplo, a desobediência civil).

Em Bentham, todavia, semelhante estratégia não seria possível. Ao postular uma coincidência integral entre legitimidade e legalidade, Bentham dificulta o aperfeiçoamento das instituições sociais porque acaba condenando à ilegitimidade toda ação que não for conforme o direito positivo. Uma vez que equacionemos legitimidade e legalidade, o que desobedece a lei civil torna-se *pro tanto* ilegítimo e passível de punição. Não surpreendentemente, isso pode enrijecer a transformação do direito instituído e facilitar a perpetuação do *status quo*.

É no afã de contornar este efeito deletério do juspositivismo que Mill acrescenta ao seu utilitarismo a noção de direitos naturais. A antiga noção de leis más ou injustas, reduzida a mero contrassenso pelo liberalismo benthamiano, é resgatada pelo liberalismo milliano porque o autor temia que o juspositivismo ameaçasse o desenvolvimento da individualidade. A existência de “leis más, ou a sujeição ao arbítrio alheio” são os dois principais motivos que vedam a uma pessoa madura “a liberdade de utilizar as fontes da felicidade” (MILL, 1863, p. 145). Como leremos em 3.3, o repúdio às leis más feito por Mill parte de sua preocupação com a felicidade. Garantir ao indivíduo um mecanismo de crítica e resistência – é o que faz a ideia de “direito moral” que permite a crítica às “leis más” – é também garantir-lhe a conquista da felicidade.

3.2 O princípio do dano

3.2.1 O princípio do dano como critério de legitimidade da intervenção governamental.

O princípio do dano recebe sua primeira formulação no capítulo introdutório de *On Liberty*:

O objetivo deste Ensaio é afirmar um princípio bastante simples, capaz de governar em absoluto as relações da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à compulsão e ao controle [...]. Esse princípio é o de que o único fim que legitima a humanidade a interferir, individual ou coletivamente, na liberdade de ação de qualquer um é a autoproteção. O único propósito de se exercer legitimamente [*rightfully*] o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais. Seu próprio bem, físico ou moral, não é garantia suficiente. O indivíduo não pode, legitimamente, ser compelido a fazer ou deixar de fazer [algo] porque [...], na opinião dos outros, fazê-lo seria sábio ou mesmo correto. Essas são boas razões para o advertir, contestar, persuadir, instar, mas não para o compelir ou castigar quando procede de outra forma. Para justificar esse exercício do poder, deve-se provar que a conduta que se deseja coibir produzirá mal a outrem. (MILL, 1859, pp. 30-1).

Na definição acima, já se consegue vislumbrar a primeira grande característica do dano. O princípio do dano é, sobretudo, um princípio de legitimidade; seu objetivo é delimitar o campo de legitimidade da interferência do Estado e da sociedade sobre a conduta individual. É, se se quiser, um princípio de direito. Com efeito, Mill toma ambos os termos como sinônimos: o exercício legítimo do poder é aquele que está de acordo com o direito, isto é, que é “rightful” (*op. cit.*).

Como mencionado anteriormente, o direito [*right*] a que aqui se alude não deve ser confundido com o direito positivo [*Law*]. Mais que um princípio de legalidade, o princípio do dano é um princípio de legitimidade. Ele é, justamente, o que permite a crítica do sistema jurídico positivo. Para Mill, o âmbito da legalidade não esgota o da legitimidade. O descolamento entre o legítimo e o legal é importante para o autor, pois possibilita a manutenção da justiça (MILL, 1863, pp. 178-9). É possível que o Legislativo promulgue “leis injustas”, e é nessas horas que o princípio do dano vem a calhar (*ibid*, p. 179). Quando a regra da maioria cria, por exemplo, uma lei que estorva o livre

desenvolvimento de um estilo de vida minoritário inofensivo, o princípio do dano é bem-vindo, pois denuncia a injustiça de semelhante lei. O princípio do dano é, em suma, um princípio de legitimidade, capaz de discriminar leis justas e injustas.

A expressão “leis injustas” postula, como pressuposto que a garante sentido, a existência de uma esfera normativa – vale dizer, um âmbito de justiça – prévia à lei positiva. Seu uso revela que, na visão de Mill, a normatividade é anterior e não deriva do corpo civil. Caso contrário, não faria sentido supor a existência de “leis injustas”. Afinal, se a instituição civil fosse a origem da justiça, o que quer que promulgasse, seria *pro tanto* justo. Se não é assim, qual é, então, a fonte da normatividade para Mill?

Quando, contudo, considera-se uma lei injusta, parece sempre ser pelo mesmo motivo que se julga injusta a quebra de uma lei, a saber, porque viola o direito de alguém; que, como nesse caso, não pode se chamar de direito legal, é interpelado de outra maneira, e denomina-se de direito moral. [...] a injustiça consiste em usurpar ou recusar aquilo que a uma pessoa pertence enquanto *direito moral*. (MILL, 1863, p. 179).

É em um indivíduo portador de direitos que a normatividade milliana encontra sua origem. A instituição política, vimos em *Representative government*, tem papel secundário em relação ao indivíduo e é no desenvolvimento deste que sua retidão [*goodness*] se ampara. Posto que seja sede da “administração da justiça”, o governo não é, ele próprio, fonte da justiça; a origem da normatividade e da justiça está no indivíduo (MILL, 1861, p. 225).

Os direitos morais citados no trecho acima põem à luz, mais uma vez, a centralidade do indivíduo na filosofia de Mill. Enquanto portador de direitos morais, o eu milliano é o critério último de justiça. Não obstante sua importância, a menção aos direitos morais é exígua e não recebe maiores esclarecimentos nessa passagem. Mill não explicita no pormenor o que seriam os direitos morais, e se os invoca, é tão somente porque sua invocação abre um campo a partir do qual a crítica do direito positivo é possível.

A mesma vagueza envolve em mistério o princípio do dano. *On Liberty* é um manifesto em defesa da individualidade. O princípio do dano é introduzido com vistas a proteger o desenvolvimento do eu; logo, negativamente, infere-se

que o dano é o que não possibilita o desenvolvimento da individualidade. Ainda estamos, contudo, muito longe de uma definição, e o fato é que em momento algum o autor fornece uma formulação precisa do que seria o dano. Seja como for, em todos os capítulos do texto, a relação íntima entre “dano” e “interesse” é premente: causar dano é “prejudicar os interesses de outrem, ou melhor, certos interesses que ou por provisão legal expressa ou por entendimento tácito devem-se considerar como direitos [*rights*]” (MILL, 1859, p. 90). Danificar é, pois, violar os interesses de outrem que constituem direitos [*rights*], que podem ou não coincidir com a lei. Segundo o autor, não é improvável que uma legislatura conceda a um sujeito “direitos que não lhe *deveriam* pertencer; [...] a lei que lhe confere esses direitos pode ser uma lei má” (MILL, 1863, p. 178). Mais seguro seria, portanto, identificar o dano com a transgressão dos interesses que constituem os direitos morais.

Um dos objetivos do princípio do dano, a ser trabalhado no próximo item, é o de construir uma diretriz comum para a resolução de questões públicas. Todavia, ao associar o dano à ideia de “interesse”, convém não esquecer que

os interesses [...] dependem de reconhecimento social para existir e relacionam-se intimamente com os padrões dominantes sobre o tipo de comportamento que um sujeito pode legitimamente esperar de outrem. A afirmação de que algo deva ser reconhecido como um interesse deve se justificar por meio de razões. [...] Entretanto, há ocasiões em que, visto que os padrões diferem, as pessoas discordarão sobre o que valem como interesses. (REES, 2002, pp. 175, 184).

No artigo que escreveu para comentar o princípio do dano, Rees indica que, ao indexar o dano à noção um tanto vaga de interesse, Mill não levou em conta o profundo “desacordo” que ronda o conceito de interesse tal qual o autor o apresenta (ibid, p. 183). O interesse é aquilo que o eu precisa para se desenvolver, sendo que sua proteção deve ser garantida pela sociedade. A interferência estatal ou social na conduta de um indivíduo é legítima quando esta viola os interesses de outrem. Tudo isso, lembremos, Mill diz no afã de propiciar um princípio de razão pública capaz de guiar a resolução de dilemas políticos.

Contudo, os padrões que definem o interesse e selecionam quais intenções individuais serão objeto de proteção governamental são, eminentemente, sociais. E como Rees apontou, esses padrões por vezes não

se conciliam. Eis que nos deparamos, aqui como alhures, com a dificuldade de Mill de pensar o conflito político. “Tão logo a conduta de uma pessoa afete prejudicialmente os interesses de outrem”, escreve o autor, a possibilidade de interferirmos social ou estatalmente nela “abre-se à discussão” (MILL, 1859, p. 90). Porém o que fazer no caso em que a discussão é incapaz de alcançar um acordo? Se os padrões sociais que definem o interesse em questão são inconciliáveis, como poderia a discussão sozinha chegar a algum resultado?

Mill não oferece resposta a essas indagações porque, como vimos, confere espaço limitado para o conflito no debate político. Nesse sentido, seria equivocado entender que a apresentação vaga do princípio do dano sinaliza disposição, por parte do autor, em considerar qualquer coisa como sendo um interesse digno de proteção estatal:

É oportuno declarar que dispenso qualquer vantagem que poderia auferir ao meu argumento pela ideia de um direito abstrato [*abstract right*], concebido como algo independente da utilidade. Considero a utilidade como critério último de todas as questões éticas; emprego-a, porém, em seu sentido amplo, que se fundamenta *nos interesses permanentes do homem enquanto um ser de progresso*. Tais interesses, conforme argumento, autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo (MILL, 1859, p. 31, grifo nosso).

Os interesses que autorizam o cerceamento da conduta individual são *os interesses permanentes do homem enquanto um ser de progresso*. Mill não vai ao ponto de elencar quais seriam esses “interesses”, e o modo como retoma a expressão no capítulo quatro é vago o bastante para dar uma importância maior ao debate na estipulação do dano. A própria utilidade, com efeito, é apresentada no capítulo dois como “uma questão de opinião”, cuja definição “requer discussão” (MILL, 1859, p. 42). Não obstante, não é lícito deduzir, portanto, que para Mill qualquer coisa que o debate alcançar seja válida. Tanto na questão da utilidade quanto na questão dos interesses associados ao dano, o poder de criação conferido ao debate encontra seu limite em certas noções básicas que Mill não abre à negociação. Retornaremos a esse ponto adiante em mais de uma ocasião.

A aposta do autor é que, uma vez atrelado a princípios formais invioláveis, tais quais o “dano” e a “utilidade”, o debate público confirmará e atualizará “os interesses permanentes do homem”, postos na fundação da

teoria apresentada em *On Liberty*. Como adverte no início do texto, o princípio do dano nasceu como resposta a um problema grave que Mill e outros pensadores observaram na conjuntura política do século XIX: “a tirania da maioria” (MILL, 1859, p. 26).⁶³ Grosso modo, esse tipo de tirania caracterizaria um desvirtuamento da democracia, no qual o Estado tornar-se-ia veículo de transmissão dos valores da maioria, que imporiam sua moralidade a toda a população. O princípio do dano ofereceria um antídoto contra a tirania da maioria, na medida em que restringiria o âmbito de intervenção estatal às ações socialmente danosas. Doravante, a maioria e o Estado não mais conseguiriam cercear uma prática minoritária simplesmente porque, abster-se de fazê-la, seria na sua visão “sábio ou mesmo correto. [...] Para justificar esse exercício [coercitivo] do poder, deve-se provar que a conduta que se deseja coibir produzirá mal a outrem.” (MILL, 1859, pp. 30-1).

Em verdade, o modo como “os interesses permanentes do homem” são mencionados no início do texto é amplamente vago, o que enaltece a importância do debate, visto que confere maior margem de indeterminação à discussão dos cidadãos na hora de estipular o dano e a utilidade. Apesar de sua generalidade inicial, é certo que a posição do autor é a de que, sejam quais forem seus talentos e dotes, toda individualidade, em qualquer espaço ou tempo que seja, precisa ter garantido um núcleo mínimo de interesses ou direitos para poder se desenvolver.⁶⁴ É nesse sentido que eles são permanentes.

Uma leitura minuciosa da obra milliana permitiria a construção de uma lista mais ou menos precisa do que seriam tais interesses. Uma análise interessante nessa direção encontra-se em *Creating capabilities: the human development approach*, que, partindo de Mill, elabora uma lista de dez itens que “toda ordem política decente” precisa garantir para que seus cidadãos possam atingir um “nível mínimo” de desenvolvimento humano (NUSSBAUM, 2011, p. 33).⁶⁵ No caso específico de *On Liberty*, o que dá para afirmar é que,

⁶³ Este conceito, Mill o toma de empréstimo de TOCQUEVILLE (1840).

⁶⁴ Nesse contexto, “interesse” e “direito” são intercambiáveis, dado o segundo, de modo análogo ao primeiro, definir-se como “aquilo cuja posse a sociedade me deve proteção” (MILL, 1863, p. 189).

⁶⁵ A lista completa de Nussbaum consta nas páginas 33-34; a filiação ao pensamento de Mill, nas páginas 23 e 124. É engraçado notar que, à maneira de Mill, existe uma certa tensão no projeto de Nussbaum. Por um lado, o desejo da autora é estabelecer uma cartilha de princípios

dentre esses interesses permanentes, está aquele que demanda a proteção do que poderíamos chamar de *zonas de liberdade*. Para poder descobrir e desenvolver seu próprio bem e, por conseguinte, para poder aperfeiçoar e dar sustentação às instituições governamentais, o indivíduo precisa de zonas de liberdade, espaços de experimentação onde possa testar suas potencialidades. É do interesse do governo que tais zonas permaneçam imunes de interferência indevida porque, quanto mais desenvolvidos os indivíduos, tanto mais vigorosa é a sociedade que os abrange (MILL, 1859, p. 79).

O princípio do dano formula-se no intuito de insular zonas de liberdade para os indivíduos, maximizando, pois, o desenvolvimento dos cidadãos e do governo. Ele vai estabelecer uma demarcação entre o que se deve fazer e o que convém não fazer. Vai fixar o limite da ação governamental, traçando nos indivíduos que o governo supervisiona a parte que pode ser submetida à ação estatal e a parte na qual é ilegítimo tocar:

Tão logo a conduta de uma pessoa afete prejudicialmente os interesses de outrem, a sociedade possui jurisdição sob esta [conduta] e a questão de averiguar se o bem-estar geral será ou não promovido, mediante a intervenção, abre-se à discussão. Porém não tem cabimento aventar semelhante questão quando a conduta de um sujeito afeta os interesses de ninguém além dele próprio [*himself*], ou quando não afeta outrem a não ser que estes o queiram (ibid, p. 90).

A “conduta que concerne ao próprio [*self-regarding conduct*]” assinala a zona de liberdade individual, onde a intromissão estatal é sempre ilegítima e prejudicial (ibid, p. 112). Tais condutas seriam aquelas nas quais o indivíduo cuida [*regards*] do seu eu [*self*] e se desenvolve, e conforme explicitado no trecho acima, é natural que às vezes elas envolvam intercâmbio intersubjetivo. É por danificar os interesses de outrem, não por abarcar outras pessoas, que uma conduta perde sua imunidade (ibid, p. 96). O desenvolvimento do eu não é um empreendimento apenas individual.

que toda comunidade política há de respeitar a fim de garantir o pleno desenvolvimento de seus indivíduos. Entretanto, Nussbaum sabe que os princípios de sua lista não devem simplesmente ser impostos a todos os países. Em vez disso, eles devem estar abertos à deliberação, no entanto não fica claro até que ponto a autora está disposta a negociar sua lista de princípios com o público (para uma compilação de críticas que vão nessa direção, vide CLARK, 2005). De certa forma, a dubiedade que tenciona o pensamento de Nussbaum é herdada de Mill. Embora deixe claro que o conteúdo do princípio do dano deve ser estabelecido publicamente, do ponto de vista formal, Mill não parece disposto a querer negociar o seu princípio. Voltaremos a esse ponto na conclusão deste capítulo.

A aplicação do princípio do dano na delimitação da esfera legítima de intervenção estatal concentra-se no quarto capítulo de *On Liberty*, intitulado “Dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo”. Salta aos olhos, ao longo da argumentação tecida neste capítulo, o papel central que a eficiência desempenha na argumentação do autor. No limite, são razões de eficiência que justificam a ausência de intervenção estatal:

Nenhuma pessoa, tampouco qualquer número de pessoas, está autorizada a ditar a outro ser humano de idade madura que ele não pode fazer de sua vida, em seu próprio benefício, o que escolher fazer. Ele é o maior interessado em seu próprio bem-estar. Os interesses que qualquer outra pessoa pode ter na sua vida [...] é minúsculo, se comparado com o interesse da própria parte interessada. O interesse que a sociedade pode ter por ele enquanto indivíduo [...] é fragmentário e totalmente indireto, ao passo que, com relação aos próprios sentimentos e circunstâncias, o homem e a mulher mais ordinários contam com meios de conhecimento que ultrapassam os que qualquer outra pessoa possa conseguir. A tentativa da sociedade de passar por cima de seus juízos e propósitos, no que concerne apenas a si próprio [*himself*], só poderá se fundar em proposições gerais; e estas podem estar completamente equivocadas, ou ainda que certas, fadadas a serem mal aplicadas no caso individual, por pessoas que têm pouco conhecimento das circunstâncias porque as olham *de fora* (ibid, p. 91, grifo nosso).

O argumento acima já se anunciava na introdução do texto, na passagem que afirmava que o indivíduo tendia a agir melhor “quando largado à própria sorte” (ibid, p. 32). O governo não pode, ele próprio, descobrir qual o bem (ou bens) que maximiza o desenvolvimento de cada indivíduo. Ele é, nesse sentido, cego com relação ao indivíduo que dirige. Quando o Estado tenta gerir na gestão dos bens individuais, além de perder tempo, o resultado que conseguirá alcançar é infinitamente pior do que aquele que teria se deixasse o indivíduo à própria sorte.

“A humanidade ganha mais tolerando que cada um viva conforme o que lhe parece bom do que compelindo cada um a viver conforme o que parece bom ao restante” (ibid, p. 33). Nem o governo, tampouco a sociedade, consegue conhecer adequadamente o bem *sui generis* que potencializa e gratifica a individualidade de cada um. A pessoa com maior conhecimento nesse caso é “a própria parte interessada”, que desfruta de um acesso cognitivo privilegiado, na medida em que pode analisar de dentro o modo como as circunstâncias relevantes afetam seu desenvolvimento (*op. cit.*). Tal acesso

é vedado a qualquer um que não o indivíduo. O governo há de reconhecer que, nesse caso, passar por cima do juízo feito pelo próprio indivíduo equivaleria a atribuir para si o conhecimento de algo que não lhe é legítimo conhecer. O liberalismo milliano é, nesse sentido, marcadamente crítico: se o objetivo de Kant era demarcar os limites do conhecimento humano, estipulando, a partir desta demarcação, o que era legítimo ou não conhecer, o objetivo de Mill é delimitar os limites do conhecimento do governo, estabelecendo, por meio destes limites, quais intromissões governamentais (e sociais) são legítimas ou não.

“Mas o argumento mais forte contra a interferência do público na conduta puramente pessoal é que, quando o público interfere, o mais provável é que interfira equivocadamente e no lugar errado” (MILL, 1859, p. 98). Se o governo ou a sociedade tenta interferir, as chances de erro são grandes. O governo é cego porque não sabe e não tem como saber qual o cômputo geral de possibilidades e potencialidades que cada indivíduo tem a seu alcance. Cego, porque está do lado de fora; caso estivesse perfeitamente a par de todas as circunstâncias e dos mais secretos móveis da disposição do indivíduo, não o seria. Entretanto, semelhante hipótese não passa de um contrassenso, pois para tanto o governo teria de ser o próprio indivíduo.

Como Rawls (2007) apontou, os argumentos que Mill utiliza em sua doutrina da liberdade revelam forte promiscuidade entre o mundo jurídico-político e o econômico. De fato, ao fazer menção à “doutrina do Livre Comércio” na conclusão do livro, Mill cuida de acrescentar que, embora paralelas, a doutrina da liberdade não se confunde com a teoria econômica do *laissez-faire* (MILL, 1859, p. 109). A diferenciação advém do receio do autor de que sua doutrina da liberdade fosse reivindicada em prol de interesses econômicos escusos, tal qual o comércio de tóxicos estimulantes. Apelando ao princípio do dano, o vendedor destas substâncias poderia alegar que “a escolha de prazeres, e o modo de se gastar dinheiro, uma vez satisfeitas as obrigações legais e morais para com o Estado e para com outrem” são coisas que competem apenas ao próprio, e que não é legítimo o governo taxar essas substâncias a fim de dificultar seu consumo (ibid, p. 114). Mill nega o raciocínio:

Essas considerações [da doutrina da liberdade] parecem, em princípio, condenar a escolha de tóxicos estimulantes como objetos especiais de taxaço para fins de imposto. É preciso, porém, lembrar que a taxaço com propósitos fiscais é absolutamente inevitável; [...] que o Estado não pode, portanto, abster-se de lançar impostos, que para algumas pessoas podem ser proibitórios, sobre o uso de alguns artigos de consumo. Donde o dever do Estado de considerar, na imposição de taxas, quais mercadorias são menos essenciais para os consumidores, e, *a fortiori*, de selecionar, de preferência, aquelas cujo uso além de quantidade muito moderada lhe parece positivamente nocivo. A taxaço de tóxicos estimulantes, portanto, [...] não só é admissível, como ainda merece ser aprovada (ibid, pp. 114-5).

São trechos como esses que devemos ter em mente quando lemos o nome de Mill associado a autores que pregam o extermínio do Estado e da taxaço fiscal. A doutrina da liberdade, dizíamos, funciona ora para limitar, ora para expandir o âmbito de interferência estatal. Mill claramente não deseja que o princípio do dano seja usado como justificativa para a isenço tributária de tóxicos estimulantes, e é por isso que trata de distanciar sua doutrina do *laissez-faire*. Contudo, isso não nega a existência de um forte paralelismo entre a defesa do desenvolvimento do eu e a economia. Ao fim de *On Liberty*, esquematizando a teoria do livre mercado, o autor escreve: “ninguém está em melhores condições de conduzir um negócio [...] do que os pessoalmente interessados nele. Esse princípio condena as interferências [...] do governo nos processos ordinários da indústria” (MILL, 1859, p. 122). Mill não pormenoriza sua descrição porque, segundo ele, a doutrina do livre mercado já tinha sido “suficientemente explanada por autores de economia política” (idem). Em todo caso, é inegável que sua defesa do desenvolvimento do eu soa semelhante à justificativa em prol do livre mercado. Seja para maximizar os lucros de seu negócio, seja para desenvolver suas potencialidades, o indivíduo é eleito como aquele que dá a última palavra porque é a maior parte interessada – é ele, e não o governo, que detém um acesso cognitivo privilegiado das circunstâncias. Daí a tese de Rawls, segundo a qual “Mill assume, por assim dizer, que cada indivíduo é como uma firma em um mercado de livre competição” (RAWLS, 2007, p. 306). *On Liberty* poderia ser lido, assim, como um transplante de argumentos econômicos para o corpo político-jurídico.

Essa promiscuidade entre o econômico e o jurídico é, segundo o relato de Foucault, “característico da arte liberal de governar” (FOUCAULT, 2008, p. 402). De acordo com sua leitura, uma das grandes marcas do liberalismo seria

justamente a fusão entre o *homo oeconomicus* e o *homo juridicus* com a consequente formulação de um vasto aparato técnico, que aplica parâmetros similares tanto para o sujeito de direito quanto para o sujeito econômico. Apesar de Mill garantir que o desenvolvimento do eu tem seu valor próprio, independente da economia, a maneira como justifica o princípio do dano – princípio eminentemente jurídico – corrobora os apontamentos foucaultianos, na medida em que o avizinha à teoria econômica do livre mercado.

O princípio do dano é marcadamente liberal e guarda diferenças com relação à tradição republicana. As “muralhas legais” que os republicanos afirmavam como indispensáveis à liberdade não eram individuais (CÍCERO, 2006, III, XXXII. 44). Elas eram conquistadas por uma classe social e pertenciam a esta enquanto tal. Por isso mesmo, a própria expressão “liberdade individual” soaria estranha para os antigos republicanos. Na visão deles, a liberdade não era atributo individual, mas sim um empreendimento coletivo. O mesmo não vale para Mill, pelo menos não do ponto de vista jurídico. Posto que sua liberdade também requeira muralhas legais, é o indivíduo, não o grupo social, que se amuralhará.⁶⁶ Enquanto princípio de legitimidade, o princípio do dano traça o limite da ação governamental legítima a partir dos indivíduos, recorrendo à divisão entre ações que só competem ao próprio e ações que danificam os interesses de outrem.

3.2.2 O princípio do dano como princípio de razão pública e sua relação com o governo representativo.

Além de postular critérios para o cerceamento das ações individuais, o princípio do dano opera como diretriz de discussão pública.⁶⁷ Proibir a expressão de uma opinião na esfera pública é legítimo quando sua manifestação incita dano (MILL, 1859, p. 72). O princípio do dano é um princípio de “razão pública [*public reason*]” (CW XXV, p. 1118). Esta expressão,

⁶⁶ Isso não implica, é claro, que a liberdade milliana seja solipsista. Dizer que a liberdade jurídica pensada por Mill tem por base última o indivíduo não é a mesma coisa que dizer que ela seja solipsista.

⁶⁷ Breves comentários acerca da proximidade de Mill com a razão pública rawlsiana podem ser encontrados também em URBINATI, 2002, pp. 112 e 115.

Mill a associa a um espaço discursivo, “um campo justo [*a fair field*]” onde as diferentes opiniões políticas possam colidir e interagir (idem).

Na introdução de *On Liberty*, após realizar um sobrevoo sobre as fontes da moralidade e do direito ao longo da história, Mill conclui:

As preferências e aversões da sociedade, ou de alguma parte poderosa dela, são portanto o principal fator que determinou, na prática, as regras estabelecidas para observação geral, sob as penalidades da lei ou opinião. E, em geral, os que estavam à frente da sociedade em pensamento e opinião deixaram, em princípio, intacto esse estado de coisas [...]. Eles se ocuparam em investigar o que a sociedade deveria gostar ou não, sem questionar se seus gostos e aversões deveriam virar lei para os indivíduos (MILL, 1859, p. 28).

Na visão do autor, a grande novidade de seu pensamento político é justamente o compromisso em alterar o modo como se justificam as penalidades da lei ou opinião. De acordo com Mill, a inviabilização, por meio de coerção jurídica ou pressão social, de uma conduta qualquer não pode mais continuar a se justificar com base em “preferências pessoais” (ibid, p. 30). Almejando uma nova base de justificação pública, o princípio do dano e a doutrina da liberdade terão por objetivo erigir “uma forte barreira de convicção moral [...] contra um prejuízo” muito comum no século XIX, a saber, a “disposição dos homens, seja como governantes ou como concidadãos, de impor sobre outrem suas próprias opiniões e inclinações como regra de conduta” (ibid, p. 34).⁶⁸

Historicamente, a ideia da razão pública emerge como resultado do pluralismo (RAWLS, 1999b, pp. 573-4). Numa sociedade fraturada por diversos estilos de vida e concepções de bem, a razão pública luta por salvaguardar um critério que, a despeito do pluralismo, permita aos cidadãos construírem acordos entre si. Se Mill é um de seus pais, isto tem que ver com o fato de ter sido um dos primeiros escritores a formular sua filosofia a partir de um fundo social conflituoso (ANNAS, 1993, p. 444). Ciente do pluralismo, Mill sabia que impor, por meio da lei, as preferências pessoais de um grupo social específico a todos os cidadãos era inviável.

⁶⁸ Além de ser um princípio jurídico, o princípio do dano busca efetivar uma transformação moral e cultural nos indivíduos e no modo como eles se comportam e interagem na esfera pública. Jeremy Waldron (2003) explora bem este tema em seu ensaio *Mill as a critic of culture and society*.

A razão pública “é uma visão sobre os tipos de razões que devem fundamentar as decisões políticas dos cidadãos quando estes oferecem justificativas políticas uns aos outros e defendem leis e medidas que demandam os poderes coercitivos do governo” (RAWLS, 1999b, p. 603). Embora o termo não apareça em *On Liberty*, um dos grandes méritos dessa obra, segundo a leitura de Rawls, seria o modo germinal como a razão pública ali se apresenta. Mill é considerado um dos pais da razão pública, na medida em que “apresenta seu Princípio de Liberdade como um princípio de razão pública para a era democrática vindoura, [...] um princípio que guia as decisões políticas do público” (RAWLS, 2007, p. 286).

O princípio do dano é um princípio de razão pública, pois delimita quais tipos de argumentos podem vir a justificar o poder coercitivo do governo. De acordo com ele, para justificar o exercício coercitivo do poder, “deve-se provar que a conduta que se deseja coibir produzirá mal a outrem.” (MILL, 1859, p. 31). O princípio do dano define-se, assim, em oposição à “lógica dos perseguidores”:

[A] maioria dos espanhóis considera grave impiedade, ofensiva, no mais alto grau, ao Ser Supremo, cultuá-lo de forma diversa da Católica Romana; e nenhum outro culto público é legal em solo espanhol. [...] Que pensam os protestantes desses sentimentos perfeitamente sinceros, e da tentativa de impô-los aos não católicos? Contudo, se é legítimo que a humanidade interfira na liberdade de cada um no que não concerne a interesses alheios, segundo que princípio é possível, coerentemente, afastar esses casos? Ou quem pode censurar as pessoas que desejam suprimir o que lhes parece um escândalo aos olhos de Deus e dos homens? [...] A menos que estejamos dispostos a adotar a lógica dos perseguidores, e dizer que podemos perseguir os outros porque estamos certos, e que eles não devem nos perseguir porque estão errados, devemos repudiar a admissão de um princípio cuja aplicação a nós nos doeria como rude injustiça. (MILL, 1859, pp. 100-1).

O exemplo acima ilustra bem o absurdo que seria basear a lei nas convicções morais de um grupo social particular. Depois da Reforma, o pluralismo de religiões tornou-se inconteste nos países europeus, inclusive na Inglaterra. Dado a diversidade de religiões de seus súditos, Mill sabia que seria perigoso adotar punições legais para os que não praticavam a religião oficial (no caso, a Anglicana). Tal medida estimularia a sedição e tenderia à dissolução da instituição política. A separação entre Igreja e Estado, e a

concomitante diferenciação entre o âmbito legal e o religioso, contribuirá, assim, para a estabilidade do regime.

O princípio do dano reflete essa situação característica da Europa pós-Reforma protestante. Nas sociedades marcadas pelo pluralismo, se cada pessoa for justificar suas posições políticas por meio de suas preferências pessoais, o governo nunca conseguirá firmar acordos. Enquanto princípio de razão pública, o princípio do dano faz da abdicação da “verdade total” condição *sine qua non* da deliberação política (RAWLS, 1999b, p. 574). Reconhecer-se como sujeito falível, que não está na posse da verdade completa, é uma exigência da deliberação política. Na arena política, o cidadão deve estar disposto a rever seus (pre)conceitos e não deve argumentar como se tivesse a verdade completa, isto é, como se a posição do outro lhe fosse inassimilável e não houvesse nada para acrescentar a sua. Deve, antes, compreender a verdade no sentido milliano, como aquilo que resulta da síntese das diversas posições dos cidadãos. Enquanto diretriz da deliberação pública, o princípio do dano é crucial para a estabilidade política. Restringindo o tipo de argumento passível de ser evocado na discussão, o princípio do dano e a razão pública conseguem construir consensos e manter a unidade política mesmo em tempos de entropia social.

Embora não mencione o princípio do dano em *Representative government*, Mill retoma a noção de razão pública no sétimo capítulo desta obra, intitulado *Of true and false democracy: representation of all, and representation of the majority only*. Como o título deixa claro, o propósito do autor aí é oferecer uma distinção entre o que julga ser a verdadeira democracia representativa – a saber, aquela que efetivamente representa todos – e sua forma degenerada, que somente representa e atende os interesses da maioria.

Para assegurar um governo representativo verdadeiramente democrático, Mill propõe um esquema proporcional de representação, capaz de contemplar todos os grupos sociais. “É parte essencial da democracia que todas as minorias sejam adequadamente representadas” (MILL, 1861, p. 307). Uma das minorias que Mill tem em alta estima é “a minoria instruída”, cuja participação na arena política é desejável porque tende a esclarecer a maioria (ibid, p. 314). Na visão do autor, uma representação adequada envolveria um

sistema de votação plural [*plural voting*], que conferiria maior peso ao voto do cidadão mais instruído:

Em todas as questões humanas, toda pessoa diretamente envolvida, que não esteja sob tutela positiva, tem direito a uma voz [...]. Mas embora seja certo que todos devam ser ouvidos — que todos devam ser igualmente ouvidos é uma proposta totalmente diferente. Quando duas pessoas com um interesse comum em algum assunto defendem opiniões diferentes, a justiça exige que as duas opiniões sejam consideradas de igual valor? Se, com virtudes iguais, um é superior ao outro em sabedoria e inteligência — ou se, com inteligência igual, um é superior ao outro em virtude — a opinião e o julgamento do sujeito moral ou intelectualmente superior valem mais do que os do ser inferior; e se as instituições do país afirmarem que as duas possuem o mesmo valor, estarão afirmando algo que não é verdade. Uma destas duas pessoas, por ser a melhor ou a mais sábia, pode reivindicar maior peso [à sua voz] (ibid, p. 334).

Surpreendentemente, a democracia representativa arquitetada por Mill não inclui paridade participativa. Digo surpreendentemente porque, nos dias de hoje, a associação entre paridade participativa e democracia liberal é disseminada.⁶⁹ Quando, por exemplo, apresenta a justiça *qua* paridade participativa como uma ideia “radicalmente democrática”, Fraser reconhece que tal ideia — nas suas palavras, um princípio de “razão pública” — resulta “de um processo histórico amplo e multifacetado” que ocorreu nas democracias liberais ao longo dos últimos séculos (FRASER, 2003, pp. 229 e 231). Presente na argumentação da autora está a tese de que a paridade participativa é um ideal não só democrático como também de justiça.

O pensamento de Mill não casa com a descrição acima. Temos aqui o exemplo de um escritor liberal que, preocupado com a justiça, formula uma ideia de democracia contrária à paridade participativa. O sistema de votação plural é uma exigência da justiça; segundo Mill, distribuir o poder político de modo proporcional ao conhecimento e virtude de cada um é um princípio de

⁶⁹ Seguindo Fraser, entendo por “paridade participativa [*participatory parity*]” um princípio normativo que, atribuindo “igual valor moral aos seres humanos”, busca garantir na prática que todos os cidadãos “participem em pé de igualdade com os demais” (FRASER, 2003, p. 229). Na política, a paridade participativa demanda que as vozes de todos os cidadãos sejam igualmente ouvidas.

justiça (MILL, 1861, pp. 334-5). Aqueles que sabem mais e que são mais virtuosos merecem maior peso no seu voto. Porque gozam de um acesso cognitivo privilegiado, os diretamente afetados por uma proposta política, por exemplo, devem ter maior impacto de decisão, já que sabem mais que os outros as possíveis consequências que a implementação da proposta lhes acarretará.

Posto que antimajoritária, a medida proposta por Mill não é antidemocrática. Pelo contrário, o valor mais alto que atribui ao conhecimento e à virtude nas questões políticas, e inclusive as instituições que Mill elabora para o governo, são de forte influência democrática, sobretudo em sua vertente ateniense.⁷⁰ Além do mais, o voto plural pode ser defendido como uma medida democrática porque, embora seja contra uma visão estreita da paridade participativa, ele não é contra a paridade participativa *per se*. Que a voz dos diferentes participantes da assembleia política não seja pesada de modo exatamente igual não nega que todos participantes devem, em princípio, deliberar em pé de igualdade. Para que a voz de todos os participantes seja igualmente ponderada, às vezes é preciso que alguns sejam ouvidos mais do que outros.

Nesse sentido, a defesa de um sistema de votação plural revelaria uma desconfiança, por parte do autor, de que procedimentos formalmente igualitários bastem para produzir resultados igualitários de fato (URBINATI, 2002, p. 94). Igualdade *de jure* não gera, necessariamente, igualdade *de facto*. O argumento por trás da proposta de Mill é o de que, por vezes, é preciso desigualar para igualar. Dependendo do caso, a mera presença de um grupo minoritário na assembleia política não é suficiente para lhes assegurar paridade participativa. Em um país onde a maioria da população é preconceituosa e ignorante – seria, de acordo com Mill, o caso da Inglaterra vitoriana (MILL, 1859, p. 78) – conferir valor idêntico ao voto de cada participante tenderia a condenar ao silêncio a voz das minorias. Na prática, o resultado final seria um

⁷⁰ Para uma análise das semelhanças entre a democracia milliana e a democracia clássica ateniense, vide URBINATI (2002) e o quinto capítulo de *Representative government*, onde Mill elenca as instituições atenienses que toma por modelo. Como o caso de Mill evidencia, a noção de estrita igualdade não é necessariamente democrática. Do mesmo modo, a manutenção de instituições antimajoritárias (como, por exemplo, a existência de uma Suprema Corte, composta por juízes que não são eleitos pela maioria) não necessariamente atenta contra a democracia.

debate político sem diversidade efetiva, onde a mesma massa homogênea prevaleceria sem nenhum contrapeso.

Deixando de lado as complicações envolvidas na proposta – como, e segundo quais parâmetros, o governo mensuraria a virtude e conhecimento dos cidadãos cujo voto mereceria maior peso?⁷¹ – o ponto que nos interessa destacar é que o voto plural e a representação proporcional das minorias que Mill advoga têm por meta reforçar a razão pública visada pelo princípio do dano. A presença das minorias e suas vozes díspares em relação à maioria são indispensáveis para o bom funcionamento do debate porque dificultam o uso da “lógica dos perseguidores” nas decisões políticas. Em uma assembleia política composta por representantes de diferentes grupos (e não apenas por representantes de uma mesma maioria), se quiser ser bem sucedido, o parlamentar deve recorrer a um vocabulário mais amplo, que contemple algo a mais que o mero interesse de seu grupo:

Os representantes da maioria [...] por força do próprio sistema [que passaria a contemplar as minorias], não mais teriam todo o campo [político] para si. É certo que ainda excederiam os outros em número, da mesma maneira que uma classe excede a outra no país; ainda teriam mais vozes que os outros, mas teriam que falar e votar em sua presença, estando sujeitos, portanto, à sua crítica. Quando surgisse alguma discordância, teriam de enfrentar os argumentos da minoria instruída com razões consistentes [...]; e como não poderiam simplesmente afirmar estarem certos, como fazem aqueles que se dirigem a uma plateia unânime, poderia ocasionalmente acontecer que eles viessem a se convencer de que estavam errados. Partindo do princípio de que seriam geralmente bem-intencionados (é o mínimo que se pode esperar de uma representação escolhida com imparcialidade), seus próprios espíritos seriam sensivelmente elevados pela influência dos espíritos com as quais estariam em contato, ou até mesmo em conflito. (MILL, 1861, p. 314).

A representação proporcional das minorias é importante porque obriga os magistrados a justificarem seus votos por meio da razão pública. É claro

⁷¹ Foi justamente a dificuldade de aplicação do voto plural na prática que levou Mill a abandonar o projeto (URBINATI, 2002, p. 95). Embora desejável, o sistema de votação plural era inviável. Não obstante, o argumento utilizado para justificar o voto plural continuou a ser defendido por Mill durante toda a sua vida.

que, sozinha, ela não é muito eficaz – se o peso de cada voto for idêntico, a simples presença de minorias no governo representativo pouco adianta, uma vez que, nesse caso, a maioria poderia continuar a justificar suas decisões sem levar em conta as posições minoritárias dissidentes –, e é por isso mesmo que Mill propõe o voto plural como complemento da representação proporcional das minorias. Não obstante sua presença na assembleia política, a maioria pode elaborar leis que tiranizem a minoria se o sistema de votação adotado for estritamente paritário. Já em um sistema de votação plural, que confere maior número de votos aos representantes do grupo minoritário diretamente concernido pela promulgação de uma determinada lei, diminui-se a probabilidade de a democracia redundar em sua forma degenerada: a tirania da maioria.

O sistema de representação proporcional tem o mérito de incluir no Congresso grupos sociais minoritários; o voto plural, de impedir que suas vozes sejam simplesmente esmagadas pela maioria. Juntas, ambas as medidas impossibilitam que as preferências pessoais da maioria tornem-se o único critério norteador do Legislativo e impedem, portanto, um dos piores tipos de governo na opinião de Mill: o de facção. Juntas, garantem a manutenção de um debate político norteado pela razão pública, capaz de levar em conta a diversidade de posições minoritárias.

A conclusão a que chegamos é que a representação “proporcional e adequada” cumpre em *Representative government* a mesma função que o princípio do dano tem em *On Liberty*, qual seja, a promoção da razão pública. Ao barrar a prevalência irrestrita da opinião majoritária, o princípio do dano e o esquema representativo milliano abrem a deliberação política às diferentes opiniões que perpassam a sociedade. Semelhante abertura é importante não só porque tende a alargar a perspectiva dos próprios representantes que compõem a assembleia, mas também porque, segundo Mill, organiza um ambiente propício para o “desenvolvimento mental” dos cidadãos (ibid, p. 326). Ao permitir a colisão efetiva das diferentes vozes da nação, o esquema representativo milliano estimula o debate entre os próprios membros da

sociedade civil.⁷² O debate e a interação entre os cidadãos são, para Mill, indispensáveis para o desenvolvimento da individualidade.

Enquanto guardiões da razão pública, o modelo representativo milliano e o princípio do dano inviabilizam a perpetuação do mesmo e garantem a sobrevivência da individualidade:

A grande dificuldade do governo democrático tem sido, até hoje, de que maneira proporcionar, em uma sociedade democrática, o que até então as circunstâncias proporcionavam a todas as sociedades que se mantiveram à frente das outras – um suporte social, um *point d'appui* para a resistência individual contra as tendências do poder dominante; uma proteção, um ponto de convergência para as opiniões e interesses que a opinião pública dominante vê com maus olhos. Pela falta desse *point d'appui*, as sociedades antigas e quase todas as modernas ou se dissolveram, ou se tornaram estacionárias [...]. Ora, esta grande falta, o sistema de Representação Pessoal está apto a suprir (MILL, 1861, p. 316).

O sistema de “Representação Pessoal” a que se alude acima é a representação proporcional com votação plural. O propósito do esquema representativo desenhado em *Representative government* é proporcionar a resistência individual, isto é, proteger a individualidade crítica, força-motriz de todas as sociedades progressivas. Em *On Liberty* quem cumpre esse papel é o princípio do dano. A preocupação com a individualidade é, portanto, presente tanto em *On Liberty* quanto em *Representative government*. Nas duas obras, a defesa da individualidade se confunde com a busca por procedimentos instauradores da razão pública que, contornando a tirania da maioria, permitem a coexistência de vários estilos de vida.

A diferença é que, na primeira obra, a investigação gira em torno da questão da punição. No afã de salvaguardar o desenvolvimento do eu, *On Liberty* estipula que a única justificativa que legitima a sociedade e o governo a

⁷² Como vimos no capítulo anterior, conquanto afirme que o papel do Legislativo seja reproduzir as opiniões dos cidadãos, Mill afirma que a deliberação dos representantes tem um papel formativo: ela não só reproduz como forma novas opiniões (MILL, 1861, pp. 282-3). Estas, por sua vez, comunicam-se e alteram o debate entre os cidadãos comuns. A relação entre a deliberação dos representantes políticos e o debate da sociedade civil deve ser vista como dialógica, e não hierárquica.

cercear uma conduta individual é a prevenção de dano. Já na segunda obra, o foco da investigação são as relações intragovernamentais, entre os representantes da assembleia política. Visando preservar o florescimento do eu em uma sociedade democrática homogeneizadora, *Representative government* esquematiza um modelo de representação proporcional que é obrigado a levar em conta as reivindicações das minorias.

3.3 A felicidade e desenvolvimento do eu: a relação entre utilitarismo e liberdade.

Utilitarianism é a obra em que Mill melhor tematiza a questão da felicidade. Em linhas gerais, o utilitarismo é a doutrina ética que faz da maximização da felicidade princípio normativo último. Associado sobremaneira com o lema “a maior felicidade para o maior número”, o utilitarismo recebeu sua formulação lapidar com Bentham (BENTHAM, 1776, p. 134). De acordo com o autor,

[a] natureza colocou a humanidade sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer [...]. Por princípio de utilidade, compreendo o princípio que aprova ou desaprova cada ação de acordo com sua tendência em aumentar ou diminuir a felicidade [...]. Por utilidade, compreendo aquela propriedade de um objeto que gera benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isso no presente caso vem a ser a mesma coisa) [...]. (BENTHAM, 1789, pp. 1-2).

Como a passagem acima deixa entrever, Bentham concebia a felicidade em termos estritamente quantitativos, razão pela qual, dizia ele, esta poderia ser facilmente mensurada. Não só no que tange ao seu utilitarismo, como em sua filosofia no geral, a visão que Bentham apresenta da vida humana tende a ser estreita; como avaliou Mill em ensaio que dedicou ao seu tutor, em que pese sua aguçada genialidade, no que diz respeito à “natureza humana”, a filosofia benthamiana não revela senão “o empirismo de alguém com pouca experiência” (CW X, p. 92).

“Bentham foi incapaz de derivar luz de outros espíritos. Seus escritos contêm poucos traços de conhecimento preciso sobre outras escolas de pensamento que não a sua própria” (ibid, p. 90). Para Mill, o modo raso com que abordava a questão da felicidade – como um mero agregado de prazer, benefício, vantagem, etc. – denunciava relativa ignorância de Bentham com relação à história da filosofia. Quando começa a escrever sobre o utilitarismo, Bentham simplesmente supõe que a felicidade se confunde com o prazer cru, e jamais põe em questão tal identificação.

Qualquer um com um conhecimento mínimo sobre a história da filosofia sabe que grandes autores do pensamento ocidental refutaram a identificação da felicidade com o prazer puro e simples. “Desde os primórdios da filosofia,” Mill escreve no primeiro parágrafo de *Utilitarianism*, “a questão sobre o *summum bonum*, ou o que dá na mesma, sobre a fundação da moralidade, tem sido considerada o principal problema do pensamento especulativo” (MILL, 1863, p. 131). Reportando-se desde o início de seu livro a uma tradição milenar, Mill cuida de associar *Utilitarianism* a figuras clássicas da filosofia, como Sócrates e Platão (idem). A descrição, já nas primeiras linhas, do utilitarismo como uma investigação pela vida boa e pelo sumo bem marca o primeiro passo de um distanciamento (deliberado da parte de Mill) com relação a Bentham, que tornar-se-á evidente para o leitor ao longo do texto.

É importante salientar que *Utilitarianism* foi escrito depois de *On Liberty*. Não é à toa, pois, que a liberdade *qua* desenvolvimento do eu e a teoria da individualidade elaboradas nesta obra reaparecerão em *Utilitarianism*. A importação do ideal da individualidade, contudo, não pode ser legitimada via Bentham, uma vez que tal valor lhe era completamente ausente. Admirável por sua consistência e simplicidade, o que mais se destaca no liberalismo benthamiano é sua magreza. O slogan “a maior felicidade para o maior número” resume bem o pensamento do autor, porque o princípio da utilidade *qua* maximização do agregado de felicidade das pessoas era, de fato, o único valor ético para Bentham. Para alguém minimamente comprometido com a proteção de direitos individuais, a adoção do slogan é problemática; no caso de alguém empenhado em promover o cultivo de uma individualidade *à la* Charles Baudelaire ou Oscar Wilde, é da maior urgência que o princípio benthamiano seja retocado, e sua noção de felicidade, qualificada. Do contrário, o utilitarismo

pode facilmente se tornar instrumento legitimador da tirania da maioria: se o que vale no final das contas é garantir o máximo de felicidade e prazer para o maior número de pessoas, então, se a existência de um estilo de vida minoritário desagradar e a maioria exigir seu extermínio, o governo terá de atendê-la, independente da ocorrência de dano ou não.

Como bem o demonstrou Berlin, “a consistência fanática” de Bentham gera curtos-circuitos em seu utilitarismo que qualquer um que leve a sério a questão dos direitos individuais desaprová (BERLIN, 2002, p. 135). Suas noções estritamente sensuais de prazer e de felicidade levariam Bentham a assentir, por exemplo, à criação de máquinas ou pílulas que alienassem e aprisionassem o sujeito em um mundo cor-de-rosa de prazeres sem fim (idem). Diferente dele, “John Stuart Mill, como sua vida e seus escritos deixam claro, teria rejeitado com as duas mãos qualquer solução deste tipo. Ele a condenaria por ser degradante à natureza humana” (idem).

A ideia de que alguns prazeres são degradantes para os seres humanos, evidentemente, não vem de Bentham. Assim sendo, ao introduzi-la em seu liberalismo, Mill terá de justificar o acréscimo recorrendo à outra fonte. Isso não será um problema porque, como se disse nas primeiras linhas de *Utilitarianism*, a tradição utilitarista é muito mais antiga do que Bentham. No capítulo dois, quando apresenta a distinção entre prazeres superiores e inferiores, Mill legitima os vários acréscimos que importa ao utilitarismo recorrendo, dentre outros pensadores antigos, aos estoicos (MILL, 1863, p. 138). Os “prazeres de uma besta não satisfazem a concepção de felicidade do ser humano. Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e [...] não tomam por felicidade nada que não inclua a gratificação destas” (idem).

Embora delimite certos domínios para os prazeres superiores – seriam, nas palavras do autor, “os prazeres do intelecto, dos sentimentos e da imaginação, e dos sentimentos morais”, em oposição “àqueles [prazeres] da mera sensação” (idem) –, em última análise, Mill relega o poder de definição do conceito aos “juízes competentes” (ibid, p. 141). Estes seriam aqueles que, por conta de sua experiência de vida e de suas habilidades, estariam capacitados a discernir os prazeres. De acordo com Mill, qualquer um pode se candidatar ao posto de juiz competente e participar do debate que, em determinado contexto,

fixa provisoriamente as fronteiras entre prazer superior e inferior. Para tanto, a condição é conhecer os prazeres em questão e suas consequências a longo prazo.

A estratégia empregada aqui pelo autor nos é familiar: ao mesmo tempo em que delimita de maneira mais ou menos vaga as noções de “dano”, “direito moral” e “prazer superior”, Mill não se arroga o poder de impor unilateralmente suas ideias e insiste que a especificação das mesmas deve ser definida por aqueles que as adotarão na prática. Sabemos que o dano é o que atenta contra o desenvolvimento harmonioso da individualidade, e que a injustiça traduz-se pela quebra dos direitos morais. Dada estas definições mínimas, é evidente que de partida o debate aclamado por Mill é submetido a um fechamento. Nenhum debatedor poderá alegar que o desenvolvimento harmonioso da individualidade provoca dano ou que quebrar direitos morais individuais é justo porque, de antemão, os termos nos quais o debate se coloca não permitem tais asserções.

Para que o debate possa funcionar, a aceitação de definições mínimas é indispensável. Afinal, um debate onde o significado dos termos não é fixado é, parafraseando o Aristóteles do livro IV da *Metafísica*, uma conversa entre vegetais. Se eu afirmo que o princípio de legitimação último do governo é promover o desenvolvimento progressivo dos indivíduos e você diz, contra mim, que o princípio de legitimação último do governo é imobilizar a vida social em volta das suas crenças pessoais, que deverão ser empregadas à força nos cidadãos – nesse caso, não haverá debate entre nós porque o diálogo entre princípios contraditórios é logicamente impossível. O que haverá é a sucessão de dois monólogos que não se comunicam porque não falam a mesma linguagem, uma conversa entre vegetais. Para que sua posição seja levada em conta, é necessário que você a exprima a partir daquelas definições mínimas que Mill ofereceu como diretriz do debate. Decerto nem tudo que você quiser defender será convertível a linguagem de Mill, que, como o próprio autor reconhece, reflete noções e valores que não são partilhados por todos. Mill sabe que a promoção da individualidade não é reconhecida como valor pelo calvinista, e sabe que, uma vez adotada sua posição, a do calvinista ficará de fora porque contradiz o seu princípio (MILL, 1859, p. 78).

O mesmo se dá com os prazeres superiores. Mill postula que eles estão ligados aos sentimentos, ao intelecto e à imaginação, e todavia não nega poder de decisão ao debate na definição de tais prazeres. Claro que uma restrição é imposta desde o início: a tese de que um prazer da mera sensação qualifica-se como superior está, por definição, fora de negociação, porque contradiria a própria diferença entre prazer inferior e superior que orienta o debate. Não aceitar a atribuição desta tese pode se justificar de várias maneiras. Podemos, como os “estoicos”, defender a prevalência dos prazeres superiores sobre os inferiores apelando para as noções de “amor à liberdade” e de “independência pessoal” (MILL, 1863, p. 149). Ademais, podemos sustentar que há “um senso de dignidade que todo ser humano possui de uma forma ou de outra” (idem).

À medida que a discussão sobre os prazeres superiores prossegue no capítulo dois, torna-se cada vez mais claro para o leitor que o utilitarismo não é senão a promoção da individualidade milliana por outras vias. Sim, a promoção da felicidade é o critério último da ética, diz Mill no início de *Utilitarianism*. Porém – continua o livro –, para que o utilitarismo consiga atingir seus fins e as pessoas sejam felizes, é necessário que elas desenvolvam os prazeres superiores, que adquiram “hábitos de consciência de si e de observação de si [*self-consciousness and self-observation*]”, junto com o “cultivo do espírito” (ibid, pp. 142, 145). Quanto mais páginas lê, tanto mais numerosas para o leitor parecem as semelhanças entre *On Liberty* e *Utilitarianism*.

“A doutrina do utilitarismo é que a felicidade é [...] a única coisa desejável, enquanto fim” (ibid, p. 168). Quer dizer, então, que a liberdade *qua* desenvolvimento do eu não é um fim para Mill? De modo algum, pois a felicidade e a liberdade estão inteiramente imbricadas no pensamento do autor.⁷³ “Os ingredientes da felicidade são muito variados, e cada um deles é desejável por si mesmo [...] A felicidade não é uma ideia abstrata, mas um todo concreto” (ibid, pp. 170-1). Para toda concepção de vida feliz que se formule, o desenvolvimento do eu é um ingrediente indispensável; ele é “um dos principais ingredientes da felicidade humana” (MILL, 1859, p. 73).

⁷³ “Mill não considerava o princípio da felicidade um guia de conduta neutro [...]. Com sua ideia de felicidade, ele queria convencer as pessoas acerca da existência de um bem intrínseco – o desenvolvimento de si do indivíduo [*individual self-development*]” (URBINATI, 2002, p. 141).

Mais que um estado subjetivo, a felicidade para Mill denota um núcleo de atividades que exercitam o eu em seus mais diferentes aspectos. Como de costume, na hora de definir os ingredientes da felicidade, o autor é elusivo. No capítulo quatro, a saúde, a música e a virtude são os únicos exemplos que se mencionam, porém destes três, o único que Mill parece disposto a não abrir mão é a virtude. Pode-se imaginar que um indivíduo seja feliz sem praticar música, contudo o mesmo não ocorre com a virtude. Não é sensato conceber uma vida feliz sem virtude porque, a longo prazo, a virtude é essencial para a manutenção da felicidade (ibid, p. 171). Por mais que evite fixar receitas de vida, e por mais que deixe em aberto o tipo dos ingredientes que poderão vir a compô-la, a felicidade milliana não é um cheque em branco e não pode ser preenchida de qualquer maneira. Ao longo de *Utilitarianism*, notamos que Mill postula certos ingredientes mínimos para a felicidade. A virtude, a prevalência dos prazeres superiores sobre os inferiores e o cultivo do caráter individual são ingredientes sem os quais a existência feliz não é possível.

“O utilitarismo, portanto, pode apenas atingir seus fins por meio do cultivo geral da nobreza de caráter” (ibid, p. 142). Dentre os inúmeros canais de comunicação entre as obras, temos, aqui, um dos liames mais fortes entre o princípio de utilidade e a doutrina da liberdade. O leitor familiarizado com *On Liberty* nota facilmente que, dado o cultivo da nobreza de caráter ser o grande epítome da individualidade retratada nesta obra, o que se afirma na citação acima é que o utilitarismo pode apenas atingir seus fins por meio da doutrina da liberdade. Dentro da economia dos textos de Mill, a mútua implicação entre liberdade e utilitarismo afigura-se de maneira tão simples que, uma vez que a compreendamos, a extrema complexidade que certos comentadores lhe atribuem parece desnecessária; se permanecermos no interior dos escritos millianos, a relação que vemos entre utilitarismo e liberdade é facilmente apreensível.

Para promover a felicidade, o utilitarismo demanda o cultivo do caráter. O caráter, por sua vez, denota a qualidade da “pessoa cujos desejos e impulsos lhe são próprios – que são a expressão de sua própria natureza, tal qual desenvolvida e modificada por sua cultura” (MILL, 1859, p. 76). Para que os desejos dos indivíduos tornem-se efetivamente *seus*, para que o indivíduo possa construir um caráter para si, é preciso que efetue o cumprimento

inteligente do costume. Como vimos, o cumprimento inteligente do costume se efetivaria por meio de uma relação ativa com a norma e o costume. Exercitando suas faculdades críticas, o sujeito cessaria de se portar como menor heterônomo e passaria a examinar suas razões para a adesão das práticas recomendadas por outrem. Com o cumprimento inteligente do costume, o sujeito firmar-se-ia como indivíduo, pois adquiriria a capacidade de resguardar oposição ao ambiente circundante que, a um só tempo, o sustenta e o coage. Pelo mesmo motivo, ao conceder ao indivíduo a inestimável benesse de descobrir quais desejos, impulsos e crenças são realmente seus, o cultivo da nobreza de caráter propiciado pelo cumprimento inteligente do costume põe em marcha, afinal, o florescimento da individualidade, a irrupção do eu milliano.

Para que o utilitarismo consiga promover a felicidade, é mister que as pessoas saibam discriminar os prazeres superiores dos inferiores. E para tanto, é necessário que criem “hábitos de consciência de si e de observação de si” (MILL, 1863, p. 142). Volta a questão da consciência que abordamos no primeiro capítulo: para que possa averiguar se determinado prazer é capaz de ultrapassar a mera sensação e aguçar suas faculdades superiores, o sujeito precisa examinar o modo como aquele prazer reverbera especificamente em seu eu. Certamente, porque cada um é dotado de uma natureza singular, os prazeres que serão superiores para uns não o serão da mesma forma para todos. Os prazeres que estimulam o intelecto e a imaginação de uma pessoa não necessariamente geram o mesmo efeito em alguém com uma natureza distinta. Nesse sentido, reforça-se a importância do cultivo do caráter e do cumprimento inteligente do costume nele implicado: para discernir quais prazeres efetivamente me tocam, para averiguar quais prazeres devo usar se quero me constituir em “um todo completo e consistente”, devo, antes de tudo, identificar os impulsos que estão presentes dentro da minha constituição (MILL, 1859, p. 73).

No capítulo três de *Utilitarianism*, ressalta-se o caráter positivo que a busca da felicidade tem para o social. Ecoando aquilo que falara sobre a liberdade anteriormente, Mill sustenta que a felicidade é algo que realizamos *com* e não *contra* os outros. Um indivíduo maduro “não consegue conceber o resto de seus semelhantes como rivais que disputam com ele os meios para a

felicidade, cujos objetivos ele deve desejar ver frustrados para que os seus sejam bem sucedidos”, e isso porque, segundo o autor, existe uma “concepção profundamente enraizada que cada indivíduo tem de si mesmo como um ser social” (MILL, 1863, p. 167). De acordo com Mill, a “base do sentimento da moralidade utilitária” seria “os sentimentos sociais da humanidade, o desejo de estar em união com nossos semelhantes, que é um poderoso princípio da natureza humana” (ibid, p. 164).

Apesar de natural, para que este desejo crie raízes no caráter, é necessário que desde tenra idade as crianças sejam instigadas a cultivá-lo; mais uma vez lemos Mill, nos capítulos três e quatro de *Utilitarianism*, sublinhar a importância da educação para o desenvolvimento moral dos indivíduos (ibid, p. 159). A educação deve “convocar [*call forth*] aquele arbítrio que é virtuoso”, que se penaliza sempre que comete atos não virtuosos (ibid, p. 174). Ela deve também fomentar o exame de consciência como prática constante porque a força de obrigação do utilitarismo deriva, em última instância, das censuras da consciência (ibid, p. 161). É na consciência individual, portanto, que a gênese da obrigatoriedade utilitária se localiza. Aqui como alhures, salta aos olhos a centralidade que o indivíduo assume na filosofia milliana.

3.4 Conclusão.

Neste capítulo, vimos que o princípio do dano é um princípio de legitimidade, que delimita um espaço a partir do qual o indivíduo pode desenvolver o seu eu e buscar a felicidade. Partindo da diferenciação entre o âmbito da lei positiva e o da justiça, o princípio do dano permite a crítica ao direito instituído e garante, portanto, a manutenção da justiça. De acordo com o princípio do dano, o governo que promulga uma lei que atenta contra o desenvolvimento inofensivo da individualidade é ilegítimo porque o princípio de legitimação último de todo sistema político é, precisamente, a expansão das partes que o compõem: os indivíduos.

No pensamento de Mill, o indivíduo é a fonte última da normatividade e da justiça, e é por isso que provocar dano define-se como a transgressão dos interesses que constituem os direitos morais do indivíduo. Quebrar esses direitos é a injustiça por excelência, pecado capital que nenhum governo deve

cometer. Enquanto portador de direitos morais inquebrantáveis, o indivíduo funciona como mônada parcialmente fechada, ponto onde o poder político encontra seu limite. Todavia, os direitos morais que costuram o núcleo mínimo a partir do qual o indivíduo pode se tornar um foco de resistência ao poder dominante e se desenvolver não são passíveis de fechamento terminal. Embora indexado a noções mínimas, o conteúdo dos direitos morais do indivíduo são constituídos pela política – entendida aqui como processo de deliberação pública ordenada entre os cidadãos – e estão abertos à transformação. O indivíduo não é uma mônada fechada de uma vez por todas, pois os direitos morais que garantem o exercício e formação de sua individualidade podem sofrer alterações à medida que as práticas sociais se transformam ao longo do tempo. Mas é uma mônada parcialmente fechada, no sentido em que é dotado de certos interesses que a sociedade e o Estado não podem desrespeitar.

Para que possa se desenvolver, e fazer o governo prosperar, a manutenção de zonas de liberdade – espaços de experimentação onde o sujeito cuida [*regards*] do seu eu [*self*] – é indispensável para o indivíduo. Segue-se daí a definição mínima estipulada pelo autor: uma conduta que apenas concerne ao próprio [*self-regarding conduct*] não pode, em hipótese alguma, ser coibida pelo Estado e pela sociedade. Mill decerto não deixa de conferir poder à deliberação pública na hora de decidir as minudências que compõem tais condutas.⁷⁴ Para ele, a deliberação pública goza de força criativa, visto que pode transformar e expandir as zonas de liberdade que merecem proteção estatal. O direito moral milliano é um princípio formal, não substancial, e quem preenche seu conteúdo é a deliberação política. Contudo, o poder de criatividade conferido aos participantes do debate não é total e está inexoravelmente atrelado à definição básica fornecida por Mill. O acolhimento de novas práticas no âmbito das condutas imunes que ao Estado e à sociedade é ilegítimo obstruir é feito sempre em nome do mesmo princípio, qual seja, o de que a conduta que apenas concerne ao próprio não pode ser coibida. Este princípio, estabelecido previamente por Mill como ordenador da

⁷⁴ Segundo Gutmann e Thompson (2004), a importância que confere à deliberação pública faz do pensamento político milliano uma das principais fontes da democracia deliberativa; a democracia representativa elaborada em *Representative government* é também uma democracia deliberativa (GUTMANN e THOMPSON, 2004, p. 9).

discussão, é o princípio do dano, ponto em que o poder criativo da deliberação política esbarra em seu limite.

Na medida em que ordena a deliberação política, o princípio do dano opera como princípio de razão pública. Como vimos, o objetivo da razão pública é criar um âmbito discursivo comum para a justificação das medidas que exigem poderes coercitivos do Estado. Obviamente, semelhante necessidade se faz premente apenas em sociedades plurais ou pós-tradicionais, onde os estilos de vida praticados pelos cidadãos diferem uns dos outros. Assim, não é fortuito que, historicamente, a emergência da razão pública coincida com a queda da religião única no Ocidente. Após a divisão da Igreja, as sociedades ocidentais presenciaram um aumento no número de estilos de vida praticados por seus cidadãos. A razão pública nasce em resposta a esta diversidade e procura, com o princípio do dano, propiciar uma nova base de justificação pública para as medidas coercitivas do Estado. Enquanto guardião da razão pública, o princípio do dano inviabiliza a imposição das preferências pessoais de um grupo específico da sociedade a toda a população (seria o que Mill chama de “lógica dos perseguidores”).

Além deste, outro guardião da razão pública seria o modelo representativo proposto em *Representative government*, que, esmerando-se para que as vozes discordantes das minorias sejam efetivamente ouvidas, dificultaria o uso da “lógica dos perseguidores” no Legislativo. Existe, portanto, uma preocupação comum a *On Liberty* e *Representative government*: enquanto que a primeira obra procura promover a razão pública mormente no âmbito das relações jurídico-sociais, a segunda visa implementar a razão pública no plano das relações intraestatais. Em *On Liberty*, o objetivo é estabelecer um princípio jurídico que, delimitando o campo legítimo de atuação do poder coercitivo do Estado, garanta a coexistência de uma pluralidade de estilos de vida. Dessa preocupação nasce o princípio do dano, que inviabiliza o uso de preferências pessoais como meio de justificativa para o cerceamento das condutas individuais. Já em *Representative government* a questão é outra: que arranjos institucionais devemos adotar se quisermos assegurar que as leis promulgadas pelo Congresso levem em conta a diversidade dos grupos da sociedade? Quais mecanismos são capazes de impedir que a preferência do grupo majoritário da população prevaleça irrestritamente no Legislativo e torne-se

razão exclusiva para a criação das leis? Noutras palavras, como garantir que o Legislativo se guie pela razão pública?

Um bom arranjo institucional, de acordo com Mill, seria o voto plural. Junto com a participação das minorias no debate, o voto plural constrangeria todos os parlamentares, inclusive os da bancada majoritária, à razão pública. Repetindo uma estratégia que lhe é característica, Mill afirma que não lhe é lícito impor de antemão os pormenores do voto plural (MILL, 1861, p. 337). Tudo o que diz é que aqueles com maior conhecimento das circunstâncias e com mais virtude merecem maior peso no seu voto. Porém, Mill se recusa a estabelecer de uma vez por todas o grupo específico da população que atende a este critério e a quantidade de votos a mais que eles merecem. Tais pormenores, escreve o autor, “estão abertos a muita discussão” (idem). Em suma, o princípio do dano e o modelo representativo consorciavam-se na obra de Mill para consolidar a razão pública, que contribuiria para o desenvolvimento humano. Juntos, ambos impedem a prevalência irrestrita do mesmo e abrem a coexistência de uma pluralidade de perspectivas na deliberação pública.

O propósito último do princípio do dano e do esquema representativo milliano é erigir “um suporte social, um *point d'appui* para a resistência individual contra as tendências do poder dominante” (MILL, 1861, p. 316). No afã de erigi-lo, Mill acrescenta um novo item em seu liberalismo, que o aproxima da tradição do direito natural. Em *On Liberty*, apresentando o conceito de “*self-regarding conduct*”, o princípio do dano tinha por meta criar uma zona de livre interferência para o florescimento do eu. No *Utilitarianism*, a mesma ambição se faz presente, sobretudo no capítulo final, onde Mill explica que o utilitarismo insta pela observância dos direitos morais, espécie de zona inviolável do indivíduo que governo ou maioria alguma pode passar por cima.

Esse mínimo inviolável é a fonte de onde jorra a justiça, o ponto em que Mill circunscreve a sede última da normatividade. O respeito a certos direitos mínimos é *conditio sine qua non* para a conquista da felicidade e do desenvolvimento do eu. O princípio do dano de *On Liberty* e os direitos morais de *Utilitarianism* cumprem objetivos afins: ambos buscam circunscrever uma diretriz formal para a deliberação política que orienta a formação das leis e o exercício do poder estatal. O pressuposto de tal diretriz é que, por mais que

difiram seus estilos de vida, todos os indivíduos precisam de certos direitos mínimos para se desenvolver.⁷⁵

Na hora de pormenorizar os direitos morais mínimos, Mill mais uma vez é elusivo. Posto que forneçam uma diretriz para o debate, os direitos morais não são substanciais. Em última análise, os conceitos de “dano” e de “direito moral” costuram um princípio de igualdade jurídica meramente formal. É por isso que Mill se recusa a prescrever conteúdos fixos para os dois conceitos, e é por isso que atribui ao debate o poder de definir as minudências de ambos. Em certo sentido, podemos interpretar a recusa do autor como uma resposta à objeção de Bentham, que culpava o direito natural pelo engessamento da justiça. Familiar com a crítica de seu tutor, Mill foi precavido o bastante ao apelar para o vocabulário jusnaturalista, de modo a evitar que seu acréscimo provocasse em seu liberalismo os mesmos problemas que Bentham observara na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*.

Como explicamos no primeiro capítulo, Mill enxerga a natureza de modo dinâmico: não se trata de algo a que devemos aquiescer passivamente, mas sim de algo que a nós compete aperfeiçoar. No ensaio *Nature*, o autor reparava que o conceito “natureza” era empregado de maneira errônea por seus contemporâneos, motivo por que propunha uma acepção diferente para o termo. Contra uma visão opressiva do conceito, que impediria a transformação dos costumes e práticas sociais, Mill afirma que a natureza deve ser apreciada por conta de sua maleabilidade, que possibilita o cultivo da nobreza de caráter e o aperfeiçoamento do eu (CW X, pp. 396-7). O mesmo, argumentamos, ocorre em *Utilitarianism*. A recusa do autor em prescrever conteúdos imutáveis para os direitos morais não é gratuita, pois confere liberdade ao debate político e dinamiza a justiça. Foi justamente para revitalizar a justiça e evitar seu enrijecimento que Mill conduziu o utilitarismo à vereda do direito natural. No pensamento de Mill, a ideia de “direitos morais” é introduzida no afã de garantir mecanismos de contestação para os indivíduos, que facilitarão a transformação e acomodação de novas demandas sociais pelo direito instituído.

⁷⁵ É por formular um princípio de igualdade jurídica que o pensamento de Mill se diferencia das demais vertentes do utilitarismo (HART, 1983, p. 193).

Algo semelhante se dá com os prazeres superiores apresentados no segundo capítulo de *Utilitarianism*. Mill diz que a vida feliz é aquela onde os prazeres superiores prevalecem sobre os inferiores, todavia se recusa a delimitar de modo perene as práticas que poderão gerar prazeres superiores. Ao mesmo tempo em que circunscreve um âmbito mínimo para os prazeres superiores – segundo o autor, eles pertencem à ordem do intelecto, da imaginação e dos sentimentos – Mill afirma que a “última palavra” com relação à diferenciação entre prazer superior e inferior reside no debate entre os juízes competentes. As aspas aqui são necessárias porque, como vimos, o resultado alcançado pelo debate dos juízes competentes é sempre provisório e contestável.

Contudo nem tudo pode ser contestado, porque antes da deliberação começar, certas noções mínimas foram afixadas por Mill como norteadoras do debate. Esta é uma estratégia que se repete em todas as obras que mais mencionamos neste capítulo: *On Liberty*, *Representative government* e *Utilitarianism*. Nos três livros, Mill concede poder criativo à deliberação pública para a definição das ideias de “prazer superior”, “direito moral”, “princípio do dano” e “voto plural”. No entanto, tal poder não é total porque está submetido a diretrizes mínimas estabelecidas previamente por Mill. Como podemos ler no trecho abaixo, semelhante estratégia tinha por meta a estabilidade do regime político e a promoção da liberdade individual:

A segunda condição de uma sociedade política estável encontra-se na existência, sob uma forma ou outra, de um sentimento de aliança ou lealdade. Este sentimento pode variar em seus objetos, e não se restringe a uma forma particular de governo. Seja numa democracia ou numa monarquia, sua essência é sempre a mesma, a saber, que deve haver, na constituição do estado, *algo* fixo, algo permanente, que não há de ser posto em questão [...]. Este sentimento pode se ligar, como entre os judeus (e como na maioria das antigas repúblicas), a um Deus ou deuses comuns [...]. Ou, finalmente (e esta é a única forma pela qual o sentimento tenderá a existir doravante), pode se ligar aos princípios da liberdade individual e da igualdade sócio-política, tais quais concretizados em instituições que ainda não existem, ou que existem em um estado muito rudimentar. Em todas as sociedades políticas que tiveram existência durável, sempre houve

algun ponto fixo, algo que as pessoas concordaram em assumir como sagrado; que, onde quer que a liberdade de discussão fosse reconhecida como princípio, era lícito contestar, é claro, mas que ninguém esperava ou temia ver derrubado na prática; que, em suma (exceto talvez durante alguma crise temporária), formava uma estimativa comum posta acima da discussão. (MILL, 1843, p. 111).

Para que a sociedade política tenha durabilidade, é preciso que certos princípios construam um parâmetro fixo para o debate. Tais princípios poderiam ser interpretados como componentes do substrato ético da constituição, espécie de valor último que organizaria toda a associação política (URBINATI, 2002, p. 123). Segundo Mill, nas sociedades modernas, este valor último seria a liberdade individual e a igualdade sócio-política. Uma vez incorporados pelas instituições, esses princípios fortaleceriam o desenvolvimento da individualidade. A estratégia ambígua adotada por Mill com relação à definição dos conceitos de “prazer superior”, “direito moral”, “princípio do dano” e “voto plural” tem, enfim, a promoção da individualidade como sua razão de ser.

Para que os seres humanos se desenvolvam, é necessário que eles deliberem e participem na construção dos princípios que organizam sua constituição. O indivíduo que contesta as instituições e princípios elaborados por Mill é bem-vindo, quando mais não seja porque uma sociedade composta de indivíduos críticos é muito melhor que uma associação de sujeitos passivos. Contudo, é igualmente necessário estabelecer diretrizes mínimas que limitem e organizem o poder de contestação dos indivíduos perante as instituições políticas, e isto justamente para que o sistema não se consuma. Se a contestação for irrestrita, é possível que os indivíduos ponham em risco o bom funcionamento do regime político, solapando a base que os sustentou.

É por esse motivo que, pensava Mill, certos princípios mínimos jamais devem ser alterados. Retornamos aqui ao delicado balanço que observamos no capítulo anterior: para que os indivíduos se desenvolvam, Mill afirma que a crítica e a transformação das instituições estabelecidas deve ser permitida, inclusive estimulada. Todavia, as contestações e transformações não devem ir tão longe a ponto de pôr em risco a manutenção da estrutura básica de princípios capaz de dar suporte ao desenvolvimento dos indivíduos porvir.

EPÍLOGO

Como nos tornamos e o que exatamente é isso que chamamos de eu? Preocupação recorrente na filosofia desde a época de Sócrates, a questão do eu recebeu atenção por parte de Mill em grande parte de sua vida. Sua ubiquidade na filosofia do autor foi um dos principais motivos que, há dois anos, me levou a eleger o eu como tema da dissertação. Quanto mais lia Mill, tanto mais se acumulavam as passagens em que notava a mesma preocupação animando investigações diversas.

Como espero ter mostrado, o desenvolvimento do indivíduo é a grande questão por trás da ética, política e justiça que encontramos em Mill. O que é preciso e quais os ingredientes básicos constitutivos para a formação do eu? Em nenhum momento encontramos uma resposta definitiva à questão, e para Mill tal ausência é motivo de louvor, não de lástima. Precisamente porque está condenado a ser uma questão sempre em aberto, o desenvolvimento do eu reclama a participação ativa dos cidadãos na deliberação pública. Quais instituições políticas potencializam o desenvolvimento humano? Que condutas são indispensáveis para a formação do eu e para a afirmação da individualidade de cada um? Qual ordenamento jurídico melhor condiz com o florescimento [*flourishing*] da vida humana?

Embora ofereça diretrizes formais para sua resolução, Mill se recusa a fechar de uma vez por todas as perguntas acima. Em última instância, é no debate ordenado entre os cidadãos na esfera pública que encontramos a resposta – inevitavelmente provisória – para o desenvolvimento do eu. As peças que compõem o eu estão, portanto, em constante negociação. O modo como nos enxergamos e as práticas que nos parecem mais definidoras de nossa individualidade determinam-se por meio de um debate (ou embate) que se desenrola, simultaneamente, dentro e fora de nós.

Uma característica marcante ao longo dos três capítulos foi, com efeito, a abertura do indivíduo milliano. Apesar de postular a interioridade reflexiva como traço essencial do eu, Mill não deixa de ressaltar que a emergência da interioridade se dá por meio das relações exteriores. No eixo ético, a formação do eu envolve a presença dos outros. Etologia, arte da vida, cumprimento inteligente do costume – todas as medidas éticas recomendadas por Mill como

formadoras da individualidade não se sustentam isoladamente. No eixo político, o desenvolvimento do eu insta igualmente pelo coletivo. O melhor governo é aquele que oferece espaços de interação entre os indivíduos e que permite, por conseguinte, maior participação popular na gerência dos negócios públicos. No eixo jurídico, o indivíduo tampouco pode ser caracterizado de mônada fechada em si mesma, uma vez que os direitos morais que constituem seu fulcro são, eles próprios, estabelecidos por meio de debate coletivo.⁷⁶

A promiscuidade entre o dentro e o fora, entre o eu e o outro, põe por terra as interpretações que veem em Mill o pai do individualismo atomístico. Mill é conhecido pela sua visão negativa da liberdade, que se tornou emblemática do individualismo moderno. Essa visão reporta-se não só a Berlin, mas também à crítica comunitarista contemporânea, que se insurgiu contra o liberalismo por conta de seu suposto individualismo anômico.⁷⁷ No caso específico de Mill, semelhante crítica não se sustenta – e tampouco se sustenta adequadamente em outros liberais censurados pelos comunitaristas devido a seu atomismo, como Hobbes e Locke.⁷⁸

O caráter não atomístico do indivíduo milliano põe a nu o poder constitutivo que as relações histórico-sociais desempenham na formação do eu. Não raramente, tendemos a ver o nosso eu como um conjunto de propriedades naturais e estáticas, que a nós cumpre apenas aquiescer. Na contramão dessa leitura, a perspectiva adotada por Mill enfatiza que o eu se perfaz nas relações que mantém com os outros e consigo próprio. Nossa individualidade, portanto, não é algo pronto e acabado a que devemos nos submeter de uma vez por todas. Porque histórico, o eu é passível de ser retrabalhado e remodelado pelo sujeito. A filosofia de Mill é uma filosofia que constantemente nos incita a criar versões melhores de nós mesmos.

Se o modo como os seres humanos experimentam e constituem sua individualidade varia conforme o tempo e o espaço, isso se deve à relação de

⁷⁶ Subscrevemos, portanto, à interpretação de ZIVI (2006), segundo a qual os direitos fulcrais anexados à liberdade milliana resultam da deliberação política. Reclamar um direito implica convencer os outros, por meio do debate público, de que sua pretensão constitui uma reivindicação política válida. Em Mill, “a reivindicação de direitos é uma prática que faz parte de uma política democrática participativa” (ZIVI, 2006, p. 49).

⁷⁷ GAIRDNER (2008) oferece a crítica mais precisa nesse ponto, e, portanto, a mais equivocada.

⁷⁸ Para uma análise social do indivíduo hobbesiano e lockiano, vide LIMONGI (2009) e KRAMER (1997), respectivamente.

dependência recíproca existente entre indivíduo e comunidade. O que sucede afora também influencia a interioridade do eu; a vida político-social modela as aspirações do indivíduo, e vice-versa. É por estar ciente da abertura da interioridade do indivíduo à exterioridade que o constitui que Mill se recusa a fechar de modo terminal a questão do desenvolvimento do eu.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, ano 1, no. 1, maio de 1928.

ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANSCHUTZ, Richard. *The philosophy of J. S. Mill*. Oxford: Clarendon Press, 1953.

APPIAH, Anthony. *The ethics of identity*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005.

ARAÚJO, Cícero. Bentham, o utilitarismo e a filosofia política moderna. In: BORON, A. *Filosofia política moderna*. São Paulo: Clasco, 2006.

ARENDT, Hannah. *Eichmann and the holocaust*. Nova Iorque: Penguin, 2005.

ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. Tradução R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. Organização C. Teixeira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUM, Bruce. *Rereading power and freedom in J. S. Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

BENTHAM, Jeremy. (1776) *A fragment on government*. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1998.

_____. (1789) *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nova Iorque: Dover Philosophical Classics, 2007.

_____. Anarchical fallacies. In: *The works of Jeremy Bentham: published under the superintendence of his executor, John Bowring*. Volume 2. Edimburgo: William Tait, MILL, 1843.

BERLIN, Isaiah. (1958) Two concepts of liberty. In: *The proper study of mankind*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2000.

_____. John Stuart Mill and the ends of life. In: GRAY, J.; SMITH, G. J. S. *Mill On Liberty in focus*. Londres: Routledge, 2002.

BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BIRD, Colin. *The myth of liberal individualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução C. Nelson. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CÍCERO, Marco Túlio. *De re publica*. Tradução C. Keyes. Coleção Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

CLARK, David. The capability approach: its development, critiques and recent advances. *Economic series working papers*, University of Oxford, 2005.

COLERIDGE, Samuel Taylor. (1830) On the constitution of the Church and State. In: *The collected works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 10. Nova Jersey: Princeton University Press, 1976.

CONSTANT, Benjamin. (1819) Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Tradução L. Silveira. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, 1985.

CONTE, Gian Biaggio. Cicero. In: *Latin literature: a history*. Tradução J. Solodow. Maryland: John Hopkins University Press, 1999.

DAGGER, Richard. *Civic virtues: rights, citizenship, and republican liberalism*. Coleção Oxford Political Theory. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.

DEMETRIOU, Kyriakos; LOIZIDES, Antis (eds). *John Stuart Mill: a British Socrates*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013.

DEVIGNE, Robert. *Reforming liberalism: J. S. Mill's use of ancient, religious, liberal and romantic moralities*. Nova Haven e Londres: Yale University Press, 2006.

DONNER, Wendy. *The liberal self: John Stuart Mill's moral and political philosophy*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos V*. Organização de M. Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *História da sexualidade*, vol 1. Tradução M. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999, 13ª ed.

_____. *História da sexualidade*, vol 2. Tradução M. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007, 13ª ed.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Subject and power. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (eds). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

FRASER, Nancy. Distorted beyond all recognition. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?* Londres: Verso, 2003.

FURTADO, Júnia Ferreira; STARLING, Heloísa Murgel. República e sedição na Inconfidência Mineira. In: MAXWELL, Kenneth (coord.). *O livro de Tiradentes*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

GAGNIER, Regina. Wilde and the Victorians. In: RABY, Peter (ed). *The Cambridge Companion to Oscar Wilde*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GAIRDNER, William. Poetry and the mystique of the self in John Stuart Mill. *Humanitas*, Maryland, vol. XXI, nos. 1 e 2, 2008.

GAUTHIER, David. The liberal individual. In: AVINERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. Volume 4. Tradução S. Bath. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GIANOTTI, Arthur. *John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação da lógica*. São Paulo: USP, 1964.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução N. Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GRAY, John. Mill's conception of happiness and the theory of individuality. In: GRAY, J.; SMITH, G. J. S. *Mill On Liberty in focus*. Londres: Routledge, 2002.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução C. Mioranza. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, vol. 1.

GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *Why deliberative democracy?* Nova Jersey: Princeton University Press, 2004.

HABIBI, Don. *John Stuart Mill and the ethics of human growth*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HARRINGTON, James. (1656) *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Edição J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Political Thought, 2003.

HART, Herbert Lionel Adolphus. *Essays on Bentham: jurisprudence and political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

_____. Utilitarianism and natural rights. In: *Essays in jurisprudence and philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

HELD, David. *Models of democracy*. Cambridge: Polity Press, 2006. 3a edição.

HOBBS, Thomas. (1651) *Leviathan*. Edição R. Tuck. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1996.

HOBHOUSE, Leonard Trelawny. (1911) *Liberalism and other writings*. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1994.

JOHNSTON, Sean. *John Stuart Mill and the ethical work of character: reading On Liberty as an aesthetic manual*. 176 f. Tese (Doutorado em Filosofia). State University of New York, Nova Iorque, 2011.

KRAMER, Matthew. *John Locke and the origins of private property: philosophical explorations of individualism, community, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LARMORE, Charles. *As práticas do eu*. Tradução M. Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Tradução I. Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico: paixões e virtude em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LÍVIO, Tito. *Ab urbe condita*. In: *History of Rome I*. Tradução B. Foster. Coleção Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução R. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MACCALLUM, Gerald. Negative and positive freedom. In: MILLER, David. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. (1513) *Il Principe*. Milão: Arnoldo Mondadori, 1994.

MARTIN, John Jeffries. Individualism: a word unknown to our ancestors. In: *Myths of Renaissance individualism*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004.

MILL, John Stuart. *The collected works of John Stuart Mill*, 33 vols. Toronto: University of Toronto Press; Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991.

_____. (1861) Considerations on representative government In: *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008.

_____. (1859) On Liberty. In: GRAY, J.; SMITH, G. J. S. *Mill On Liberty in focus*. Londres: Routledge, 2002.

_____. A liberdade. In: *A liberdade e Utilitarismo*. Tradução E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. (1843) *The logic of the moral sciences* (reimpressão do livro VI do *A system of logic*). Chicago: Open Court, 1988.

_____. (1869) The subjection of women. In: *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008.

_____. (1863) Utilitarianism. In: *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008.

NABUCO, Joaquim. (1900) *Minha formação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

NUSSBAUM, Martha. *Creating capabilities: the human development approach*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2011.

_____. *Hiding from humanity*. Nova Jersey: Princeton, 2004.

_____. Mill's feminism: liberal, radical, and queer. In: KELLY, Paul; VAROUXAKIS, Georgios (eds). *John Stuart Mill: thought and influence*. Nova Iorque: Routledge, 2010.

_____. Philosophy and literature. In: SEDLEY, David (ed). *The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PATEMAN, Carole. *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

PETTIT, Philip. *Republicanism*. Coleção Oxford Political Theory. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

RAWLS, John. Justice as fairness: political not metaphysical. In: *Collected papers*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1999a.

_____. The idea of public reason revisited. In: *Collected papers*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1999b.

_____. *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2007.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução J. Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REES, John. A re-reading of Mill's On Liberty. In: GRAY, J.; SMITH, G. J. S. *Mill On Liberty in focus*. Londres: Routledge, 2002.

ROBERT, George. Natural law and human nature. In: WEINREB, Llyod (ed). *Natural law theory*. Londres: Oxford University Press, 1992.

RYAN, Alan. Mill in a liberal landscape. In: SKORUPSKI, John (ed). *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Nova Iorque: Cambridge Press, 1998.

_____. John Stuart Mill's art of living. In: GRAY, J.; SMITH, G. J. S. *Mill On Liberty in focus*. Londres: Routledge, 2002.

SALÚSTIO. *Bellum Catilinae*. Tradução J. Rolfe. Coleção Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1931.

SCHMITT, Carl. (1932) *The concept of the political*. Tradução G. Schwab. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2007.

SCHULTZ, Bart. Mill and Sidgwick, imperialism and racism. *Utilitas*, vol. 19, no. 1, Londres, 2007.

SEIGEL, Jerrold. *The idea of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SÊNECA. De ira. In: *Moral essays*, vol. 1. Tradução J. Basore. Coleção Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 2006a.

_____. De vida beata. In: *Moral essays*, vol. 2, Tradução J. Basore. Coleção Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 2006b.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper (1710). *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Philosophy, 1999.

SIMMONS, A. John. *The Lockean theory of rights*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1992.

SKINNER, Quentin. A third concept of liberty. In: *Proceedings of the British Academy 117*. Londres: British Academy, 2002.

_____. The paradoxes of political liberty. In: *The Tanner lectures on human values*. Massachusetts: Harvard, 1984.

SMITH, G. W. Enlightenment psychology and individuality: the roots of J. S. Mill's conception of the self. *Enlightenment and dissent*, Londres, 1992.

STRAUSS, Leo. *What is political philosophy? and other essays*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1988.

TAYLOR, Charles. Alternative futures. In: CAIRNS, A.; WILLIAMS, C. *Constitutionalism, citizenship, and society in Canada*. Toronto: University of Toronto, 1985.

_____. *Sources of the self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

THORLBY, Antony. Liberty and self-development: Goethe and John Stuart Mill. *Neohelicon*, Amsterdã e Budapeste, vol. 3-4, 1973.

THOREAU, Henry David (1849). *Civil disobedience and other essays*. Nova Iorque: Dover, 1993.

TOCQUEVILLE, Alexis. (1840) *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion, 1999.

TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

URBINATI, Nadia. *Mill on democracy: from the Athenian polis to Representative government*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2002.

URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex (eds.). *J. S. Mill's political thought: a bicentennial reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WALDRON, Jeremy. Mill as a critic of culture and society. In: BROMWICH, David; KATEB, George (eds.). *On Liberty John Stuart Mill*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2003.

WILDE, Oscar. (1890) The Picture of Dorian Gray. In: *The complete stories, plays and poems*. Londres: Tiger Books, 1990.

_____. (1891) The soul of man under socialism. In: *The collected works of Oscar Wilde*. Londres: Wordsworth Library, 2007.

ZIVI, Karen. Cultivating character: John Stuart Mill and the subject of rights. *American Journal of Political Science*, Nova Jersey, vol. 50, no. 1, 2006.