



GUSTAVO HESSMANN DALAQUA

O DESENVOLVIMENTO DO EU

Ética, política e justiça em John Stuart Mill

O DESENVOLVIMENTO DO EU

Ética, política e justiça em John Stuart Mill



Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Leandro Franklin Gorsdorf

Diretor da Editora UFPR

Rodrigo Tadeu Gonçalves

Vice-Diretor da Editora UFPR

Alexandre André Nodari

Conselho Editorial que Aprovou este Livro

Claudio José Barros de Carvalho

Cláudio de Sá Machado Júnior

Cleverson Ribas Carneiro

Diomar Augusto de Quadros

José Carlos Cifuentes Vasquez

Márcia Santos de Menezes

Marcos Aurélio T. da Silveira

Maria Cristina Borba Braga

Rubia Carla Formighieri Giordani

Sérgio Said Staut Júnior

GUSTAVO HESSMANN DALAQUA

O DESENVOLVIMENTO DO EU

Ética, política e justiça em John Stuart Mill

Editora
UFPR

© Gustavo Hessmann Dalaqua

O DESENVOLVIMENTO DO EU

Ética, política e justiça em John Stuart Mill

Coordenação editorial

Rachel Cristina Pavim

Revisão

Alan Santiago Norões Queiroz

Revisão final

Autor

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica

Rachel Cristina Pavim

Imagem da capa

Calle de Preciados, em Madri. Manolo Gómez/Creative Commons.

Série Pesquisa, n. 328

Universidade Federal do Paraná. Sistema de Bibliotecas.
Biblioteca Central. Coordenação de Processos Técnicos.

D136 Dalaqua, Gustavo Hessmann
O desenvolvimento do Eu: Ética, política e justiça em John Stuart Mill / Gustavo Hessmann Dalaqua. – Curitiba: Ed. UFPR, 2018.
174p. – (Série pesquisa; n. 328)

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-8480-112-1 (impresso)

1. Mill, John Stuart, 1806-1873 – Crítica e interpretação. 2. Ética. 3. Filosofia. 4. Self (Filosofia). 5. Individualidade. 6. Liberdade. 7. Consciência (Ética). 8. Democracia – Filosofia 9. Ciência política. I. Universidade Federal do Paraná. II. Título. III. Série.

CDD 192

Bibliotecária: Paula Maschio CRB 9/921

ISBN 978-65-87448-20-6

Ref. 1005

Direitos desta edição reservados à

Editora UFPR

Rua Ubaldo do Amaral, 321
80060-195 - Curitiba - Paraná - Brasil
www.editora.ufpr.br
editora@ufpr.br

2020



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

A meus pais, com gratidão
A meu filho, com esperança

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de uma dissertação de mestrado defendida em fevereiro de 2015 no Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Agradeço aos membros da banca de qualificação e defesa: André Duarte, César Ramos e Cicero Araujo. Suas intervenções, assim como as das outras pessoas listadas abaixo, suscitaram um bocado de alterações no texto que originalmente apresentei.

Algumas passagens do livro foram escritas há anos. Naturalmente, ao revisar o texto para publicação, a tentação em mudá-lo foi grande, sobretudo no que toca à questão de democracia representativa, tema sobre o qual versa minha tese de doutorado. Mesmo assim, ao revisá-lo, mantive a estrutura do texto inalterada. A separação dos três eixos nos quais Mill analisa o conceito do desenvolvimento do Eu e a correspondente divisão do livro em três capítulos continuam a me parecer apropriadas. É muito pouco provável que eu conseguisse elaborar essa estrutura sem a ajuda da minha orientadora. Devo a realização deste trabalho, portanto, a Maria Isabel Limongi, que desde a graduação tem sido uma leitora atenciosa daquilo que escrevo.

Minha pesquisa sobre a filosofia política de Mill se iniciou em 2010 no Programa de Educação Tutorial (PET) do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Pelo auxílio na pesquisa e pelo aprendizado, agradeço a todos os integrantes do PET, em especial aos professores que participaram como tutores no período em que estive no programa: Leandro Cardim, Luiz Repa, Marco Antonio Valentim, Rodrigo Brandão e Vinicius de Figueiredo.

Tive a sorte de contar com ótimos espaços de discussão ao longo da execução do trabalho. Agradeço a todos os membros do grupo de estudos Direito e Poder da Universidade Federal do Paraná, sobretudo a Fernanda Belo Gontijo, que leu o texto e contribuiu com seus conhecimentos sobre o utilitarismo de Mill. Agradeço igualmente aos alunos e aos professores que, em 2013, participaram dos Seminários de Pesquisa do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia

da Universidade Federal do Paraná, em particular a Luiz Francisco Lavanholi e a Waldirene Dal Molin, cujas arguições me proporcionaram uma boa oportunidade para rever alguns pontos do trabalho. O grupo Reading Club, inicialmente patrocinado pelo Centro Cultural Brasil Estados Unidos de Curitiba, me permitiu pôr à prova algumas das ideias expostas aqui. Agradeço a Anand Naidu, Danielle Guizzo e Sibebe Paulino pelos momentos de descontração e pela disposição em manter nossas reuniões mesmo em feriados.

O segundo capítulo deste livro recebeu comentários valiosos do meu orientador de doutorado, Alberto Ribeiro de Barros, a quem sou muito grato pelo apoio na Universidade de São Paulo. Agradeço também o acolhimento dos integrantes do Grupo de Estudos Espinosanos, em especial à professora Marilena Chaui, cujo comentário da obra de Mill serviu para chamar minha atenção à questão do conflito no pensamento do filósofo. O grupo dos alunos da Pós-Graduação do Departamento de Filosofia me propiciou um espaço para a formação de amizades que facilitou minha adaptação na Universidade de São Paulo. Sou grato a todos os que participaram de nossos encontros, especialmente a Dioclécio Faustino, que leu e comentou trechos do livro.

Além de ser um dos maiores divulgadores da filosofia de Mill no Brasil, Mauro Cardoso Simões merece agradecimentos de minha parte por causa de sua generosidade e prontidão em ajudar. Pela amizade e pelo estímulo constante na troca de ideias, agradeço a Paulo Venturelli. Seus comentários e leitura minuciosa da versão final do texto foram indispensáveis para o aperfeiçoamento da minha escrita e dos argumentos que apresento.

A Nadia Urbinati agradeço a fonte instigante de pensamento que sua produção filosófica oferece àqueles que buscam compreender não só Mill como a democracia representativa em geral. Mais ainda, agradeço sua disposição para me ajudar a conseguir a bolsa de doutorado sanduíche para trabalharmos juntos na Columbia University ao longo do ano acadêmico de 2016 e 2017. Aos participantes do Political Theory Work-in-Progress Workshop da Columbia University sou grato pela oportunidade de apresentar e debater alguns argumentos do segundo capítulo do livro. Agradeço em especial a Ben Mueser, coordenador do grupo, que me convidou para apresentar o trabalho em março de 2017.

Versões expandidas de algumas ideias contidas no livro foram apresentadas em forma de artigo ou capítulo: “Conflict, Consensus, and Liberty in J. S. Mill’s Representative Democracy”, *British Journal for the History of Philosophy*, v. 26, n. 1, 2018; “Representation, Epistemic Democracy, and Political Parties in John Stuart Mill and José de Alencar”, *Brazilian Political Science Review*, v. 12, n. 1, 2018;

“Democracy and Truth: A Contingent Defense of Epistemic Democracy”, *Critical Review*, v. 29, n. 1, 2017; “Socialismo democrático e conflito em J. S. Mill”, *Sofia*, v. 6, n. 2, 2017; “Democracia representativa, conflito e justiça em J. S. Mill”, *Dois Pontos*, v. 13, n. 2, 2016; “O conceito de liberdade em Locke e Mill”, *Ipseitas*, v. 2, n. 1, 2016; “John Stuart Mill vs. John Rawls: uma comparação”, *Justiça e Direito*, São Paulo: Anpof, 2015; “The Influence of John Stuart Mill on Oscar Wilde’s Concept of Freedom”, *Palo Seco*, n. 7, 2015; “Indivíduo, poder e sociedade no pensamento político de J. S. Mill”, *Anais do V Seminário Nacional Sociologia & Política*, 2014; “O debate público como fonte constitutiva da individualidade milliana”, *Humanidades em Diálogo*, v. 5, 2013; “John Stuart Mill: a liberdade como desenvolvimento de si”, *Exagium*, v. 1, 2013.

Por fim, gostaria de agradecer a minha família, principalmente a meus pais, Rinaldo e Janete, a minhas irmãs, Renata e Giovana, e a meu filho, Bruno. Só pude realizar meu trabalho porque contei com o apoio e o amor que vocês sempre me deram, sendo por isso que lhes dedico este livro.

Esta pesquisa foi realizada sob os auspícios da Capes e da Fapesp (processo #2015/22251-0).

SUMÁRIO

PREFÁCIO / 15

INTRODUÇÃO / 17

1

O EIXO ÉTICO / 25

1.1 A GÊNESE DO EU / 25

1.2 A BIVALÊNCIA DO EU / 29

1.3 ETOLOGIA: EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE / 40

1.4 ARTE DA VIDA: O DESENVOLVIMENTO DO EU COMO ÉTICA DA CRIAÇÃO / 47

1.5 A LIBERDADE COMO DEMOCRATIZAÇÃO DO GÊNIO / 54

1.6 PODER E LIBERDADE / 62

1.7 CONCLUSÃO / 66

2

O EIXO POLÍTICO / 69

2.1 LIBERALISMO E LIBERDADE / 69

2.2 REPUBLICANISMO E LIBERDADE / 76

2.3 CONSTANT / 80

2.4 DEMOCRACIA REPRESENTATIVA / 83

2.4.1 A INVESTIGAÇÃO ACERCA DO BOM GOVERNO / 83

2.4.2 PARTICIPAÇÃO E REPRESENTAÇÃO: O ASPECTO DEMOCRÁTICO DA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA / 90

2.4.3 DEMOCRACIA, CONFLITO E O PAPEL DO REPRESENTANTE COMO *ADVOCATE* / 99

2.4.4 PODER, GOVERNO E A ESTABILIDADE DO REGIME POLÍTICO / 110

2.5 CONCLUSÃO / 112

O EIXO JURÍDICO / 119

3.1 OS DIREITOS MORAIS COMO FULCRO DO INDIVÍDUO
MILLIANO / 119

3.2 O PRINCÍPIO DO DANO / 130

3.2.1 O PRINCÍPIO DO DANO COMO CRITÉRIO DE LEGITIMIDADE
DA INTERVENÇÃO GOVERNAMENTAL / 130

3.2.2 O PRINCÍPIO DO DANO COMO PRINCÍPIO DE
RAZÃO PÚBLICA E A RELAÇÃO COM A DEMOCRACIA
REPRESENTATIVA / 138

3.3 A FELICIDADE E O DESENVOLVIMENTO DO EU: A RELAÇÃO
ENTRE UTILITARISMO E LIBERDADE / 145

3.4 CONCLUSÃO / 151

EPÍLOGO / 159

REFERÊNCIAS / 163

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*

PREFÁCIO

John Stuart Mill não é um filósofo muito estudado entre nós. O desinteresse, ao que parece, advém da identificação emblemática, e um tanto rasa, entre Mill e a assim chamada “tradição liberal” e, mais especialmente, entre Mill e o famigerado “individualismo moderno”, fortemente criticado e bombardeado por diversas artilharias – hegeliana, marxista, republicana, comunitarista – a ponto de já não mais sabermos, a não ser pela caricatura crítica de seus adversários, o que Mill ele próprio tem a dizer sobre o indivíduo.

O presente livro faz reviver o cadáver – o indivíduo ou antes o Eu, o *self*, segundo Mill –, animando-o em todas as suas facetas e de diversos ângulos. Preenche assim uma lacuna, tão mais urgente de ser preenchida quando se observa o crescente e renovado interesse pelo que Mill tem a dizer sobre a democracia representativa – a democracia dos modernos – da qual foi idealizador, ativista e um dos principais teóricos. Não é possível deixar Mill de lado na discussão em torno do conceito de democracia. Mas, se é assim, é preciso revisitar e mostrar os potenciais teóricos do conceito-chave com o qual ele costura o seu pensamento ético, político e jurídico – o *self*. É preciso deixar que a obra fale, retomando sua lógica interna, refazendo a trama dos conceitos, identificando suas fontes, seus interlocutores, explorando os seus impasses – dando, enfim, a palavra a Mill e salvando-o da caricatura, como faz Gustavo Dalaqua.

O livro aborda o Eu milliano a partir de três eixos – em suas dimensões ética, política e jurídica. Como o leitor se dará conta no decorrer da leitura, as dimensões estão mutuamente imbricadas e se esclarecem reciprocamente. Por exemplo, se notamos que o Eu, na sua dimensão ética, não tem conteúdo definido mas é pensado por Mill nos termos de um movimento de criação, diferenciação e desvio em relação às normas estabelecidas, podemos compreender que, em sua dimensão jurídica, como instância a ser protegida pela lei, o Eu – aquilo que de fato precisa ser juridicamente protegido – é algo que está por ser definido, não apenas pelo movimento de reflexão e autocompreensão a partir do qual

se faz e se diferencia em sua dimensão ética, mas também pelo debate público e pelo embate de opiniões e perspectivas em que se forma em sua dimensão política. Nos três eixos de análise, o que vemos surgir diante dos olhos é um Eu dinâmico e aberto, perpassado pelo outro e pela história; um Eu plástico, ativo e profundamente relacional.

O Eu não é uma mônada: esta é a conclusão a que se chega, o refrão que acompanha a análise de cada uma das suas dimensões, com o que se nota a preocupação em responder às críticas – comunitaristas e republicanas, sobretudo – ao caráter supostamente insular, passivo e privado do indivíduo moderno, mostrando que a caricatura não se aplica a Mill. É porque é plástico que o Eu é uma realidade a um só tempo ética, política e jurídica. E porque se faz no cruzamento dessas dimensões, é relacional e aberto. A contribuição importante de Mill para pensar a ética, a política e o direito está precisamente nessa concepção alargada e multifacetada do Eu.

Ao explorá-la, Gustavo Dalaqua estabelece conexões inesperadas – como a aproximação entre Mill e o Foucault dos anos 1980, ou entre Mill e certas concepções agonísticas da política, além de retirar conclusões importantes para o debate em torno das liberdades positivas e negativas, do republicanismo e do liberalismo, como também sobre a justiça. O Mill que desponta dessas análises é um Mill renovado e contemporâneo, cheio de boas contribuições para nossa pauta atual de discussões, dentre as quais, em especial, como já se observou, a discussão em torno da democracia, que desponta no horizonte de todo o percurso. O mais interessante é que a contemporaneidade de Mill se desenha sem que por isso se descuide do Mill histórico, o escritor do século XIX, influenciado pelo romantismo, por Bentham e pelos clássicos, perpassado pelas questões e pelos impasses típicos do seu tempo.

Maria Isabel Limongi
Universidade Federal do Paraná

INTRODUÇÃO

O século XIX, Peter Gay conta em *A experiência burguesa*, foi o século do “Eu [self]” (GAY, 1999, p. 11). De acordo com esse livro, um dos mais vastos estudos sobre o período, embora o tema seja de procedência milenar¹, foi no século XIX, contudo, que a problematização do Eu atingiu seu ponto culminante. Com efeito, a obsessão em cartografar o espaço interior da individualidade humana foi um denominador comum a vários campos do saber daquela época, 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 (1999, p. 19) oferece um bom panorama àqueles que desejam compreender “os homens e mulheres reais [do século XIX] nas condições que lhes eram próprias”.

O propósito do presente estudo é bem mais modesto. Nosso objetivo é perquirir a questão do Eu no pensamento de um dos principais filósofos do século XIX, John Stuart Mill². 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.

1 Segundo Gay (1999, p. 14), a emergência do Eu já seria visível na figura de Sócrates.

2 Tal qual Mill, empregaremos os termos “Eu (self)”, “indivíduo (*individual*)” e “individualidade (*individuality*)” indiscriminadamente. Para diferenciar Eu no sentido de *self* e eu como primeira pessoa do singular, optamos por grafar o primeiro termo com letra maiúscula. Seguindo autores como G. Ruggiero e C. Taylor, acreditamos que o termo *self* não é intraduzível e que vertê-lo para línguas latinas é uma tarefa possível. Ao tratar da *self-regarding sphere* que Mill associa com a liberdade, por exemplo, Ruggiero refere-se a “*la sfera intangibile dell'«io»*” (RUGGIERO, 1949, p. 153). C. Taylor, ao traduzir seu livro *Sources of the Self* para o francês, deu à obra o título *Les sources du moi*. 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 revela-se 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.

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 comentaristas, e, até onde sabemos, não há quem a desdiga³. 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 textos⁴. Por isso mesmo, doravante trataremos os termos “liberdade” e “desenvolvimento do Eu” ou “desenvolvimento de si” como sinônimos.

Thorbly (1973, p. 95) argumenta que, antes de Mill, o desenvolvimento do Eu costumava ser visto como um ideal estético, e não jurídico-político. Segundo o comentarista (1973, p. 95), 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. Thorbly (1973, p. 98) 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*⁵. De acordo com ele (1973, p. 98), esse ideal seria “o lado positivo

- 3 Devigne (2006), Donner (1991), Gray (1996), Habibi (2001), Smith (1992) e Thorbly (1973) oferecem boas análises sobre a relação entre liberdade e desenvolvimento de si na filosofia de Mill.
- 4 Até mesmo Berlin (2000, p. 200), 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. Outro autor que tenta apartar liberdade e desenvolvimento de si no pensamento de Mill é Bird (1999, p. 132). Como ele próprio admite, a maior parte dos comentaristas millianos, contudo, não partilha dessa interpretação (BIRD, 1999, p. 133).
- 5 Daí o alvitre de Thorbly (1973, p. 101), segundo o qual *self-development* seria a tradução de Mill para *Bildung*. Sobre as dificuldades de se traduzir *Bildung*, ver Koselleck (2002, p. 173-5). A associação entre desenvolvimento de si e *Bildung* é reforçada por Audard (2012, p. 51-2), Capaldi (2004, p. 252-7), Collini (1985, p. 38), Devigne (2006, p. 92-3), Habibi (2001, p. 31), Kahan (1992, p. 102), Merquior (1983, p. 91; 2014, p. 56), Smith (1992, p. 84), Valls (1999, p. 251) e Young (1996, p. 214). Se tomarmos *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* como o *Bildungsroman* por excelência, veremos que a sugestão dos comentaristas 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 cinco, em que 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”. Conforme aponta Suzuki (2012, p. 147), a *Bildung* goethiana comporta um aspecto estético: ao formar suas potencialidades de maneira plena, o indivíduo acaba por tornar sua vida em obra de arte. Esse é outro ponto que aproxima Mill de Goethe, pois, como veremos no item 1.4, o desenvolvimento de si em Mill também está relacionado com a estetização da existência.

da teoria de Mill”, a *pièce de résistance* de sua filosofia, que apresentaria algo inédito até então no liberalismo inglês. 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.

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 de outras que lhe são *externas*. Apropriando-nos do vocabulário de Mill, sustentaremos que essas dimensões correspondem respectivamente à “parte egoística” e à “parte social” do Eu (CW XVIII, p. 266)⁶.

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 com o relato de Mill, embora universalizável, o desenvolvimento do Eu não era praticado universalmente. Segundo o autor (CW XVIII, p. 266), o desenvolvimento do Eu emergiu a partir do cruzamento de duas doutrinas

6 Salvo três exceções, a paginação das obras de Mill será a dos *Collected Works of John Stuart Mill*. Seguindo a prática padrão dos comentadores de Mill, usaremos 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*, *Considerations on Representative Government* e *Utilitarianism*. Todas as traduções são de nossa autoria.

históricas, ambas europeias: o Cristianismo e o Helenismo. Não surpreende, portanto, que em certas sociedades a noção de “indivíduo” ou de “Eu” sequer existia. Noutras palavras, o Eu é uma invenção da sociedade europeia para Mill.

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. Tomando a relação com o *ethos* – traduzido pelo autor como “caráter” (MILL, 1988 [1843], p. 54) –, o que se entende por liberdade? Em que sentido a construção do caráter conduziria à liberdade? Mill (CW XVIII, p. 263-4) 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 desejos⁷. Como interpretar a afirmação? Para entender em que sentido o desenvolvimento do Eu e a construção do caráter poderiam fomentar práticas de liberdade, analisaremos de início 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 à 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 a democracia representativa, forma de governo que maximiza a participação de todos os cidadãos na política⁸.

A democracia representativa não é para Mill um sucedâneo inferior da democracia direta. Segundo o filósofo (CW XI, p. 314), a democracia representativa dos modernos seria “superior” à democracia dos antigos gregos porque permitiria a manutenção de “instituições livres em territórios amplos”. Esse ponto é digno de nota porque, não raramente, Mill é descrito como um adepto forçado da representação política. No Brasil, por exemplo, um dos poucos livros já publicados sobre a democracia representativa milliana argumenta que Mill teria defendido esse tipo de governo porque entendia ser “impossível a participação de todos [na política]” (GODINHO, 2012, p. 106). Nos periódicos nacionais, tampouco encontramos artigos que abordem adequadamente a

7 “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” (CW XVIII, p. 264).

8 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.

democracia milliana. Em “A demofobia na democracia moderna”, repetindo o erro de Godinho, Aguiar (2011) insiste que participação popular e representação política seriam termos antitéticos em Mill, motivo que lhe permite identificar o filósofo como um democrata recalcitrante e contraditório – no seu vocabulário, um “demóforo”. Na visão da politóloga (2011, p. 631), Mill introduziu o artifício da representação em sua democracia para substituir a participação política do povo pela administração dos representantes eleitos.

Com sua leitura parcial, Godinho (2012) e Aguiar (2011) põem a perder um dos principais aspectos da democracia milliana, qual seja, o participacionismo. Esse aspecto é destacado não só em vários escritos do filósofo como em uma miríade de comentadores que, desde os anos 1970, revisitam *Considerations on Representative Government* no intuito de expor o papel central que Mill aí confere à participação de todos os cidadãos na democracia representativa (ELSTER, 1997; GARFORTH, 1980, cap. 2; GUTMANN, 1980; PATEMAN, 1970, cap. 2; URBINATI, 2000). Na contramão dos liberais franceses do século XIX, Mill sustentava que o governo representativo não deveria ser defendido em oposição à democracia (URBINATI, 2002, cap. 1). Diferente de Constant (1985 [1819]) e Guizot (1851), Mill pensava que a oposição entre participação democrática e representação política não era insuperável⁹. Elaborar um governo democrático que seja representativo e participativo é não só possível como desejável. Nesse sentido, a oposição entre “democracia representativa” e “democracia direta” mais atrapalha do que ajuda, visto que postula como antitéticos dois termos que deveríamos problematizar como complementares: a participação direta dos cidadãos e a representação política (BOBBIO, 2015, p. 86-90; ROSANVALLON, 2006, p. 28; SAWARD, 2010, p. 160-2)¹⁰.

9 Para uma interpretação que busca defender a tese de que Constant era a favor da democracia, ver Holmes (1984). Seja como for, o próprio Holmes (1984, p. 25) reconhece que a maioria dos comentadores não considera Constant um democrata. Isso se explica porque, ao menos em seu texto mais célebre, Constant (1985 [1819]) não associa o governo representativo que defende com a democracia.

10 Knights (2009) mostra que na Inglaterra, em especial, a tese de que as instituições representativas funcionavam em oposição à participação direta dos cidadãos é desmentida pela história. “Meios informais de representação – quero dizer, formas de representação que não eram eleitorais, tais quais a imprensa, as petições, os clubes e as associações – desenvolveram-se como um conjunto de práticas afins que suplementavam [...] a representação formal” (KNIGHTS, 2009, p. 38). Essas “associações, clubes, sociedades e sindicatos eram associações representativas participativas” que fizeram parte da história da representação política inglesa desde o século XVII (KNIGHTS, 2009, p. 38). Mill sublinha de passagem (e aprova) essa característica única das instituições representativas inglesas em CW XX, p. 290-4.

Para Mill, o fórum público das opiniões posto em marcha pelas tecnologias de comunicação modernas poderia, se administrado democraticamente, lançar as bases para a construção de um espaço moderno semelhante à *ágora* dos antigos gregos, onde todo e qualquer cidadão poderia participar da política (MILL, 2008 [1861], p. 378; CW XVIII, p. 165). Na filosofia de Mill, a participação e o poder políticos não se restringem ao lado de dentro das instituições governamentais. Muito pelo contrário, o poder e a participação política para Mill exigem a comunicação constante entre representantes e representados. A relação dialógica entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições governamentais é constitutiva do poder político em uma democracia representativa. Seria grosseiro, portanto, afirmar que a democracia representativa milliana substitui a participação popular pela ação política dos representantes no interior da assembleia.

A aproximação que Aguiar (2011, p. 610) faz entre Mill, Constant e Schumpeter merece reparo. Em Schumpeter (2003) e em parte considerável da obra de Constant, de fato o governo representativo é defendido no afã de conter a participação popular na política. Tal não é o caso em Mill. De acordo com o filósofo, o governo representativo há de ser efetivamente democrático e contar com a participação ativa do povo. Em primeiro lugar, a participação do *demos* é necessária às democracias representativas porque permite que decisões políticas mais acuradas sejam tomadas. Quanto mais pessoas participam do debate político, tanto mais acertadas serão as decisões que dele resultam (CW XVIII, cap. 2). A democracia representativa milliana pode, nesse sentido, ser interpretada como um procedimento que objetiva melhorar a qualidade epistêmica das decisões políticas (LANDEMORE, 2012).

Em segundo lugar, a participação política democrática justifica-se como algo desejável porque promove o desenvolvimento do Eu. Conforme aponta um comentador de Mill, ao confrontar o indivíduo com uma pluralidade que o ultrapassa, a deliberação democrática “quebra as barreiras entre um indivíduo e suas concidadãs, pois [...] requer que ele assuma a perspectiva de outrem” (YOUNG, 1996, p. 245). Para Mill, na medida em que se deixa transformar pelo outro, o indivíduo que se engaja no debate democrático alarga suas faculdades morais e intelectuais e se desenvolve. A participação política democrática põe em relevo, assim, o caráter aberto do Eu milliano. Em suma, seria impreciso afirmar que a democracia representativa milliana é infensa à participação política do povo. Um governo representativo que confinasse a participação política apenas ao Estado e aos seus representantes seria, no vocabulário milliano,

despótico, pois destituiria os indivíduos dos mecanismos necessários para o desenvolvimento da individualidade (GUTMANN, 1980, p. 62; CW XVIII, p. 270).

Uma vez que compreendemos que seu desenvolvimento reclama participação política, percebemos que a liberdade milliana supera e põe em questão a dicotomia entre liberdade positiva e liberdade negativa ou, se se quiser, entre republicanismo e liberalismo (GIORGINI, 2013). Como leremos no capítulo dois, a liberdade para Mill exige não só a ausência de interferência arbitrária como também o poder de participar no debate público e de interagir com outrem. Nesse sentido, ela compõe-se de um polo negativo e positivo. Mill é um caso exemplar de um filósofo liberal cuja concepção de liberdade possui matizes republicanos (URBINATI, 2002, p. 45, 205). Sendo assim, seu pensamento evidencia a existência de uma corrente alternativa dentro da tradição liberal inglesa: o liberalismo republicano (DAGGER, 1997)¹¹.

No capítulo final, observaremos que, do ponto de vista jurídico, o Eu milliano é caracterizado como um conglomerado de “direitos morais” (MILL, 2008 [1863], p. 190). Tais direitos denotam ingredientes básicos da vida humana, motivo por que constituem o “fundamento da nossa existência” (MILL, 2008 [1863], p. 190). 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 Eu milliano não é aberto. Entretanto, veremos que nesse eixo o Eu milliano tampouco é insular, uma vez que os direitos morais que compõem a base de sua existência são eles próprios construídos histórica e socialmente. Os direitos morais que constituem o fundamento da vida humana têm seu conteúdo preciso definido pela deliberação democrática, 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 aquele do dano. Esse princípio prega que o Estado e a sociedade podem cercear a conduta individual apenas quando ela ocasiona dano a terceiros; a “conduta que concerne ao próprio [*self-regarding conduct*]” não pode, portanto, ser restringida em hipótese alguma (CW XVIII, p. 296). A partir desse 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).

11 Outras interpretações que afirmam a existência de uma compatibilidade entre republicanismo e liberalismo encontram-se em Kalyvas e Katznelson (2008), Lovett (2015) e Pettit (2012, p. 10-1).

No fim do trabalho, notaremos que Mill formula os conceitos de “dano” e de “direito moral” para garantir uma zona de liberdade ao indivíduo que o proteja contra a interferência arbitrária do governo. Conquanto imprescindível para o seu desenvolvimento, essa zona não nega o caráter aberto do Eu milliano. Mill em nenhum momento fixa de uma vez por todas os conceitos de “dano” e de “direito moral”. Essa 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 discursivos que ocorrem histórica e socialmente. Aquilo que nos parece mais íntimo – nossa individualidade – não é senão o reverso do que se passa fora 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 despertar¹². Não há fundamento para crer, como pensam Sir W. Hamilton e o Sr. Mansel, que 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

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

dá à luz o Eu. O Eu só se forma, pois, com a história (compreendida aqui como a 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 não podem ser reduzidos a nenhum dos elementos que a constituem” (CW IX, p. 212). 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 acontecer). 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, embora as sensações sejam, de fato, o solo a partir do qual o Eu se cria, não é porque este solo é instável e está em mutação que o Eu também há de mudar sem cessar. 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

o 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 duracional, no sentido em “que postula a realidade do Tempo” (CW IX, 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 (CW IX, p. 212), a memória é o fundamento do Eu. 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 destituída de significado. 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 (CW IX, p. 202).

O filósofo prossegue com a argumentação e conclui que, em estrita concordância com as “regras legítimas da investigação experimental”, existem outras pessoas (CW IX, p. 203). A existência de outrem é, ademais, necessária para a cognição humana. Conforme aponta Gianotti (1964, p. 91) no livro que dedicou à filosofia de Mill, 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 formulada por Mill que indexa a certeza à liberdade de expressão. 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, passível de revisão¹³.

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, criação humana, fruto do debate público ordenado¹⁴. 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. 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” (CW XVIII, p. 230). Mundo e Terra não são sinônimos, de sorte que vários são os mundos que coexistem em nosso planeta. O pluralismo de mundos dá origem a uma pluralidade de indivíduos e crenças. O modo como pensamos, agimos e vivemos é sem dúvida influenciado pelo quinhão de terra que ocupamos e dividimos com outrem. Onde houver pessoas compartilhando uma terra, haverá também um *ethos* coletivo que influenciará aqueles que ali habitam¹⁵. Às diferentes comunidades corresponderão, assim, 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 (MILL, 1988 [1843], p. 93).

13 De acordo com Girard (2014, p. 133-8), o falibilismo de Mill acena para uma concepção epistêmica da democracia que é compatível com a igualdade dos cidadãos. Ao assumir que todos podemos estar errados, o falibilismo justifica a necessidade da regra da maioria e da deliberação democrática.

14 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” (CW XVIII, p. 259). Para mais detalhes acerca da “moralidade da discussão pública” proposta por Mill, vide o último parágrafo do capítulo dois de *On Liberty* (CW XVIII, p. 259).

15 Para Mill (1988 [1843], p. 54), a melhor tradução de *ethos* é “caráter”. Segundo ele, a palavra possui dupla acepção, uma coletiva e outra individual. No plano coletivo, significa as crenças e ideais norteadoras de uma comunidade; no individual, uma atitude, uma postura de vida (oposta à obediência passiva) por meio da qual homens e mulheres mantêm uma relação ativa com os preceitos de sua comunidade e “criam o seu Eu [*fashion themselves*]” (CW XVIII, p. 220).

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 necessário à liberdade porque oferece um espaço onde os seres humanos podem interagir com outrem. Como leremos alhures, a liberdade em Mill é positiva porque requer não só a ausência como a *presença* de alguma coisa: o *theatrum mundi*, o mundo, espaço no qual as pessoas podem interagir e conseqüentemente desenvolver não só convicções políticas como também o 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*. Nessa 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 não se origina na história. Além de garantir a postulação da identidade do Eu, a memória permite ao indivíduo se distanciar do presente e compará-lo com o passado. Por último, vimos que o Eu não é solipsista e que a intersubjetividade e o mundo *Ihe* são indispensáveis.

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 (CW XVIII, p. 273).

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 o Eu se conhece e se desenvolve. A “variedade de situações” é condição *sine qua non* para o “desenvolvimento humano” (CW XVIII, p. 274).

As faculdades intelectuais e morais que consolidam o indivíduo “exercem-se apenas quando há escolha” (CW XVIII, p. 262). Para haver escolha, é preciso diversidade de estilos de vida, uma pluralidade de *experiments of living* (CW XVIII, p. 261)¹⁶. 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 relacional¹⁷. 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 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 (CW XVIII, p. 264-5).

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 desdobra 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

16 Para uma análise sobre a importância dos *experiments of living* na filosofia de Mill, ver Anderson (1991).

17 Sobre o caráter relacional do Eu milliano, vide os capítulos dedicados a Mill em *The Idea of the Self* (SEIGEL, 2005, p. 427-68) e em *The Ethics of Identity* (APPIAH, 2005, p. 1-35).

e antagonismo (CW XVIII, p. 272). O “antagonismo de influências [...] é a única segurança real do progresso” (CW XIX, p. 397). O desenvolvimento coletivo e individual decorre do embate entre duas forças diferentes. No plano individual, as duas forças remetem às duas partes distintas do Eu: a “parte egoística” e a “parte social” (CW XIX, p. 267). 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 incapacidade de compartilhar objetos com os demais. Designa, em vez disso, 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 se torna capaz de se distanciar criticamente da tradição e descobrir se os costumes de sua sociedade são aprazíveis à sua “vida interior” (CW XIX, p. 270). 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 influxos da comunidade, que mais tarde serão suspensos pela parte egoística, que então avaliará se os códigos de conduta existentes lhe convêm. Segundo Mill (CW XIX, p. 225), a atividade da parte egoística engloba “o domínio interno da consciência”, cujo exercício é indispensável para a liberdade. 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” (CW XIX, p. 225). Mais que uma faculdade epistemológica, a consciência é um tribunal com poderes morais; ela detém “o posto de juiz” que examina nossas ações (CW XIX, p. 225). Em sentido estrito, o exame da consciência não se classifica de autoexame porque é 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”, afirmava 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. Dentro do Eu há um outro que o censurará, o atormentará com repulsa diante da malvadeza cometida. Essa oposição interna é, para Mill (CW XVIII, p. 244-5), uma tarefa que requer dedicação constante. Todo dia, nossas convicções mais íntimas devem ser confrontadas com os fatos do nosso entorno, e inversamente os fatos devem ser avaliados por nossas convicções. Com esse exame diário, o Eu: (i) aperfeiçoa-se; e (ii) torna-se uma pessoa mais bondosa e justa (CW XXVII, p. 165; LOIZIDES, 2013, p. 78).

Diferente da memória, capacidade natural que nasce com o sujeito, a consciência e a parte egoística não são dados puramente naturais¹⁸. 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, isso pode não acontecer. Em *Utilitarianism*, Mill (2008 [1863], p. 161) deixa claro que “a Consciência [só] emerge em naturezas morais propriamente cultivadas”. O fato de nem todos cultivarem 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 (CW II, p. 143) observava que tal desejo inexistia; o hábito de ocupar-se consigo mesmo lhes era ausente¹⁹. A bifurcação do Eu é fruto de um cultivo que não aprendemos sozinhos. 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

18 Embora Mill jamais defina precisamente “memória”, “consciência” e “parte egoística”, a partir de nossas leituras algumas definições tornam-se possíveis. A “memória” seria uma capacidade natural inerente ao sujeito que, apesar de não ser moral em si mesma, 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 sinônimos.

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

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 interpretada *cum grano salis*. 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 mundo. Desnecessário explicar, essa 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 de Mill. O modo como o filósofo vislumbra a natureza é aberto, isto é, 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, p. 379-80).

A citação acima provém da obra póstuma “Nature”, o primeiro dos *Three Essays on Religion* (CW X, p. 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 (CW X, 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” (CW X, 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 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 (CW X, p. 377). A segunda conclusão é a de que uma conduta só se qualifica como 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 (CW X, p. 375). A “ação humana não se consegue conformar à Natureza [...], o objeto e o propósito próprios da ação são alterar e aperfeiçoar a Natureza” (CW X, 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 (CW X, 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 [quer dizer, 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 criam uma *segunda natureza, mais forte que a primeira*. Mais que enfraquecer a natureza original, essa segunda natureza como que se mescla nela. [...] Essa natureza artificialmente criada – ou pelo menos artificialmente aperfeiçoada – dos melhores e mais nobres seres humanos é a única natureza que é recomendável seguir (CW X, p. 396-7, grifo nosso).

A conclusão do texto assume um tom imperativo, que exorta 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 primeira²⁰. Como podemos ver, a natureza humana, para ser realizada, demanda treinamento; “dificilmente encontraremos algo louvável no homem bárbaro além de suas capacidades – um mundo inteiro de possibilidades, todas dependentes de disciplina artificial para se realizar” (CW X, 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 nessas duas civilizações que, passados dois mil anos, ainda não nos parece seguro declarar como superadas²¹. Sem dúvida alguma, um dos maiores objetivos de Mill é resgatar essas antigas práticas da cultura de si, de cuja reabilitação a liberdade depende (DEVIGNE, 2006). 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 (CW XVIII, p. 266).

Segundo o filósofo (CW I, p. 288), a superioridade dos gênios antigos ante os modernos se deve, *inter alia*, ao exame de si, que “caíra em desuso” na modernidade. 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 incultiu. “Não medirei esforços para me separar da multidão e me distinguir por meio de algum dote nobre” (SÊNECA, 2006b, 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.

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

21 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 decerto abarcaria o ensino do cálculo e das ciências exatas, todavia é preciso atentar que a consciência não se confunde com o intelecto (CW VI, p. 183). O trabalho da consciência não se efetiva por “regras mecânicas”, pois pensar não equivale a calcular (CW I, p. 284). Poderíamos, sem dificuldade, imaginar uma sociedade altamente técnica na qual 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. Dando força à ideia do “despotismo oriental” típica dos séculos XVIII e XIX, Mill (CW XVIII, p. 273) afirmava que a China oferecia um exemplo claro de organização social hostil à consciência, de sorte que, de acordo com a definição normativa de indivíduo apresentada pelo filósofo, não havia indivíduos chineses naquela época²². 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 consequente desaparecimento da individualidade foram a grande insígnia do totalitarismo, de tal modo que, quando os nazistas foram presos e postos no banco dos réus, sequer havia ali um indivíduo para ser julgado (ARENDDT, 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). Lembremo-nos do *daemon* socrático. Que espantosa força era aquela “voz que [...] sempre me dissuadiu de fazer algo que eu estava prestes a fazer” (PLATÃO apud CW XI, p. 192-3). Ela determinou a vida e decretou a morte de Sócrates, dando-lhe como que uma missão a cumprir por toda a existência:

22 Para uma análise da leitura que Mill faz da China e do conluio entre sua filosofia e o imperialismo britânico, ver Bell (2016, cap. 9) e Pitts (2005, cap. 5).

Ó atenienses, eu vos amo, mas obedecerei primeiro ao deus do que a vós, e, enquanto respirar e não for incapaz, não cessarei de filosofar e de exortá-los à filosofia; e a quem 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 teu Eu, com o Intelecto, com a Verdade e com o bem-estar da tua 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 d’alma (CW XI, p. 191)²³.

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. Esse propósito socrático da filosofia, Mill tenta recuperá-lo. Enquanto Sócrates convidava os homens ao cultivo de si apenas *viva voce*, Mill promovia o desenvolvimento humano não só por meio de seus debates públicos como também por meio da pena²⁴. 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 de relevância política. Desenvolvendo-se, o indivíduo adquire, dentre outras virtudes, o controle e o governo de si. O desenvolvimento do Eu é de importância política, quando mais não seja porque

23 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 pelos quais o autor mantinha especial apreço. Sobre a recepção da filosofia platônica no pensamento de Mill, consulte-se Irwin (1998).

24 Em *John Stuart Mill: A British Socrates*, coletânea de artigos organizada por Demetriou e Loizides (2013), diferentes pesquisadores exploram as afinidades entre Mill e Sócrates. Sobre a relação entre Sócrates e Mill, ver também Jenkyns (1980, p. 230ss), Turner (1981, cap. 6) e Villa (2001).

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 esse argumento. Começemos pela mais óbvia. Prova de que a consciência desempenha papel político se apresenta no instante do voto (CW XIX, p. 109). Na democracia representativa, a “consciência política” aumenta a probabilidade de o cidadão votar corretamente (CW XIX, 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 exime de votar com retidão²⁵. 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 da consciência, que, à semelhança do *daemon* socrático, gritava “não” dentro de sua cabeça, indiferente ao mandato de prisão que a recusa provocaria. No breve período de encarceramento (no dia seguinte à prisão, exasperada, a tia de Thoreau decidiu pagar a 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 botânica²⁶. Para Mill, o indivíduo é como “uma árvore,

25 Seja como for, visto que sabia que muitos de seus contemporâneos não praticavam o exame de consciência, Mill posicionava-se contra o voto secreto (MILL, 2008 [1861], cap. 10). Além de estimular a discussão entre os cidadãos, o voto público fortaleceria a *accountability* do eleitor: uma vez que passassem a votar em público, os indivíduos ver-se-iam constrangidos a prestar contas de suas escolhas políticas aos demais cidadãos (URBINATI, 2002, p. 110-18). Ademais, eles também teriam sua imaginação política potencializada, pois a votação que se dá em aberto e que requer uma justificativa pública tende a oferecer uma experiência mais enriquecedora do que a votação que se dá secreta e isoladamente (PHILLIPS, 1991, p. 161).

26 A comparação da natureza humana com a botânica também ocorre em Wilde (1990, p. 48). Semelhante analogia seria reflexo daquilo que Taylor (1989, cap. 21) nomeia de virada expres-

que precisa crescer e se desenvolver para todos os lados, em consonância com a tendência das forças internas que a animam” (CW XVIII, p. 263). Já na visão de Thoreau (1993 [1849], p. 12), o indivíduo é como “uma planta que, se não pode viver em conformidade com sua natureza, perece”.

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 egodistonía – 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” (1993 [1849], p. 3, 2). Segundo ele (1993 [1849], p. 18), um Estado só seria “livre e esclarecido” se tratasse os cidadãos como indivíduos, isto é, como seres com “um poder independente” que os permitisse se subtrair do meio circundante. Ser livre para Thoreau (1993 [1849], p. 12) significa “respirar à sua própria maneira [*breathe after my own fashion*]”. Também aqui a liberdade liga-se ao desenvolvimento do Eu, trabalho que, como a palavra *fashion* evidencia, 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 (CW XXI, p. 225) designa o conjunto de procedimentos que “aproxima um homem à perfeição de sua natureza”. Compreende-se, pois, que o termo possui acepção moral. Educar uma criança 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

sivista (*expressivist turn*). Contra visões mecanicistas da natureza humana, a partir do século XVIII vários escritores passaram a valorizar a espontaneidade do Eu e a defender a expressão dos desejos como algo essencial para a vida humana.

educação também nos prepara para a política (CW XXI, p. 247). Para Mill, o fito principal da educação é menos o de transmitir conteúdos específicos e mais o de preparar o aluno para o exercício da cidadania democrática. “Mill propõe que uma tarefa primordial da educação consiste em preparar as pessoas para o papel do cidadão em uma democracia, concebido como a habilidade de tomar decisões ponderadas e informadas sobre assuntos de política pública” (KITCHER, 2009, p. 303).

1.3 ETOLOGIA: EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE

A System of Logic 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 se designa 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 *ethos* dos indivíduos e dos diversos povos a que eles pertencem (MILL, 1988 [1843], p. 103). Trata-se, sobretudo, de formular uma ciência da natureza humana, ou melhor, uma “Ciência da Formação do Caráter” (MILL, 1988 [1843], p. 46). Trata-se, enfim, de valer-se do conhecimento histórico de modo a beneficiar “a raça humana” e maximizar sua liberdade (MILL, 1988 [1843], 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 esses temas dentro de um tratado de lógica é evidência suficiente disso. 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, a ideia caiu em desuso: uma metanarrativa capaz de abarcar todas as pessoas, em todos os lugares e de todos os tempos parece, aos olhos hodiernos, arbitrária. Desconfiamos das visões de mundo que se julgam capazes de tudo explicar, e é essa 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 ideia de que “pelo presente podemos conhecer o futuro” se afigura para nós mais apropriada à profecia do que à filosofia (CW XXII, p. 314). Sendo assim, é evidente que poderíamos rechaçar essa ideia; não é, todavia, o que eu gostaria de fazer²⁷. 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 suma 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. Esse tipo de raciocínio, segundo o autor, é pernicioso porque induz à apatia e à mediocridade, no sentido de 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, 1988 [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” (MILL, 1988 [1843], 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*; na esteira de Aristóteles, Mill estabelece ser falta de instrução exigir igual exatidão de todos os campos do conhecimento. “Existem ciências que não são exatas” (MILL, 1988 [1843], 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

27 Para uma leitura diferente, vide o epílogo de Gray (1996). Marwah (2015, p. 97) tenta atenuar as críticas dirigidas ao conceito de progresso milliano afirmando que Mill o compreendia “como um processo plural e culturalmente diversificado”.

tão somente “proposições gerais, que serão verdadeiras no geral” (MILL, 1988 [1843], p. 32). Esse 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 comentarista, “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” (SMITH, 1992, p. 46, 48). É da natureza do Eu estar sempre aberto para o mundo e desta abertura segue-se margem para a inconstância: “as circunstâncias do meio diferem de indivíduo para indivíduo, de nação para nação, e de geração para geração; e nenhuma destas diferenças deixa de influir na formação de um tipo distinto de caráter” (SMITH, 1992, 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 (SMITH, 1992, p. 49). Nota-se, desde já, que a unidade do povo não é problemática. Os exemplos a que se alude são de 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, a existência de um *ethos* 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”²⁸. Se não é mais possível conceber uma unidade cultural para as grandes nações atuais, certamente ainda é possível esboçar um *ethos* 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, isso não significa que Mill fosse adepto do multiculturalismo, ou melhor, que atribuisse igual valor

28 Tal hipótese já se vislumbra na definição da Etologia, de acordo com a qual seu objeto de estudo será “a formação do caráter nacional ou coletivo” (MILL, 1988 [1843], p. 54). Sobre o conceito de nação em Mill, cf. Connolly (1999).

a todas as culturas. Mill postula uma hierarquia entre os diversos povos, e sua abordagem é notadamente eurocêntrica²⁹. A Etologia respeita a diversidade dos povos, porém tende em certa medida a superá-la. A “humanidade não tem um caráter universal, mas existem leis universais da Formação do Caráter” (MILL, 1988 [1843], p. 50). Ou seja, as leis funcionam para todos. Entretanto, 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 de maneira tão patente, junto com os benefícios imensos que podem, quando o esforço é honesto e a conduta é correta, nela se produzir. Nossa própria literatura, assim como a das demais nações modernas, deve ser estudada junto com a história, ou melhor, como parte da história (CW XVIII, p. 145).

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, 1988 [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. Eles devassam a alma humana até seus recantos mais íntimos e refletem a experiência acumulada do povo. Mais uma vez, não por acaso, Mill invoca a civilização greco-romana, na qual as tragédias cumpriam um papel pedagógico (CW XXI, p. 236-8). Suas histórias transmitiam para o público

29 Sobre a questão do eurocentrismo na filosofia de Mill, consulte-se Varouxakis (2005).

regras de conduta, com vistas à formação de um caráter ideal³⁰. 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 do 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” (NUSSBAUM, 2003, 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, 1988 [1843], p. 54). Ela 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, haveria uma espécie de “mão invisível” capaz de sincronizar o bem individual com o bem geral (PITKIN, 1967, p. 204). Todavia, seria equivocado assimilar inteiramente a posição de Mill à dos liberais que o precederam. Como a própria Pitkin (1967) sugere, a sincronização entre bem individual e bem público é mais complexa em Mill do que em outros filósofos liberais³¹. A conciliação entre ambos os bens reclamaria, por exemplo, um sistema específico de governo (a democracia representativa) e um tipo de educação pública que fomentasse no conjunto dos cidadãos um compromisso inegociável para com os valores da liberdade e da igualdade individuais (THOMPSON, 1976, p. 25-6). Quando o desenvolvimento de si é promovido como valor último da educação e das instituições políticas, a

30 Segundo Mill, a literatura também contribui para a formação do caráter na medida em que incita os indivíduos a adquirirem uma “simpatia imaginativa” alargada que facilita a compreensão entre cidadãos provenientes de diferentes posições sociais (ALEXANDER, 1965, p. 83). De acordo com a interpretação de Alexander, o cultivo de semelhante simpatia seria, na visão de Mill, imprescindível para o fortalecimento de uma cultura democrática. Conforme aponta Nussbaum (2013, p. 75), Mill “acredita que as instituições sociais do tipo que ele favorece (que envolvem maior igualdade social para as mulheres e os pobres) não se sustentam sem um cultivo extenso da simpatia”.

31 Mill emprega as expressões “bem geral”, “bem público”, “interesse geral” e “interesse público” indiscriminadamente (MILLER, 1999, p. 117).

busca do bem individual de cada um tende a fortalecer o bem dos demais (CW XVIII, p. 267ss).

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:

Na visão [...] que em nosso próprio tempo 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, 1988 [1843], p. 26-7)³².

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 determinante. A liberdade consiste nesse jogo de cintura que o

32 A visão à qual Mill alude na citação refere-se ao determinismo social de Robert Owen, reformista vitoriano que negava ao homem a liberdade de formar seu próprio caráter. Segundo Owen (1972 [1816], p. 90-1), “o caráter do homem é, sem nenhuma exceção, sempre formado para ele. [...] Ele [...] é criado por seus predecessores [...] que lhe dão [...] suas ideias e hábitos, poderes que governam e dirigem sua conduta. O homem, portanto, nunca conseguiu, tampouco é possível que algum dia consiga, formar seu próprio caráter”. Nessa perspectiva, o desenvolvimento do caráter se daria por meio de um processo heterônomo que refutaria a liberdade: “o homem *não* é um agente livre e *não* cria suas próprias qualidades, vontade ou conduta” (OWEN, 1973 [1849], p. 29).

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” (MILL, 1988 [1843], p. 27).

Nesse sentido, Mill pode ser considerado um compatibilista clássico. Ao mesmo tempo em que admite a existência do determinismo – a vida humana é, de fato, determinada por uma série de relações causais –, Mill acredita que a liberdade individual é possível (FISCHER et al., 2007, p. 8; MILLGRAM, 2012). A Etologia é, com efeito, partícipe do compatibilismo do filósofo. Visando conciliar a liberdade de ação com o determinismo, a Etologia extrairá da história as cadeias causais que regem nossa vida, formulando “um sistema de preceitos” com “a fundação correspondente de uma Arte” (MILL, 1988 [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” (MILL, 1988 [1843], p. 118). O objetivo da Etologia Política será o de comparar os variados *ethos* 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 (MILL, 1988 [1843], p. 118).

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 (CW XIII, p. 617) confessou: “Não sei quando estarei maduro o suficiente para começar a ‘Etologia’”. Porque envolve amplo conhecimento histórico e experiência de vida, a formulação da Etologia demandava 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, quiçá mais apropriada 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. Nesse sentido, a concepção aberta que Mill tem da história e da natureza humana seria uma explicação plausível para o aparente “fiasco” da Etologia (GUILLIN, 2009, p. 264)³³.

33 Para uma reconstrução das diferentes interpretações aventadas para explicar o “fiasco etológico” de Mill, vide Guillin (2009, cap. 6).

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. O falibilismo, ressaltemos, vale para a liberdade no geral³⁴. 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” (CW XVIII, p. 261).

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 (CW XVIII, p. 262). A Etologia não procura criar um caráter pronto ao qual aquiesçamos. O que ela tenta é, sobretudo, instar 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 (1988 [1843], p. 135) 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 preestabelecida, enquanto 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.

O caso do juiz, segundo Mill, corresponde à ciência exata. O magistrado não é “solicitado a determinar intrinsecamente o rumo desejável” da vida do acusado (MILL, 1988 [1843], p. 135). 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 (MILL, 1988 [1843], p. 135). O trabalho jurídico

34 Para uma leitura que associa a liberdade e o falibilismo millianos, ver Mousourakis (2013).

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 compreende³⁵. 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, isso 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. A família, o meio social e a situação histórica escapam à 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 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, essa 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 arditosamente, ser a norma que liberta. Esse trato arditoso, ou ainda artístico, com a norma é o que o autor designa de “cumprimento inteligente do costume ou até mesmo [...] desviante” (CW XVIII, p. 263)³⁶. Mill o descreve negativamente como o reverso

35 Mill (1988 [1843], p. 134) não diferencia os termos “ética” e “moralidade”.

36 Em virtude da aproximação entre liberdade e estética, alguns comentadores identificam em Mill a gênese do chamado “liberalismo estético” (RUSSELL, 2013). Outras análises sobre o caráter estético da liberdade milliana podem ser encontradas em Devigne (2006), Heydt (2006) e Johnston (2011).

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 “em um dos moldes pré-formados pela sociedade de modo a poupar os seus membros do trabalho de formar um caráter próprio” (CW XVIII, p. 267-8). 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 por usá-la como muleta para o livre desenvolvimento da individualidade. Segundo Mill, a liberdade se faz no desvio: inevitavelmente, no relacionamento ativo com a norma, todos os indivíduos se 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 estofa da individualidade, que é sempre *sui generis*.

Há diferença entre desviar e desrespeitar o costume. 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” (GAIRDNER, 2008, 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” (GAIRDNER, 2008, p. 17, 24). Gairdner, assim, se aproxima da crítica de Gertrude Himmelfarb, que também ataca a filosofia de Mill por considerá-la perigosa para a moral comunitária (HIMMELFARB, 1974, cap. 3).

Ao contrário do que afirma a crítica comunitarista, a associação feita por Mill entre liberdade e construção de caráter jamais teve por fito solapar a moral convencional³⁷. 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:

conformar-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 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 (CW XVIII, p. 262).

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 de maneira irrefletida, 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

37 Urbinati (2002, cap. 4) apresenta uma leitura favorável à apresentada aqui. Rebatendo vários comentadores comunitaristas que criticam Mill, Urbinati (2002, p. 146) argumenta que “a individualidade de Mill é justamente o oposto [...] do individualismo atomístico” porque sua formação implica o desenvolvimento da “simpatia”. Grosso modo, a simpatia seria a capacidade de ser e sentir com outrem, que faria a transição e ligação entre indivíduo e sociedade (sobre a importância da simpatia em Mill para a sincronização do bem individual com o bem público, cf. MILLER, 1999, cap. 1). Hobhouse (1994 [1911]) foi provavelmente o primeiro na história da filosofia a destacar a forte ligação entre indivíduo e sociedade presente no liberalismo milliano. Segundo ele (1994 [1911], p. 67), no pensamento de Mill existe “uma concepção orgânica na relação entre indivíduo e sociedade”. 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).

[*nomos*] de conduta (BAUM, 2007; DILHAC, 2012; DONNER, 2008; GRAY, 2002; SIMÕES, 2008; VILLA, 2001, p. 98)³⁸.

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 Andrade (1928, p. 1), seu idealizador, a antropofagia seria uma união filosófica caracterizada por “uma consciência participante”, que deliberadamente não se conformaria à norma estrangeira. Orquestrando uma manobra artilheira, a antropofagia engole o padrão que buscava banalizá-la e reduzi-la à 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, é, segundo Andrade (1928), 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 da antiga prática do “culto de si mesmo”, e isso não significa que esteja contra a sociedade (BAUDELAIRE, 1996, p. 48). Longe de ser átomo isolado, o dândi é um indivíduo sintonizado com a sociedade, o qual “compreende o mundo e as razões [...] dos seus costumes” (BAUDELAIRE, 1996, p. 15). Ele não prega o extermínio radical da sociedade tampouco se desenvolve em detrimento dos outros. O dândi respeita a sociedade, mas de modo desviante, marcado pela “necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências” (BAUDELAIRE, 1996, p. 48). O dândi é aquele sujeito que se esmera para fazer da vida uma autêntica obra de arte. E é precisamente isso o que Mill quer: transformar a vida em arte³⁹. O cultivo de si que o autor apregoa 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

38 Visto que 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 para sempre; “a autonomia [em Mill] é *um modo de vida*, não um estado [estático]” (URBINATI, 2002, p. 173). Para vivenciarmos a autonomia, o exame crítico da norma social que dirige nossa conduta precisa ser praticado incessantemente.

39 A respeito da influência de Mill na propagação do dandismo na Inglaterra, ver Gagnier (1997, p. 25).

ética “recomenda um dever ser” (MILL, 1988 [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 (MILL, 1988 [1843], p. 142-3).

A conclusão em que desembarcamos, segundo a qual a felicidade provém do trabalho ético do caráter, será retomada em *On Liberty*, obra na qual 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” (CW XVIII, p. 261). 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 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, 1988 [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” (MILL, 1988 [1843], p. 140). Essa visão estética da ética também será endossada por Foucault. Com efeito, para quem tem um conhecimento mínimo dos textos tardios desse filósofo, a semelhança com Mill já deve ter saltado aos olhos⁴⁰. No próprio título de uma palestra que proferiu 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 morrer Foucault esboçou uma visão moral similar à de Mill:

40 Para outras análises que aproximam Mill e Foucault, vide Baum (2000), Goodlad (2003, p. 27-31), Johnston (2011) e Nussbaum (2010).

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, controlar-se, pôe-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. Refere-se antes a 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 da 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 a resistência. Todavia, não há nela 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). Tal ideia, reiteremos, é típica do pensamento dos séculos XVIII e XIX, não do XX⁴¹.

A liberdade que o último Foucault investigará 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 (CW XVIII, p. 266). Além da ética, a liberdade foucaultiana também evoca Mill. Aliás, ambos os filósofos não parecem diferenciar muito os dois termos. Para eles, o trabalho ético do caráter é a liberdade:

41 Sobre centralidade da ideia de “progresso” para o pensamento político do século XIX, consulte-se Collins (1957, p. 4), Gauchet (2007, cap. 8) e Stedman Jones e Claeys (2011, p. 2).

O *ethos* 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 *ethos*; ela é imediatamente problematizada como *ethos* (FOUCAULT, 2012, p. 264).

Em vários pontos, os propósitos de ambos os autores convergem. Mill e Foucault, cada qual a seu modo, voltam-se aos antigos para pensar a liberdade, compreendida como a capacidade de torcer as relações sociais – ou ainda, relações de poder – a que, sob diversos modos, somos submetidos diariamente.

A relação que cada um deles nutre com os antigos, em verdade, não é idêntica. Conquanto deixe claro que a reapropriação do *ethos* antigo procura instigar novas sedes de resistência e “produzir alguma coisa” no presente, Foucault não especifica exatamente qual seria o produto dessa retomada (FOUCAULT, 2012, 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” (CW XVIII, p. 261). 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.

1.5 A LIBERDADE COMO DEMOCRATIZAÇÃO DO GÊNIO

A liberdade, dizíamos, é 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” (CW XVIII, p. 267). 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 isso 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. [...] Essas considerações perfeccionistas e não igualitárias são claramente muito caras a Mill (NUSSBAUM, 2004, p. 331).

Como mostra a crítica de Nussbaum (2004), o modo como Mill (CW XVIII, p. 269) opõe a figura do gênio à “mediocridade coletiva” da maioria dá margem para a acusação de elitismo. 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 (CW XVIII, p. 267).

Contudo, se atentarmos para a definição milliana de gênio, deparamo-nos 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” (CW XVIII, p. 267-8). O gênio caracteriza-se, pois, pela recusa de conformar seu 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 o caráter e a modelarem o 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 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 [isto é, a maioria] é o de abrir seus olhos. Uma vez completamente abertos, isso lhes dará a chance de serem eles próprios originais (CW XVIII, p. 268).

O propósito não é elitista (*pace* NUSSBAUM, 2004). A liberdade não é desejável porque protege uma elite de gênios que alcançaria feitos para uma maioria passiva, condenada ao subdesenvolvimento. Muito pelo contrário, a liberdade é importante porque permite a expansão do gênio “no sentido verdadeiro do termo” (CW XVIII, p. 268). 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; antes, é um modo de vida acessível a todos (SIMÕES, 2008, p. 27; ZAKARAS, 2005, p. 292).

Essa leitura reforça-se em dois textos menores: “On Genius” e “Thoughts on Poetry and its Varieties”. São ensaios 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 me ser 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 recebê-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 usá-la, devem crer por confiança; eles não podem conhecer. Um homem pode me contar o que conhece e eu posso aprender a repeti-lo de maneira mecânica [...]. 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 a apropriação do que foi repassado por uma fonte externa. A 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 degenera em “papagaio”, que repete *ipsis litteris* o que lhe foi transmitido sem compreendê-lo (CW I, p. 282).

Se uma pessoa não é convocada a usar os próprios olhos, a examinar o que lhe foi afirmado, não há desenvolvimento do Eu (CW XVIII, p. 248). O que é aceito sem mais fica só na superfície do espírito, incapaz de atingir as profundezas do Eu e de transformá-lo (CW XVIII, p. 248).

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, p. 283-4). A capacidade de pôr em questão a informação proveniente de uma autoridade externa mediante exercício do próprio entendimento corresponde ao 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” (CW I, 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” (CW I, 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; e olhar os próprios objetos, não os 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 consequente 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 (CW I, p. 286).

A educação antiga compunha-se de uma série de exercícios que estimulava 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” (CW I, p. 287). O que se chama de *cram* seria, na leitura de Mill, o grande mal da “educação moderna”, na qual muita informação

é exposta sem gerar conhecimento efetivo no sentido elucidado anteriormente (CW I, p. 288).

O palco a que Mill se refere é o *theatrum mundi*. A educação antiga era engajada, pois 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 a 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 (CW I, 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. O principal objetivo era o desenvolvimento humano: “ela formava *homens*, não meros receptáculos de informações” (CW I, p. 287). 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 se perdeu 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 na memória, não na razão?” (CW I, p. 287). A educação moderna não estimula o pensamento; a educação, enquanto treinamento, enquanto “ginástica mental”, desertou o mundo (CW I, 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 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 dessas faculdades [ou seja, a racional, a imaginativa, a analítica e a criativa] (CW I, p. 289).

“On Genius” conclui que, ao eclipsar as antigas práticas educacionais, a educação moderna desencorajou a inovação, a originalidade – em uma palavra, o gênio⁴². Mill se refere a este como a capacidade de adentrar o espírito da cultura helenística. Eis, reconhecamos, 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 esperamos 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 excepcionais. 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 dirige a um modo *sui generis* de conduzir-se. Essa 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 de uma educação específica, então isso demonstra que a liberdade como 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 aforismo “*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 desconstrói essa noção, porém não completamente:

Esse aforismo [...] contém alguma verdade. [...] Existe uma constituição ou temperamento mental e físico peculiarmente aptos à poesia. Por si só, tal temperamento não criará 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 que boa poesia pode ser realizada por espíritos não poéticos (CW I, p. 299).

42 Em *What is Political Philosophy?*, Leo Strauss (1988, p. 37-8) 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.

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 a experiência histórica, há uma parte do indivíduo que não é *originada* a partir da experiência. A individualidade é não somente, mas também um construto histórico-social. Existem tendências naturais: “é inegável que existem [...] naturezas poéticas” (CW I, p. 299). 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” (CW I, p. 299). 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 aforismo “é falso” (CW I, p. 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, digamo-lo mais uma vez, deve ser lida *cum grano salis*. Ela não denota uma essência imutável indiferente à história. É antes para nos exortar 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 do costume e julgá-lo criticamente. Noutras palavras, a ideia de natureza oferece uma perspectiva a partir da qual se é possível criticar o costume⁴³.

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” (CW I, p. 300). Excetuando as predisposições naturais, a educação é responsável por grande parte das diferenças que encontramos entre os gênios humanos. No limite, todos podem ser poetas ou filósofos (CW I, p. 305). Nisso mesmo reside nossa liberdade: se treinarmos o Eu da forma adequada, somos capazes de constituirmo-nos como nos aprouver.

43 Como veremos no terceiro capítulo, o mesmo acontece em *Utilitarianism*. Nessa obra, Mill ancora a justiça no direito moral (espécie de direito natural do indivíduo) a fim de garantir aos cidadãos um meio de criticar os costumes e as leis instituídas.

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” (CW I, p. 296). Esta é uma das raras ocasiões em que Mill menciona o solilóquio, prática advogada por Shaftesbury (1999 [1711]), a qual designa o diálogo interior do Eu consigo mesmo. Porque é partidário do solilóquio, todo artista se sente impelido a devassar as vastidões do seu Eu para dali extrair parte do material com o qual confecciona sua arte (CW I, p. 294).

O solilóquio, peça fundamental na construção da identidade humana, descende do imperativo délfico *gnōthi seauton*, “conhece-te a ti mesmo”, exercício tão próximo do exame de si que “seria a mesma coisa interpretá-lo como ‘Divida o seu Eu!’ ou ‘Sede dois!’” (SHAFTESBURY, 1999 [1711], p. 77)⁴⁴. A bivalência do Eu é o que permite o conhecimento de si porque, para Shaftesbury (1999 [1711]), não menos do que para Mill, o conhecimento advém da diversidade; é do contraste, do choque da diferença que o conhecimento nasce (CW XVIII, p. 273). 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 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 de modo exaustivo 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.

44 Sobre a importância do princípio délfico e do exame de consciência que ele implica na filosofia política de Mill, ver Urbinati (2007, p. 87-8).

Pois por que deveria me furtar dos meus erros, quando posso, antes, comungar com todo o meu Eu? (SÊNECA, 2006a, p. 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 as palavras do dia. E a questão chave para o veredicto naturalmente é o progresso: “Em que aspecto você melhorou?” (SÊNECA, 2006a, p. 339). Como podemos ver, a maneira como Mill vislumbra o desenvolvimento humano paga tributo a Sêneca. Para Mill, o que caracteriza o Eu desenvolvido é (*inter alia*) 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, 2008 [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 um outro. No entanto, esse outro é de uma riqueza infundável e nunca se identifica de maneira rígida, 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 jurídicos como “juiz”, “tribunal” e “prestar contas”. 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 inexistem 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 de maneira espontânea? De modo algum. Mill quer mostrar que o domínio jurídico-estatal é apenas um dos canais de transmissão do poder⁴⁵. 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 o 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 (CW XVIII, p. 217).

Para compreendermos como se pode conquistar a liberdade, é mister uma nova abordagem filosófica que dê conta “da violência extralegal [*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 essa “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

45 Para uma análise extensa sobre o conceito de poder em Mill, vide Baum (2000, cap. 3).

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 dos indivíduos. A “violência extralegal” 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-se em alguma prática, diz respeito à normalidade de seus desejos:

no que concerne apenas ao 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 à minha posição? O que é normalmente feito pelas pessoas que se encontram nas minhas circunstâncias? (CW XVIII, p. 264).

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 se 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 (CW XVIII, p. 220), 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”.

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 (CW XVIII, p. 274-5) chama atenção, por exemplo, para os meios de comunicação, tal qual o jornal, que também exerciam forte controle sobre os indivíduos. 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 (CW XXII, p. 314) 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 às pessoas a chance de direcionar o instante vindouro. 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” (CW XXII, p. 314). 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” (CW XXII, p. 314). 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 repressivo⁴⁶.

O poder minucioso e a 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 emerge 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 meio 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 esmoreceram. Se a norma social está em toda a parte,

46 Embora Mill estude, como reverso da liberdade, o funcionamento peculiar do poder em seu tempo, é em Foucault (1999, cap. 2) que encontramos uma análise mais profunda do aspecto produtivo do poder praticado no século XIX, em especial na sociedade vitoriana.

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 célebre 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 para a antologia *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, realizando um balanço de contas de seu trabalho, o autor (1982, p. 208) escreve: “Procurei estudar [...] o modo como o ser humano transforma o seu Eu [*self*] em sujeito”. Entre o Foucault que escreveu o primeiro volume da *História da sexualidade* e aquele que, na década de 1980, percorreu universidades mundo afora 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, no *ethos* dos 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 *ethos* e cria para si uma zona onde a sociedade não consegue intervir diretamente. Denomina-se 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 o indivíduo seja atômico ou antissocial. Tal qual veremos nos outros capítulos, o Eu milliano está longe de ser uma mônada isolada. “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, 2008 [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 desenvolvido é um sujeito necessariamente indócil, que recusa conformar-se aos ditames sociais *tout court*. Para trabalhar o seu *ethos*, o indivíduo milliano precisa suspender e testar a validade dos preceitos sociais que o cerceiam. Esse 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.

O EIXO POLÍTICO

2.1 LIBERALISMO E LIBERDADE

Mill é conhecido por ser um dos “pais do liberalismo” (BERLIN, 2000, p. 232). Como diria Urbinati (2002, p. 203), seu nome virou “praticamente sinônimo de liberalismo”. Mas o que se entende, afinal, por liberalismo? Longe de ser uma corrente homogênea com um conjunto de princípios fixos anistóricos, o que se costuma chamar de “liberalismo” é resultado de práticas discursivas que se alteram ao longo da história e que, por vezes, se contradizem (BELL, 2014). Um dos herdeiros mais recentes da leitura contextualista da Escola de Cambridge, Duncan Bell (2014, p. 687, 690) mostra persuasivamente que o liberalismo não é senão um conjunto de discursos “polifônicos” que variam “*ao longo do tempo e do espaço*”. Sem negar sua heterogeneidade, é lícito afirmar que as várias vertentes do liberalismo são reflexos de um mesmo projeto, cujo fito maior seria o de emancipar o indivíduo das relações de dependência assimétrica (ROSANVALLON, 1999, p. 167). Ao menos na sua vertente moderna, o liberalismo tem como uma de suas características centrais a defesa do indivíduo perante o governo, que deve ser constitucionalmente limitado (WALL, 2015, p. 2-3).

Dada a ênfase no indivíduo, não é raro encontrar quem identifique o liberalismo como um dos responsáveis pelo “imminente colapso” das “sociedades industriais liberais”, visto que o “engrandecimento da liberdade individual acabou erodindo as alianças e compromissos comunitários que qualquer sociedade precisa para sobreviver” (TAYLOR, 1985, p. 183-4). Para uma parte significativa dos críticos comunitaristas, corrente da qual Taylor faz parte, existe uma rivalidade entre liberalismo e republicanismo – grosso modo, entre uma teoria política

que valoriza o indivíduo às expensas da comunidade e outra que situa a vida comunitária em primeiro plano, sobreposta à vontade individual⁴⁷.

No que se segue, nosso objetivo será argumentar que tais crítica e oposição não valem para Mill. 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 com Rousseau e reserva pouca atenção a Mill.

A fim de suprir sua lacuna, procuraremos diagnosticar, na obra do “pai do liberalismo”, tendências que o aproximem da tradição republicana. Embora não se encontre consolidada, há interpretações que prometem um bom prognóstico à tese de que o liberalismo milliano seja republicano. Em *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, Nadia Urbinati (2002, p. 205) declara, em nota de rodapé, que o repúdio à sujeição arbitrária aproxima a teoria da liberdade de Mill do republicanismo. Em um artigo sobre o utilitarismo, Cícero Araujo (2006, p. 285), por sua vez, define “o pensamento de Stuart Mill” como “uma curiosa combinação de liberalismo com republicanismo”⁴⁸. Muito antes dele, Joaquim Nabuco (1934, p. 105) relatara que, ao residir na Europa, encontrara “republicanismo na Inglaterra em espíritos de primeira ordem; havia republicanismo, mais ou menos consciente, em Spencer, em Mill”. 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 dessa doutrina: “Revelarei aos honoráveis Senhores 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 se pode afirmar que o liberalismo milliano é, em alguma medida, republicano?

Para responder à pergunta, selecionaremos autores fundamentais tanto para o liberalismo quanto para o republicanismo, recorrendo a textos clássicos e contemporâneos. Para caracterizar a concepção de liberdade que geralmente

47 Sobre as semelhanças entre republicanismo e comunitarismo e sua relação com o liberalismo, ver Dagger (2004).

48 Embora tenhamos formulado de modo independente nossa análise sobre o republicanismo em Mill, descobrimos, recentemente, a existência de uma dissertação de mestrado que analisa a presença do vocabulário republicano no liberalismo de Mill, em especial no que diz respeito à concepção de virtude (BRITO, 2001). Outras análises que, de maneira breve, sublinham os matizes republicanos do conceito de liberdade milliano encontram-se em Biagini (1996) e Demetriou (2013).

se atribui ao liberalismo, primeiramente percorreremos neste item o capítulo XXI do *Leviathan* (1651), para muitos a certidão de nascimento da liberdade liberal. Embora Hobbes não seja propriamente um liberal, a definição de liberdade que ele apresenta neste capítulo foi, com efeito, precursora do tipo de liberdade que comumente se imputa ao liberalismo (ARAÚJO, 2002, p. 78; LOVETT, 2015, p. 392). Além disso, reconstruiremos de modo sucinto a apologia da liberdade negativa empreendida por Berlin em “Two Concepts of Liberty”, ensaio que provocou um *revival* liberal durante a Guerra Fria.

Feito isso, passaremos no próximo item para o republicanismo. Essa teoria política milenar voltou aos holofotes contemporâneos, sobretudo por meio dos trabalhos de Pettit (1997; 2012) e Skinner (1984; 2002); e é o resgate desses dois autores que seguiremos. No que se refere à literatura clássica, investigaremos a noção de liberdade presente em dois autores republicanos admirados por Mill e que influenciaram sua formação filosófica desde tenra idade: Salústio e Cícero⁴⁹. Apesar de saber que Mill leu a obra de ambos os autores em sua completude, por motivos de concisão concentraremos nossa atenção nos trabalhos mais relevantes de cada um para a tradição política. De Salústio, selecionaremos trechos de *Bellum Catilinae*, seu livro mais famoso. De Cícero, extrairemos a concepção de liberdade esposada no *De re publica*, um dos textos mais antigos da tradição política a tratar da *res publica*.

Segundo Skinner (2002), a ideia de liberdade hobbesiana nasceu como meio de contenção do republicanismo, que no início do século XVII encontrou adeptos no 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 desbançar os argumentos dos parlamentares, Hobbes procurou formular uma nova concepção de liberdade que rivalizasse com a tradição republicana e secasse a fonte dos tumultos de sua época. “Por meio 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

49 Em sua autobiografia, Mill (CW I, p. 14) conta que, entre “os oito e os doze anos de idade”, leu “toda a obra de Salústio” assim como as “orações de Cícero e seus escritos”.

um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos” (HOBBES, 1996, 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 (HOBBES, 1996, p. 145-6).

Liberdade significa, pois, a ausência de interferência externa e se predica tão somente a corpos. Portanto, referi-la a qualquer coisa que não um corpo físico é “abusar da linguagem” (HOBBES, 1996, 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.

A julgar pelo modo como falamos cotidianamente, a concepção de liberdade hobbesiana 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 das capacidades humanas. Visto que conceitualiza a liberdade como ausência de interferência, e não como ausência de dependência, Hobbes (1996, p. 146) 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*.

Chegamos a um ponto nevrálgico 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. Do mesmo modo, nenhum marinheiro lamenta que foi obrigado a jogar os 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 consideram 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, 2000, 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 sobre minha conduta?” No final, é nisto que consiste a diferença que contrasta profundamente os dois conceitos de liberdade positiva e negativa (BERLIN, 2000, p. 201-2).

Enquanto ausência de interferência corporal, a liberdade é, se não oposta, ao menos indiferente à política. A grande diferença entre liberdade negativa e positiva é que a primeira é compatível com qualquer governo, já 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 (2000, p. 198) identifica o conceito negativo de liberdade em Mill e Constant. Embora, como leremos alhures, a identificação proceda com relação a Constant (1985 [1819]), o mesmo não se diz de Mill⁵⁰. Com efeito, seria inexacto afirmar a liberdade milliana como negativa; a interpretação que pretendemos defender vai contra a leitura oferecida em “Two Concepts of Liberty”⁵¹. “A definição de liberdade negativa é, na prática, a definição adotada por Mill”, escreve Berlin (2000, 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 ser, se não descartada, desconsiderada (BERLIN, 2000, 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, a família conseguiu imigrar para a Inglaterra, no entanto a violência que presenciou sob o regime soviético imprimiria marcas indelévels em seu pensamento (IGNATIEFF, 1998, p. 24).

Não somente o histórico pessoal, mas também o clima da época explica a aversão de Berlin pelo conceito de liberdade positiva. Como o terceiro item do ensaio deixa claro, a divisão entre liberdade negativa e positiva era, além de filosófica, geográfica. A oeste da Cortina de Ferro, isto é, nos países ditos “liberais”, o conceito negativo era o que predominava. Já a leste, na antiga URSS, o positivo era o preponderante (IGNATIEFF, 1998, p. 212). O repúdio à liberdade positiva pode, assim, ser lido como um reproche público de Berlin ao comunismo soviético⁵². Conforme aponta Bird (1999, p. 7) no livro *The Myth of*

50 Apesar de destacar a importância da participação política no final do ensaio sobre a liberdade dos antigos e dos modernos, na maior parte do texto, sobretudo no início, o modo como Constant descreve a liberdade o aproxima da liberdade negativa defendida por Berlin. Para uma leitura que disputa a interpretação de Berlin, ver Holmes (1984). Seja como for, neste capítulo seguimos a interpretação mais tradicional segundo a qual a liberdade de Constant é negativa.

51 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).

52 Talvez seja por isso que, após o fim da Guerra Fria, em um manuscrito de 1995 Berlin tenha posto de lado a separação rígida entre os dois conceitos de liberdade tecida em “Two Concepts of Liberty”. Nesse manuscrito, Berlin (2002b, p. 286) reconhece que, apesar das diferenças, os conceitos positivo e negativo de liberdade não são antitéticos e admitem “combinações, variações e [...] comprometimentos” entre si.

Liberal Individualism, Berlin faria parte dos “cold-war liberals”, grupo de filósofos que reproduziram em seus escritos a polarização ideológica típica da Guerra Fria.

Nos anos 1950, 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 da política para virtualmente todas as atividades sociais erodiam a liberdade. A liberdade positiva, conceito de conteúdo político, era perigosa porque, na medida em que envolvia um ideal de desenvolvimento do Eu, prestava-se a manipulações deletérias (BERLIN, 2000, p. 203ss). Vincular a liberdade à capacidade de “aperfeiçoar ao máximo o seu Eu” poderia fornecer uma justificativa à tirania (BERLIN, 2000, p. 205). O Estado poderia alegar que um homem não estava se desenvolvendo de maneira apropriada e compeli-lo à liberdade. Berlin (2000) considerava essa possibilidade paradoxal e estimava o conceito de liberdade negativa como mais seguro.

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). “A maior liberdade dos súditos depende do silêncio da lei” (HOBBS, 1996, p. 152). A liberdade não é só indiferente como oposta à lei. Nesse ponto, interessa notar o diálogo que Hobbes trava com 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, 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 isso o ultrapassa e o antecede.

Uma obra filosófica não basta a si mesma. A rigor, isso 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 o 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 na torre, e, no entanto, se se esmiúçam suas linhas, percebe-se detrás da escrita toda uma classe, uma nação, anos de pensamento em comum.

Se “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” (HOBBS,

1996, p. 147). Quando escreve sobre a liberdade, Hobbes (1996, p. 150) dialoga contra os parlamentares de seu tempo, que, após lerem “Aristóteles, Cícero e outros escritores”, punham-se a “provocar tumultos”. 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 dos cidadãos, é uma tentativa de calar o republicanismo em voga no seu tempo (HOBBS, 1996, p. 149).

Diferente de Mill, a liberdade hobbesiana não decorre do “cumprimento inteligente” da lei (CW XVIII, p. 263). As “leis civis” são “correntes artificiais”, que diminuem nossa liberdade, e o governo é um mal necessário (HOBBS, 1996, p. 147). Os “homens são, por natureza, igualmente livres”, e, se conseguíssemos segurança sem governo, melhor seria viver sem ele (HOBBS, 1996, 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 lei torna-se imprescindível para a liberdade individual. É o caso de Mill, que não considera apropriado visualizar liberdade e lei como exteriores entre si.

2.2 REPUBLICANISMO E LIBERDADE

No livro que dedicou a Oliver Cromwell, parlamentar signatário da sentença de morte do rei Carlos I, James Harrington (2003 [1656], p. 19-20), um dos principais representantes do republicanismo inglês, cita os trechos do *Leviathan* supramencionados e rebate: “a liberdade [...] consiste no império das leis”. 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, 1997, p. 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 (BARROS, 2015,

p. 31). Na medida em que manifesta ideias e interesses do cidadão, a lei se identifica com o 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” (BARROS, 2015, 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 tenha sido reabilitado na Inglaterra. Com efeito, os antigos historiadores romanos deixaram bem claro que a *res publica* nasceu com o fim da monarquia, a partir da expulsão do último rei de Roma, Lúcio Tarquínio Soberbo⁵³.

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” (CÍCERO, 2006, 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” (CÍCERO, 2006, I, XXXI, 47).

A liberdade republicana se abriga na política e é impensável para além de sua relação com o poder. O exercício do poder político é o fulcro da liberdade; essa 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 (2006, I, XXXV, 55) 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”. A liberdade não é compatível com qualquer regime político. “Um povo governado por um rei carece de muitas

53 Vide Lívio (1998), *Ab urbe condita*, 2.1.1.

coisas, principalmente de liberdade, que não consiste em servir um mestre justo, mas em servir mestre nenhum” (CÍCERO, 2006, II, XXIII, 43).

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 (BARROS, 2015, p. 27). 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 (1931, p. 13) observa:

Eles [quer dizer, 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.

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 (1931), os súditos tinham medo de se desenvolver, 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 um sujeito particular, isto é, não era despótico. A exaltação e o aperfeiçoamento de si não eram desencorajados porque inexistia um rei a temer que o indivíduo excepcional lhe usurpasse o trono. A atmosfera republicana era convidativa ao desenvolvimento humano:

uma 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 [...]. 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 (SALÚSTIO, 1931, p. 15).

O antigo ideal de querer ser sempre o melhor, que Mill deseja recuperar, é peça chave da liberdade republicana. Segundo Salústio (1931), 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 desencorajava o desenvolvimento dos cidadãos.

Para o republicanismo, o simples fato de se estar à mercê de alguém basta para estorvar o exercício da liberdade (SKINNER, 2002, p. 257). Ainda que o déspota não interfira em minha vida, sua mera existência exerce uma pressão que mina minha liberdade. Isso 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 ao desenvolvimento de si. Quando se encontra sob a guarida desta, o indivíduo passa a se policiar de maneira constante a fim de não contrariar aquele de quem é dependente e trata de reprimir qualquer talento seu que o desagrade. O resultado final é a contenção do desenvolvimento humano junto com a diminuição da diversidade humana.

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 essa 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 local próprio da realização humana (CONTE, 1999, p. 205).

Embora “uma vida tranquila, 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 o “conhecimento daquelas artes [...] úteis ao Estado” são “a função mais nobre da sabedoria”, e a vida humana realizada mais digna e plenamente pertence à política (CÍCERO, 2006, I, XX, 33). Como afirmamos antes, 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 (2006, I, VII, 12), que todos os sete sábios gregos fossem politicamente engajados.

Encerrado o excuro pelo republicanismo antigo, concluímos que a liberdade republicana se caracteriza pela exaltação da política e do império da lei e pelo repúdio à dependência. Notamos, ademais, que o conceito republicano de liberdade permite formularmos a seguinte equação: a liberdade concretiza-se 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 à exposição em conjunto das duas correntes, feita por Constant, um dos primeiros autores 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*. Nesse discurso proferido em 1819, Constant 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, 1985 [1819], p. 9).

No republicanismo antigo, a liberdade se atribuía ao cidadão que participava diretamente da política; daí a equação entre *civitas* e *libertas*. A noção de representatividade política era ausente nos antigos⁵⁴. Na visão de Constant (1985), 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

54 Como diria o pai de Mill, o governo representativo foi “a grande descoberta dos modernos” (MILL, 1992, p. 21). 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, cf. a introdução de Pitkin (1967).

antigas repúblicas. A “extensão de um país diminui muito a importância política que toca, distributivamente, a cada indivíduo” (CONSTANT, 1985, p. 10). “Enquanto antigamente cada povo formava uma família isolada, [...] uma massa de homens existe agora sob diferentes nomes” (CONSTANT, 1985, p. 10). O aumento da massa populacional diminui a importância política de cada indivíduo e inviabiliza a participação política direta, provocando a formação do sistema representativo.

“Em segundo lugar, a abolição da escravidão privou a população livre de todo o lazer que o trabalho dos escravos lhes permitia” (CONSTANT, 1985, p. 10). É porque tinham escravos que os homens livres atenienses podiam deliberar em praça pública o tempo que fosse. Sem escravos que garantam seu sustento, o homem moderno não pode dar-se o luxo de não trabalhar:

o comércio [moderno] não deixa [...] intervalos de inatividade na vida do homem. O exercício contínuo dos direitos políticos, a discussão diária dos negócios de Estado, as discussões, os conciliábulos, todo o cortejo e movimento das facções [...] 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 (CONSTANT, 1985, p. 10-1).

O indivíduo industrial moderno não dispõe de tempo para participar diretamente da política. Os projetos comerciais consomem todas as suas energias, e é por isso que seu desejo é ser importunado o menos possível com a política. A rigor, 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” (CONSTANT, 1985, 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

privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (CONSTANT, 1985, p. 11).

À semelhança de Berlin, é na política que Constant localiza a diferença entre a liberdade das antigas repúblicas e a liberdade do liberalismo moderno. Ao passo que a liberdade dos antigos se exercia na política, a liberdade dos modernos tendia a ser apolítica⁵⁵. De fato, o parentesco entre o ensaio de Berlin e o discurso de Constant é nítido desde o segundo parágrafo deste texto, no qual lemos 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” (CONSTANT, 1985, p. 9)⁵⁶. 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” (CONSTANT, 1985, p. 12). Como nas antigas repúblicas, a “participação no poder social” tornou-se tarefa de todos, o que gerou “descontentamento” entre o povo (CONSTANT, 1985, p. 12). 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 (CONSTANT, 1985, p. 13, grifo nosso).

55 Em verdade, vale destacar que, nas duas últimas páginas de seu ensaio, Constant adota um tom mais crítico e passa a considerar a ausência de participação política como algo perigoso. Seja como for, os últimos parágrafos não desmentem a mensagem geral de seu ensaio. Mesmo quando procura ressaltar o aspecto positivo da participação política, o autor reitera que ela não deve jamais perturbar as ocupações privadas dos industriais cidadãos modernos. Como veremos, o filósofo francês representa, assim, o inverso de Mill, que buscava com sua teoria da liberdade justamente realizar uma crítica (e possível superação) do industrialismo moderno europeu (HEYDT, 2006).

56 Sobre as similaridades entre Berlin e Constant, vide Urbinati (2002, p. 158-9).

Na concepção de Constant, entre liberdade individual e política há, se não 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 modernos⁵⁷. 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. Nesse sentido, a liberdade individual e a política estariam 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 DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

2.4.1 A INVESTIGAÇÃO ACERCA DO BOM GOVERNO

Publicado dois anos após *On Liberty, Considerations on Representative Government* se propõe à tarefa de averiguar qual o melhor regime político e conclui, como o título já deixa entrever, que a democracia representativa é a melhor forma de governo⁵⁸. 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 sobretudo a esses três capítulos, portanto, que confinaremos nossa análise.

No primeiro capítulo, Mill (2008 [1861], p. 205) se volta à “filosofia política” de seu tempo e identifica duas maneiras divergentes de se compreenderem as “instituições políticas” e o “governo”. A primeira delas, encabeçada por Bentham, supõe o governo político como mera questão “técnica [art]”, que enquanto tal se reduziria a um cálculo entre “fins e meios” (MILL, 2008 [1861], p. 205). Nessa perspectiva, o governo não seria senão uma máquina, com a

57 “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).

58 Seguindo Mill, sempre que usar a expressão “governo representativo”, referimo-nos a regimes democráticos.

própria lógica interna, sendo que sua administração e alteração seriam de nossa inteira volição. De outro lado, representado mormente por Coleridge, 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 são consideradas [...] desenvolvimentos orgânicos da natureza e da vida do povo: frutos de seus hábitos, instintos, vontades e desejos inconscientes”, refratários a quaisquer “propósitos deliberados” (MILL, 2008 [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. A “verdade política” seria como que um amálgama provisório das opiniões divergentes que, embora inconciliáveis de início, conseguem alcançar um solo comum no debate (CW XIX, p. 418).

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, disso não se segue “um fatalismo político” (MILL, 2008 [1861], p. 206). Em certa medida, as “formas de governo são uma questão de escolha” (MILL, 2008 [1861], p. 205). Eis a grande tese do primeiro capítulo. A fim de justificá-la, Mill (2008 [1861]) aduz argumentos que esclarecem sua concepção de política; passemos-los 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” (MILL, 2008 [1861], p. 207). Elas não se assemelham a “árvores que, uma vez plantadas, ‘crescem’ enquanto os homens ‘dormem’” (MILL, 2008 [1861], p. 207). Com essa 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 (MILL, 2008 [1861], p. 207). Com efeito, Mill (2008 [1861], p. 207) sugere que “o atraso no progresso político” é superável mediante a adoção de instituições políticas estrangeiras. O alvitre lembra, em parte, a Etologia Política, 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 (MILL, 1988 [1843], p. 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 pela “participação ativa” dos cidadãos; é insensato crer que, como árvores, nossas instituições florescem mesmo quando dormimos (MILL, 2008 [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” (MILL, 2008 [1861], p. 207). E vice-versa: os cidadãos, por sua vez, “devem estar dispostos e aptos a fazer o que este [quer dizer, o governo] lhes requer, a fim de cumprir seus propósitos” (MILL, 2008 [1861], 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” (MILL, 2008 [1861], 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 isso, Mill explicará algures, é por meio 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” (MILL, 2008 [1861], p. 207). 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, mas também no sentido de formar “resistência [*forbearance*]” interna (MILL, 2008 [1861], p. 207). 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*. Vem daí a advertência de Mill (2008 [1861], p. 204), emitida logo na primeira linha do prefácio, de que os princípios expostos em *Representative*

Government seriam aqueles com os quais o autor vinha trabalhando durante a maior parte da vida.

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” (MILL, 2008 [1861], p. 209). A liberdade demanda treinamento. Compreende-se, pois, que Mill (2008 [1861], p. 209) justifique o despotismo sobre um “povo rude”, despreparado para usufruir “os benefícios da sociedade civilizada”⁵⁹. 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 (2008 [1861], p. 208) cita “a ausência de espírito público [*public spirit*]”. A presença de espírito público seria, nesse sentido, essencial para a liberdade⁶⁰.

Abordada de soslaio em *Representative Government*, a associação entre civilização e política recebe maior destaque em “Civilization”, ensaio publicado em 1836 (CW XVIII, p. 117-147). Nessa 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” (CW XVIII, p. 120). Além da ação em concerto, a “lei, ou administração da justiça”, é outro apanágio das sociedades civilizadas (CW XVIII, p. 120). Em suma, o traço distintivo da civilização é a existência da política.

Em relação íntima com a ausência da política, Mill (CW XVIII, p. 122) 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

59 Para um diagnóstico crítico da justificativa milliana ao despotismo e também para uma análise da justificativa que apresenta ao colonialismo europeu, consulte-se Schultz (2007).

60 Semelhante relação, mais uma vez, reitera o republicanismo de Mill; como um estudo minucioso do termo revela, o que os ingleses cunharam como *public spirit* equivale, justamente, “àquela qualidade que Cícero descreveu como *virtus*” (SKINNER, 1984, p. 242).

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*].

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” (CW XVIII, 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 calculados para tonificar o caráter individual” (CW XVIII, p. 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” (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 preexistentes” de modo a favorecer a transição para a liberdade (MILL, 2008 [1861], p. 211). As instituições políticas pressupõem, para seu sucesso, o consentimento do povo. O legislador deve “incitar o desejo” por “boas instituições” (MILL, 2008 [1861], p. 212). Ao pôr em prática suas recomendações, Mill (2008 [1861], p. 212) assevera, o legislador está “educando o espírito da nação”, “preparando [...] o povo para a liberdade”.

Mill (2008 [1861], p. 213) 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 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.

Não é porque partimos 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 dessa 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 sustém a política. A política decerto desenvolve e cria o indivíduo. Entretanto, isso não faz do indivíduo mero correlato passivo da instituição política. Segundo Mill, a força motriz e a razão de ser da política são 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 de modo mais preciso, adverte o autor, se se estabelecer primeiro qual a função essencial do governo. Ao restringir o âmbito de investigação, essa estratégia revela-se econômica. Se conseguirmos determinar qual a função primária de um governo, aquela da 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, das legislações civil e comercial etc. é objeto da “ciência da arte do governo” (MILL, 2008 [1861], 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” (MILL, 2008 [1861], p. 218). A linha argumentativa empregada por Mill será menos ambiciosa do que essa. 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” (MILL, 2008 [1861], p. 218). De imediato, Mill (2008 [1861], p. 218) declara julgar incorreto o modo como “se usa a distinção entre Ordem (ou Permanência) e Progresso para definir as qualidades necessárias a um governo”. 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 a política:

Não podemos dizer que, na constituição de uma comunidade política, 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 (MILL, 2008 [1861], 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 se devem 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” (MILL, 2008 [1861], p. 220). No entanto, não seriam elas também as “virtudes da comunidade” (MILL, 2008 [1861], p. 220)? 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.

Prova do imbricamento entre ordem e progresso é a “Originalidade” (MILL, 2008 [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 nessa passagem. Se recorrermos ao terceiro capítulo de *On Liberty*, todavia vemos que ali o conceito de originalidade recebe maior atenção. Nesse capítulo, Mill (CW XVIII, p. 262) declara que a fonte da originalidade é a individualidade. Sem individualidade, a originalidade escasseia, o progresso emperra e a comunidade política vai à ruína (CW XVIII, 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 dos 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 a inteligência dos seres humanos que compõem sua comunidade, o nível de excelência mais importante que qualquer governo pode alcançar é promover a virtude e a inteligência do povo. A primeira questão que se coloca a qualquer instituição política é: em que medida ela tende a promover, nos membros da comunidade, as várias qualidades desejáveis, morais e intelectuais? [...] O governo que realiza isso melhor tem toda a probabilidade de ser o melhor sob outros aspectos, já que é nessas qualidades [...] que toda a 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, 2008 [1861], p. 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 da 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 desenvolvam⁶¹.

2.4.2 PARTICIPAÇÃO E REPRESENTAÇÃO: O ASPECTO DEMOCRÁTICO DA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

A importância que atribui à participação na investigação pelo bom governo fez com que muitos teóricos contemporâneos da democracia identificassem em Mill um dos precursores da democracia participativa (ELSTER, 1997; GUTMANN, 1980; MIGUEL, 2014, p. 87; PATEMAN, 1970, cap. 2). Conforme aponta Macpherson (1977, p. 93), a democracia participativa é uma corrente

61 A tese de que a democracia milliana seria “desenvolvimentista” encontra guarida nas interpretações de De Miguel Álvarez (2011), Held (2006, cap. 3) e Macpherson (1977, cap. 3), que procuravam com esse termo sublinhar o fato de que o desenvolvimento moral e intelectual dos cidadãos seria o propósito último da democracia de Mill. Semelhante aspecto da filosofia do autor reforça a tese que apresentamos outrora: conforme explica Miguel (2005, p. 7), ao afirmar que a participação política é importante porque desenvolve as capacidades dos indivíduos e os tornam livres, aqueles que esposam o ideal desenvolvimentista da democracia revelam endossar uma concepção positiva de liberdade.

teórica que nasceu na virada dos anos 1960 para os anos 1970, em resposta aos movimentos populares, organizados sobretudo por estudantes e operários. Insatisfeitos com os governos de seu tempo, esses movimentos clamavam por uma democracia que não restringisse o âmbito da participação política ao instante solitário do voto. Ao exigí-lo, o objetivo não era substituir a democracia representativa pela democracia direta (MACPHERSON, 1977, p. 95-7; MIGUEL, 2005, p. 8; ROSANVALLON, 2011, p. 205). O que tais movimentos almejavam era, antes, democratizar a democracia representativa da época, que mostrava sofrer de um deficit democrático na medida em que aqueles que falavam em nome do povo não pareciam, de fato, representá-lo⁶². A intenção era combinar os mecanismos representativos formais com a participação popular na base.

No alvor dos anos 1970, buscando formular um novo modelo de democracia, alguns teóricos passaram a revisitar a filosofia de Mill para defender a ampliação dos espaços de participação coletiva na vida cotidiana (MIGUEL, 2005, p. 25). A pressuposição desses teóricos era a de que o pensamento de Mill (assim como o de outros filósofos) poderia de algum modo responder aos anseios políticos dos manifestantes que haviam tomado as ruas de várias cidades e posto na berlinda governos que se julgavam não só “representativos” como “democráticos”.

De acordo com Pateman (1970, p. 29), *Representative Government* mostra de maneira exemplar “a asserção básica” da democracia participativa, segundo a qual a participação política de todos é de importância capital porque desenvolve nos cidadãos “características psicológicas” fundamentais. Para os proponentes da democracia participativa, o processo político é visto como um *processo educativo e formador*. No caso específico de Mill, a democracia representativa justifica-se como o melhor regime político porque é o que melhor cumpre o propósito do governo: o desenvolvimento do Eu.

Como vimos na seção anterior, os diferentes regimes governamentais tendem a fomentar diferentes tipos de caráter. Em um regime autocrático, por exemplo, a tendência majoritária é encontrar sujeitos heterônomos com pouca solidariedade entre si (CW XVIII, p. 271-2). Já na democracia representativa, a tendência é fomentar indivíduos críticos, que estão sempre dispostos a reclamar

62 Sendo assim, não é à toa que, para refutar a ideia de que as democracias representativas tivessem sofrido uma crise nos anos 1960 e 1970, Manin (1996, p. 223) argumenta que o descompasso entre representantes e representados seria constitutivo de todo governo representativo, de sorte que os primeiros jamais poderiam falar em nome dos segundos. Para Manin (1996), o governo representativo não teria passado por uma crise, mas tão somente por uma série de metamorfoses.

e revisar as normas que regulamentam suas condutas⁶³. Indivíduos que cultivam um Eu vário e poroso, sensível às demandas de outrem e sem medo de rever as crenças que operam como diretrizes em suas vidas – numa palavra, indivíduos livres. Percebe-se, assim, que a democracia para Mill é muito mais do que uma forma de governo. No pensamento do filósofo, encontramos uma “concepção de democracia como uma forma de vida, cujo fim último é melhorar a humanidade” (CAJADE FRÍAS, 2006, p. 79-80)⁶⁴.

Mill (CW XIX, p. 420) rejeita explicitamente a visão minimalista que caracteriza a democracia “como meramente a abertura de cargos [*offices*] à competição de todos” por ser ela apanágio de um povo que não almeja a independência. Um povo que não deseja viver sob sujeição arbitrária e que anseia por preservar a liberdade não deve reduzir a democracia ao procedimento eleitoral⁶⁵. De acordo com Mill, constatar a abertura dos cargos públicos à competição de todos os cidadãos e cidadãs não basta para afirmar a existência de uma democracia. Em primeiro lugar, porque o fato de que estejam formalmente abertos a todos não significa que a disputa dos cargos públicos seja de fato democrática, isto é, equânime. A desigualdade de posses dos candidatos e o acesso diferenciado ao capital tornam a igualdade formal para concorrer aos cargos públicos insuficiente para propiciar uma igualdade de fato e uma

63 Conforme aponta Urbinati (2000, p. 768), o caráter crítico dos cidadãos seria um dos traços distintivos da democracia representativa milliana. Para Kateb (1992), o caráter arredo dos cidadãos seria a característica moral mais marcante da democracia representativa. O esvaziamento e realocação do poder constituído por meio de eleições periódicas difundiria nos cidadãos um espírito crítico, de acordo com o qual “a única autoridade tolerável é uma autoridade deliberadamente castigada [*deliberately chastened*]” (KATEB, 1992, p. 41). Seja como for, convém lembrar que para Mill a correlação entre os regimes econômico-políticos e o tipo de caráter prevalecente em um dado lugar é apenas tendencial, e não uma relação necessária que não admite exceções. Embora pense que uma democracia representativa e participativa seja capaz de criar cidadãos solidários entre si, Mill (CW XIX, p. 444) não nega a possibilidade de haver indivíduos egoístas sob tal regime, que pouco se importarão com os assuntos coletivos. Como veremos adiante, o poder transformador da deliberação democrática tem limites.

64 Para uma leitura diferente, vide Rosanvallon (2006, p. 86-7), que associa Mill com a visão minimalista da democracia. Para uma leitura que, em consonância com a análise de Cajade Frías (2006), nega que a concepção de democracia em Mill seja minimalista, ver Przeworski (1999, p. 24).

65 Ao criticar a concepção minimalista da democracia por considerá-la incapaz de proteger a liberdade *qua* ausência de dominação arbitrária, Mill apresenta uma ideia que, posteriormente, seria retomada por Pettit (2002, p. 200), autor que afirma que “a liberdade dos cidadãos, em seu sentido republicano neorromano, isto é, no sentido em que a liberdade significa não estar sob sujeição de um poder arbitrário” é incompatível com uma “concepção eleitoral de democracia”. Segundo Pettit (2002), a democracia só é capaz de promover uma concepção republicana de liberdade quando permite que os cidadãos expressem suas queixas e contestem o poder público por meios de práticas e instituições que não apenas as eleitorais.

competição efetivamente livre, sendo por isso que Mill propõe o financiamento público das eleições políticas (CW I, p. 273)⁶⁶.

Mais do que uma forma de governo, a democracia configura para Mill um estilo de vida, uma forma de organizar a existência coletiva que, procurando eliminar as dependências assimétricas e instituir relações de reciprocidade nas diferentes esferas da vida humana, gera transformações em todas as camadas do tecido social. A democracia é, assim, o regime no qual a política extrapola o governo. A politização de áreas até então tidas como “privadas” é uma característica da democracia representativa. Mill pensava que a realização completa da democracia exigia a transposição dos ideais democráticos da liberdade e da igualdade para ambientes tradicionalmente considerados como exteriores ou imunes à esfera política, tais como a economia e a família. É nesse sentido que não é anacrônico referirmo-nos a Mill, tal qual Savidan (2012, p. 101) e Urbinati (2002, p. 42-3) o fazem, como um filósofo da democratização.

Termo corrente no ativismo político contemporâneo, a democratização pode ser definida como o processo de ampliação da lógica democrática “para o campo da sociedade civil nas suas várias articulações” (BOBBIO, 2015, p. 90). Ou seja, a democratização não consiste na substituição da democracia representativa por uma suposta democracia direta. Consiste, antes, no reconhecimento de que as decisões que se operam em ambientes para além do âmbito governamental, tais como aquelas que ocorrem entre os trabalhadores de uma empresa e entre os cônjuges de uma relação afetiva, devem ser determinadas por meio de um processo entre indivíduos que se reconhecem livres e iguais entre si.

A participação política popular deve ser encorajada, pois tomar parte no debate público provoca “um alargamento na mente” dos indivíduos (MILL, 2008 [1861], p. 241)⁶⁷. Para Mill, a pluralidade do debate democrático “quebra as

66 No discurso de posse como representante político de Westminster, Mill descreveu sua vitória eleitoral como resultado da “derrota dos interesses pecuniários [*money interests*]” (MILL apud KINZER; ROBSON; ROBSON, 1992, p. 78). Mill não permitiu que sua campanha fosse onerosa porque desejava fazer de sua própria candidatura uma crítica à “influência venal da riqueza” nas eleições políticas (KINZER; ROBSON; ROBSON, 1992, p. 64).

67 A associação entre participação política e alargamento da mentalidade feita em *Representative Government* leva Young (1996, p. 246) a aproximar o pensamento político de Mill com o de Arendt. Embora as semelhanças entre ambos sejam incontestes, Young se esquece de notar que há uma grande diferença entre Arendt e Mill. O debate político milliano (e a mentalidade alargada que dele se segue) tem a construção coletiva da verdade como uma de suas principais consequências. Em contrapartida, o debate político e a mentalidade alargada dos quais Arendt fala não estão de modo algum associados à busca da verdade. (Esse ponto fica claro no mesmo ensaio em que Arendt introduz a noção de mentalidade alargada; vide ARENDT, 2000.)

barreiras entre um indivíduo e suas concidadãs pois [...] requer que ele assuma a perspectiva de outrem” (YOUNG, 1996, p. 245). Na deliberação democrática, os cidadãos e as cidadãs adquirem a capacidade não só de responder, mas também de se transformar com o outro. Sendo assim, podemos entender que a ausência de um modelo identitário fixo seria apanágio dos sujeitos que vivem em regimes democráticos; o indivíduo democrático, tal qual Lefort (1991, p. 214) já o afirmara, seria aquele que “se descobre sem definição, sem contornos”.

Quando participo da deliberação democrática, sou levado (por vezes à revelia) a perceber que o modo como um determinado assunto se me assemelha não corresponde com a perspectiva de outro indivíduo que provém de um meio sociocultural diferente. Mill (2008 [1861]) aposta que o contato com as perspectivas diferentes alarga a mentalidade e a visão de mundo dos participantes políticos. Noutras palavras, o autor (2008 [1861], p. 255) aposta que o debate democrático produz nos participantes uma transformação moral.

A tese de que o debate na esfera pública transformaria moralmente os indivíduos pode dar a impressão de que Mill tinha uma visão idealizada, quiçá ingênua, da deliberação política e da democracia. Entretanto, cumpre destacar o uso reiterado do verbo “tender” e cognatos ao longo de *Representative Government*. Conquanto acredite que a participação na política possa transformar moralmente os cidadãos, Mill (CW XVIII, p. 257) reconhece que, longe de incutir solidariedade entre os debatedores, há casos em que “a tendência de todas as opiniões de se tornarem sectárias [...] é amiúde agravada e exacerbada” por causa da deliberação. A “verdade que deveria ter sido vista, mas não o foi, foi rejeitada [...] violentamente porque expressa por pessoas tidas como oponentes” (CW XVIII, p. 257).

Com a ressalva, Mill toca em uma questão importante que nem todos os deliberacionistas contemporâneos se lembram de abordar: na deliberação política, o grau de eficácia discursiva não depende simplesmente do *que* se fala, mas também de *quem* fala⁶⁸. Até mesmo nas discussões científicas e acadêmicas, ambientes em que a força do melhor argumento supostamente deveria reinar incontestemente, frequentemente *quem* argumenta é determinante para o impacto discursivo do *que* se argumenta. Diferentes títulos e posições de poder geram diferentes graus de eficácia discursiva. No terreno político em especial, não é raro que o mais sensato dos argumentos seja rechaçado simplesmente porque seu emissário é oponente daquele que o ouve.

68 Esta e outras falhas do deliberacionismo contemporâneo são escrutinadas de forma rigorosa por Miguel (2014, p. 63-96).

O potencial transformador da deliberação política não é, portanto, ilimitado. Em governos oligárquicos (como aquele que a Inglaterra tinha em 1839) seria “utópico” acreditar que a deliberação por si só persuadiria “as classes dominantes” a abdicar de seus privilégios (CW VI, p. 479). A promulgação de leis que beneficiam apenas os proprietários de terras “não é um mal fortuito, resultado de um erro passageiro que pode ser remediado com o mero avanço da discussão. A discussão já fez o que podia fazer; o obstáculo jaz mais fundo do que ela pode alcançar. Os proprietários de terras são os mestres da legislatura” (CW VI, p. 475). Nesse contexto, Mill argumentava, a pouca valia da deliberação deveria ser reconhecida, e a organização de uma ação política direta contra os proprietários de terras, iniciada⁶⁹.

Seria, nesse caso, de se esperar que Mill recusasse qualquer valor positivo à deliberação; que, à maneira de Ian Shapiro, adotasse uma postura pouco apreciativa das capacidades transformadoras do debate político⁷⁰. Entretanto, mesmo nos casos em que a veracidade de um argumento é ignorada por conta da polarização política, Mill (2008 [1859], p. 58) acredita que a deliberação tem “seu efeito salutar”. Aquele que não é partidário do indivíduo ou grupo que violentamente rejeita uma opinião só por causa do emissário que a exprime, segundo Mill, tenderá a reconhecer a veracidade do argumento em questão. Mesmo nos momentos mais agonísticos, a deliberação política pode desenvolver e transformar moralmente os cidadãos que nela participam.

Tal qual mostra a filosofia de Mill, participação e representação não são termos antitéticos. Esse ponto é digno de nota porque, dentro da teoria democrática contemporânea, existe uma linha de pensadores que opõem ambos os conceitos. O expoente mais emblemático desse movimento, Joseph Schumpeter, costumava alegar que, na democracia representativa, a participação dos cidadãos restringe-se ao momento do voto. De acordo com sua visão, a participação e o poder políticos devem, em uma democracia representativa, restringir-se aos representantes eleitos e ao Estado (SCHUMPETER, 2003, p. 295). Conforme argumenta Rúrion Melo (2015,

69 Para uma leitura que examina as tensões entre a deliberação e a ação política direta e que defende a importância de ambas as práticas para a democracia, ver Iris Young (2001). Ao reconhecer que, em alguns casos, a deliberação democrática é inútil para mudar a convicção de oponentes políticos, Mill em certa medida responde à crítica que Carl Schmitt (1988 [1923], p. 7) lhe dirige, segundo a qual a visão milliana do Parlamento seria “antiquada” porque incapaz de reconhecer o fato de que o discurso de um parlamentar não visa “persuadir o oponente da verdade e justiça de uma opinião, mas sim ganhar uma maioria para governar”.

70 Vide o capítulo “Enough of Deliberation: Politics is about Interest and Power” (SHAPIRO, 1999).

p. 288), Schumpeter pertence ao grupo de teóricos que tende a pensar a política democrática sempre a partir do Estado.

Na contramão dessa leitura, Mill afirma que, em uma democracia representativa de fato democrática, o governo deve estimular a participação popular e fomentar a criação de espaços de interação cívica em nível local, os quais permitam o extravasamento da política para além do Estado. Esse ponto fica claro no capítulo quinze de *Representative Government*, que visa defender a importância da existência de órgãos locais de participação política. Mill defende aí que, quando possível, a tomada de decisões deve ser descentralizada. A justificativa para tanto se dá não apenas por motivos morais – a descentralização do poder proporciona mais vazão à participação popular, o que, por sua vez, permite o desenvolvimento intelectual e moral dos cidadãos comuns –, como também por razões de eficiência. Nos assuntos políticos que dizem respeito apenas a uma localidade específica, é muito mais eficiente deixar que os moradores locais decidam algo do que, por exemplo, os representantes da assembleia nacional. Porque conhecem melhor as circunstâncias e as especificidades da área, os habitantes locais conseguem efetuar uma decisão política mais apropriada do que representantes políticos que desconhecem a região. Não por outro motivo, a participação dos cidadãos locais no processo decisório é imprescindível.

Como é possível notar, a defesa da participação democrática empreendida por Mill contém um argumento epistêmico. O autor poderia, portanto, ser enquadrado como um dos filósofos que apresenta uma concepção epistêmica da democracia. Para os autores que subscrevem tal concepção, procurar propiciar a maior participação popular é desejável para a democracia representativa porque, quer seja no âmbito político quer seja no científico, quanto mais pessoas participam de um debate, tanto melhor é a decisão resultante. Mill estabelece que o único jeito de conhecermos uma questão política adequadamente é por meio de um debate que inclua as mais diversas perspectivas sociais. A explicitação das diferentes perspectivas permite ao governo lidar de maneira apropriada com os problemas políticos. Como o segundo capítulo de *On Liberty* põe em evidência, a livre expressão de todas as perspectivas sob as quais um assunto se apresenta é o que garante a verossimilhança de uma tomada de decisão. Embora não haja necessariamente uma única resposta certa para os assuntos políticos, é inegável que algumas propostas são mais adequadas que outras. O objetivo da deliberação democrática seria assim o de identificar e implementar as melhores soluções para os problemas coletivos. Mill chega a falar que quanto mais pessoas participarem do debate, tanto mais acurada e objetiva será a decisão que se

tomará; sua suposição é a de que *todo* indivíduo tem algo a contribuir para o conhecimento público (CW XVIII, p. 243-5).

Reforçando a tese apresentada em *On Liberty* de que o Estado é apenas um dos vetores de transmissão do poder, Mill defende no capítulo quinze de *Representative Government* ser equivocado pensar a participação política, em uma democracia representativa, confinada às instituições estatais. Nesse capítulo, após qualificar a criação de instituições representativas locais como profícua porque torna as decisões governamentais mais eficientes, o autor esclarece que os não eleitos para representantes do governo não deixam *pro tanto* de serem participantes políticos. Existe um campo de participação política para além das instituições estabelecidas: a escrita e a leitura dos jornais, as reuniões públicas e as mais diversas solicitações dirigidas às autoridades públicas constituem os mecanismos de “participação dos cidadãos particulares na política” (MILL, 2008 [1861], p. 413). O poder político na democracia milliana ultrapassa as formas jurídico-institucionais do governo e, nesse sentido, constitui-se como uma diarquia: de um lado, é composto pela esfera pública de discussão e, de outro, pelas instituições governamentais (BAUM, 2000, cap. 8; URBINATI, 2011, p. 26; URBINATI, 2014, cap. 1).

Na democracia representativa, o poder das instituições estatais depende, em última instância, das opiniões que circulam na esfera pública de discussão; portanto, a democracia representativa pode ser caracterizada como o governo que se realiza por meio das opiniões (MILL, 2008 [1861], p. 214). Ocorre que, nas democracias representativas, a (re)produção das opiniões que compõem o foro extrainstitucional da diarquia política só é possível por conta de uma rede tecnológico-midiática que não é ela própria democrática. Como a crítica milliana à tirania da maioria já alertava em 1859, a concentração do poder de formação do discurso público representa uma grave ameaça à democracia. Nesse sentido, para que a democracia representativa seja realmente democrática, é indispensável que os discursos circulantes no polo extrainstitucional do poder não sejam monopolizados por apenas um grupo social. A democratização dos meios tecnológicos que comunicam, amplificam e ensejam as vozes dos cidadãos comuns na esfera pública pode, assim, ser considerada como uma medida passível de ser extraída a partir da filosofia política de Mill⁷¹.

71 A concepção de poder político que Mill apresenta em sua filosofia, com efeito, “sustenta uma conclusão forte: a concentração da posse e do controle dos meios de comunicação conduz à concentração significativa do poder de formar o que os outros pensam; o que, por sua vez, contradiz profundamente os ideais democráticos” (BAUM, 2000, p. 82). Sobre a necessidade da democratização da mídia em uma democracia representativa, vide o primeiro capítulo e a conclusão de Urbinati (2014).

Na medida em que dão vazão à participação popular, é mister que o governo incentive e possibilite a criação dos espaços não governamentais de participação política para os quais Mill acena no capítulo quinze de *Representative Government*. Tais espaços agilizariam a comunicação entre representantes e representados e ajudariam o governo a identificar melhor as reivindicações da sociedade. Além disso, favoreceriam a consolidação de um elemento que Mill julgava indispensável para a democracia representativa: a *accountability* política⁷². A manutenção de canais de comunicação entre representados e representantes faz com que estes sejam compelidos a prestar contas àqueles no que tange à sua atuação política.

Não faz sentido, portanto, apregoar que a criação de instâncias de diálogo entre o governo e a sociedade civil *tout court* representa uma ameaça à democracia representativa⁷³. A crítica só procede se supusermos que democracia representativa e democracia participativa são antitéticas, o que Mill mostra não ser o caso (MIGUEL, 2014, p. 64)⁷⁴. O que garante o caráter democrático da representação milliana é precisamente a instituição de espaços políticos que permitam a interação entre a sociedade civil e a assembleia representativa (URBINATI, 2000, p. 759; URBINATI apud LANDEMORE, 2016, p. 149). Um governo representativo que restringe a política às instituições estatais e se nega a abrir canais de comunicação entre a sociedade civil e a assembleia dos representantes não é, pois, democrático.

A participação dos cidadãos em espaços de interação local favoreceria a criação de contradiscursos, o que por sua vez facilitaria a crítica e o conflito políticos que Mill valoriza. “A grande dificuldade do governo democrático até hoje parece ter sido a de prover [...] 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 os interesses que a opinião pública dominante vê com maus olhos” (MILL, 2008 [1861], p. 316). A difusão do poder político em uma miríade de associações civis é capaz de oferecer um ponto de convergência para as opiniões discordantes dos indivíduos e fazer frente à

72 Sobre a centralidade do conceito de *accountability* na democracia milliana, confira a tese de doutorado de Atila Amaral Brilhante (2007).

73 Para uma crítica que vai nessa linha, vide o editorial do jornal *O Globo* (“Decreto agride democracia representativa”), publicado em 31 de maio de 2014 logo após a promulgação do decreto n.º 8.243, que visava instituir a Política Nacional de Participação Social.

74 Sobre a compatibilidade entre democracia representativa e democracia participativa, ver Almeida (2015, p. 184-99), Avritzer e Santos (2002), Bernardi (2008), Laisner (2009), Hayat (2013), Urbinati (2006), Weffort (1984, p. 128-9) e Young (1997, p. 360ss).

posição hegemônica adotada pelo Estado (MANIN, 1996, p. 223). A criação de espaços de participação política em nível local seria, assim, um meio de garantir uma relação conflituosa entre o lado de dentro e o lado de fora da assembleia representativa, isto é, entre as instituições estatais e as associações políticas da sociedade civil (MILL, 2008 [1861], p. 413). A existência de conflito na política, conforme exploraremos na próxima seção, era de suma importância para Mill.

2.4.3 DEMOCRACIA, CONFLITO E O PAPEL DO REPRESENTANTE COMO *ADVOCATE*

A relação entre democracia e conflito é um tema controverso entre os leitores de *Representative Government*⁷⁵. De um lado, alguns pesquisadores afirmam que Mill não concebe espaço para o conflito e, de outro, há leituras que identificam no filósofo um antagonismo político radical. Como representantes do primeiro grupo, podemos identificar Marilena Chaui e Maurice Cowling. Segundo Chaui (2005, p. 23), Mill é um dos filósofos característicos da “democracia liberal”, que para ela teria como objetivo principal “impedir [a] explicitação e [o] desenvolvimento completos [dos] conflitos sociais”. Cowling (1990, p. 34), por sua vez, explica em seu livro *Mill and Liberalism* que a ênfase no consenso tem em Mill o propósito de “suplantar” as posições conflitantes dos cidadãos. Tanto em Chaui quanto em Cowling, é por conta de sua associação com o liberalismo que a Mill se imputa a incapacidade de conceber espaço para o conflito político. Com efeito, a crítica de que o liberalismo é inapto para pensar o conflito político é corrente desde Carl Schmitt (2008 [1932]) e continua a ser perpetuada por autores como Connolly (1991) e Mouffe (2005). No entanto, como o caso de Mill bem o ilustra, a relação do liberalismo com o conflito é muito mais complexa do que os apontamentos desses autores tendem a descrever.

Como alguns autores já repararam, Mill é um dos filósofos do cânone dito liberal que nutre um alto apreço pelo conflito político. Em *Liberalismo e democracia*, por exemplo, Norberto Bobbio (2006, p. 83) afirma encontrar na democracia representativa milliana um papel excelso para o conflito⁷⁶. No livro *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Stefan Collini, Donald Winch e John Burrow (1983, p. 159) concluem o capítulo sobre Mill afirmando que, de acordo com o pensamento político do filósofo, “o choque entre poderes rivais e o conflito de opiniões [...] eram inelidíveis”. Seguindo essa linha interpretativa, Brandon Turner (2010, p. 37) identifica em *Representative Government* o fundamento antagônico do pensamento liberal

75 Seguindo Mill, não faremos distinção entre “antagonismo” e “conflito”.

76 Para uma interpretação parecida, ver Bobbio (2015, p. 171-5), Finlay (2002) e Girard (2015).

e afirma que Mill “rejeita uma abordagem política baseada no consenso”⁷⁷. Em extenso livro sobre a democracia representativa milliana, Urbinati (2002, p. 82), por seu turno, declara observar em Mill um “modelo agonístico” de democracia que se opõe ao “modelo consensual” presente na maioria dos filósofos liberais.

Os autores listados no parágrafo anterior têm razão ao afirmar que a explicitação dos conflitos ocupa uma função central na política democrática milliana. Todavia, apesar de não ser inteiramente adequado entender, à maneira de Chaui e Cowling, que Mill tende a suprimir o conflito político, é igualmente inexato afirmar que, ao apreciar a vitalidade do conflito, Mill nega a utilidade do consenso na política. A afirmação de um antagonismo radical na filosofia milliana exigiria o esquecimento estratégico de longos excertos do segundo capítulo de *On Liberty*, do ensaio “Coleridge” e dos capítulos finais de *The Logic of the Moral Sciences*. Nessas passagens, Mill (CW X, p. 133-5; 1988 [1843], p. 111) sublinha a necessidade de um consenso político sobre dois princípios fundamentais que formariam como que o substrato de todo *ethos* democrático. Ao mesmo tempo, o filósofo (CW X, p. 108; 2008 [1861], p. 235) insta pela institucionalização política do conflito e declara que a existência de visões conflitantes é o que evita a corrupção da democracia. Vê-se, pois, que as leituras opostas mencionadas anteriormente, ainda que incompletas, contam com respaldo textual. O que falta, entretanto, é compreender de que modo as ênfases no consenso e no conflito se articulam no interior da democracia milliana. A articulação entre esses dois pontos é o que procuraremos fazer nesta seção. Como buscaremos sustentar, ao mesmo tempo em que o eleger como elemento indispensável da vida política, Mill impõe limites para o conflito democrático.

Os “princípios da liberdade individual e da igualdade política e social” são os limites que Mill (1988 [1843], p. 111; CW X, p. 134) institui à deliberação democrática. Segundo o autor, a democracia não se mantém de pé sem a manutenção de um consenso em torno de tais princípios que, desde a época de Platão, são tidos como constitutivos de qualquer regime democrático (*República* 557e-558a; *Leis* 693d). Esses dois princípios marcam as fronteiras de um campo discursivo dentro do qual o conflito poderá se desenrolar. O conflito que procede mediante a referência a ambos os princípios é salutar e deve ser estimulado porque fortalece as bases do regime democrático. O conflito que vai contra a existência desses princípios, por sua vez, não deve ser aceito porque põe em risco o funcionamento da democracia, quando mais não seja porque princípios de legitimidade contraditórios não podem coexistir em um mesmo regime político.

77 Para uma interpretação similar, cf. Vasilev (2015, p. 76-7).

Os princípios da liberdade e da igualdade configuram limites formais, e não substanciais, para a deliberação democrática. O termo “formal” denota aqui a ausência de conteúdo substancial. Formalmente, o princípio da liberdade, por exemplo, é insubstituível e não está aberto à negociação, porém sua consistência o está. Uma vez postos na base da vida democrática, a definição do conteúdo preciso dos princípios da liberdade e igualdade passam a ser os pontos nevrálgicos da discussão política⁷⁸. A igualdade exige o voto paritário ou reclama por vezes a concessão de votos plurais para membros de uma determinada minoria? A liberdade permite a livre associação dos cidadãos em qualquer local público ou restrições quanto ao seu espaço de atuação lhe seriam compatíveis? Eis algumas questões que Mill discute e para as quais sugere respostas (CW I, p. 278; CW XVIII, p. 215-7; MILL, 2008 [1861], p. 334). Todavia, convém ressaltar que o filósofo jamais teve o propósito de determinar sozinho a consistência dos princípios fundamentais da democracia. Conforme aponta Thompson (1976, p. 182), não impor de antemão as minudências de seus princípios e deixar que eles sejam estabelecidos por aqueles que os adotarão na prática é, decerto, o mínimo a se esperar de um filósofo da democracia. Em uma democracia, liberdade e igualdade são conceitos cujas definições vivem imersas no conflito. No regime democrático, a investigação coletiva acerca do conteúdo da liberdade e da igualdade só é capaz de alcançar resultados provisórios.

O “antagonismo de influências [...] é a única segurança efetiva para a continuidade do progresso” (MILL, 2008 [1861], p. 235). Assim sendo, o corpo político deve esmerar-se para fazer com que o conflito jamais se esgote na política:

Esta consideração é de importância na composição de qualquer corpo político: pessoas de ambos os tipos [ou seja, 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] (MILL, 2008 [1861], p. 225).

Para Mill, os interesses e as preferências dos indivíduos variam conforme sua posição sociocultural (SMITS, 2004)⁷⁹. Logo, uma boa estratégia para garantir

78 Segundo Benhabib (1996, p. 79), a tese de que o conteúdo dos princípios fundamentais da democracia deve ser estabelecido por meio da deliberação política é uma das características principais do modelo deliberativo da democracia. Nesse sentido, Mill pode ser considerado um dos precursores da democracia deliberativa (GUTMANN; THOMPSON, 2004, p. 9).

79 Seguindo Mill, não faremos distinção entre os termos “interesse(s)” e “preferência(s)”.

a manutenção do conflito na deliberação política seria elaborar um plano de representação proporcional que contemplasse os diversos grupos sociais que compõem o *demós*, inclusive os minoritários. Impedir a prevalência irrestrita de um só grupo e garantir o conflito e a divisão do poder entre uma pluralidade de vozes díspares são importantíssimos para a democracia representativa, e é por conta desse fato que Mill propõe um esquema de representação proporcional. Entretanto, 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 – o que era, de acordo com o autor, o caso da Inglaterra vitoriana (CW XVIII, p. 267) –, conferir valor idêntico ao voto de cada participante tenderia a condenar ao silêncio a voz de algumas minorias. Na prática, o resultado final seria um debate político sem diversidade efetiva, no qual a mesma massa homogênea prevaleceria sem nenhum contrapeso.

Sendo assim, Mill propõe, como complemento da representação proporcional, o sistema de votação plural (*plural voting*)⁸⁰. A concessão de votos plurais seria lícita para os representantes de grupos sociais que, dependendo das circunstâncias, tivessem mais conhecimento de uma determinada pauta (MILL, 2008 [1861], p. 334). Porque gozam de um acesso epistêmico privilegiado,

80 Mill (2008 [1861], p. 337) afirma que não lhe é lícito impor de antemão as minúcias do voto plural. Tudo o que diz é que aqueles com maior conhecimento das circunstâncias merecem maior peso no seu voto. Porém Mill se recusa a estabelecer de uma vez por todas o grupo específico da população que, em determinadas circunstâncias, pode satisfazer esse critério e a quantidade de votos a mais que eles merecem. Tais minudências, escreve o autor (2008 [1861], p. 337), “estão abertas a muita discussão”. Vale lembrar que, posteriormente, a dificuldade de aplicação do voto plural e a tentativa dos parlamentares conservadores ingleses de utilizar o argumento de Mill para diminuir a participação dos trabalhadores na política levaram o autor a abandonar o sistema de votação plural (CW I, p. 288-9; URBINATI, 2002, p. 95). Esse fato é digno de nota pois desmente a leitura de Claus Offe (1984, p. 356), segundo a qual Mill defenderia o voto plural no intuito de “limitar a extensão do voto igualitário” à “maioria destituída de propriedade”. Desmente, outrossim, a asserção de Ellen Wood (2000, p. 229), que, em sua análise arguta sobre as contradições entre democracia e capitalismo, declara sem maiores explicações que “Mill [...] demonstrava uma falta de entusiasmo notável com relação ao governo do *demós*”. A historiadora marxista parece ignorar que um dos motivos que levou Mill a rejeitar o socialismo de vertente marxista foi, precisamente, seu aspecto não democrático (FEUER, 1949, p. 298). Democrata convicto, Mill achava que o socialismo deveria ser implementado por meio da deliberação democrática, e não por meio da ditadura do proletariado. Para uma análise acurada do alto valor que Mill atribuía à participação dos trabalhadores na política, vide Carlisle (1999), Sarvasy (1984, p. 584-7), Williams (1998, p. 46) e o último capítulo da autobiografia do filósofo (CW I). Para uma reconstrução do socialismo democrático presente no pensamento tardio de Mill, consulte-se Ashcraft (1989 e 1999).

os diretamente afetados por uma proposta política devem ter maior impacto de decisão, já que sabem mais do que os outros as possíveis consequências que a implementação da proposta lhes acarretará. Recebendo mecanismos de compensação que impedissem o silenciamento de sua voz nas questões que mais os afetassem, os grupos sociais minoritários, ao fazer frente à maioria, conseguiriam cumprir uma função vital da democracia, qual seja, a de garantir o não esgotamento do conflito na deliberação política. Na medida em que cumprisse tal função, a democracia representativa faria com que os conflitos que perpassam a sociedade fossem discutidos à luz de interesses mais inclusivos do que aqueles que observaríamos em um debate conduzido por apenas um grupo social, que não contasse com a presença do grupo de interesse oposto (MILL, 2008 [1861], p. 282-3).

Em um debate polarizado, em cujo quadrante o domínio das forças políticas não se encontra concentrado em um único grupo majoritário, para que uma proposta seja aceita, as perspectivas e objeções dos vários grupos sociais devem ser no mínimo sopesadas e respondidas. Na deliberação democrática conflituosa, a moralidade cívica tende a se fortalecer porque todos os cidadãos sabem – inclusive aqueles cuja proposta inicial não foi bem-sucedida – que a decisão prevalecente foi tomada “não por mero ato arbitrário, mas por razões que parecem superiores pela maioria dos representantes da nação” (MILL, 2008 [1861], p. 283). Mesmo quando sabem que sua preferência inicial não prevaleceu porque foi derrotada pelos votos de seus concidadãos, o indivíduo tende a reconhecer a decisão final como legítima porque sabe que ela resulta de um processo deliberativo que, efetivamente, contou com a participação de todos. Mill sugere que a lei legítima não deve ser vista como expressão de uma *vontade geral* que, de algum modo, dirimiria as visões conflitantes de maneira terminal e expressaria a vontade de todo e qualquer cidadão. Em vez disso, a lei legítima deve ser compreendida como o resultado de uma *deliberação geral*, isto é, que objetivou levar em conta as mais variadas perspectivas sociais (MANIN, 1987, p. 352).

Compreendido destarte, o debate democrático se opõe à “lógica dos perseguidores” (CW XVIII, p. 285). Simplesmente alegar que a decisão política que lhe interessa está certa porque a posição contrária é equivocada e deve ser rechaçada não é uma lógica argumentativa capaz de prosperar em um debate plural e antagonico. Em tais circunstâncias, a adoção de um vocabulário mais amplo, que contemple algo mais que o autointeresse exclusivo de um grupo, é indispensável. A deliberação política que ocorre em um espaço antagonico e plural tende a fazer com que os cidadãos revejam suas ideias, estimulando, por conseguinte, o cultivo de visões políticas menos parciais.

Em suma, para que o antagonismo não se esgote na política, é necessário que a assembleia política conte com representantes dos mais diversos grupos sociais. Mas qual deve ser a relação entre o político eleito e o grupo social que ele representa? Para alguns intérpretes de Mill, tal relação é de identidade: o representante deve *ser* um membro do próprio grupo que representa (MILLER, 1999, p. 24-5; THOMPSON, 1976, p. 21). Nesse sentido, o plano de representação proporcional proposto por Mill poderia ser equiparado como uma política de cotas: negros devem representar negros, LGBTQs devem representar LGBTQs, mulheres devem representar mulheres e assim por diante. Nessa leitura, a filosofia de Mill seria mais um exemplo daquilo que Pitkin (1967) chama de representação descritiva, teoria segundo a qual a composição dos representantes na assembleia há de ser como que um espelho exato da composição étnico-social da população.

Ao contrário do que sugerem Miller e Thompson, não há nenhuma passagem em *Representative Government* que nos permita afirmar com segurança que o conceito milliano de representação é descritivo. Com efeito, a representação descritiva acena para uma concepção balcanizada da política, que é estrangeira a Mill⁸¹. Embora reconheça que as preferências e os interesses individuais variam de grupo para grupo, Mill não pensa que membros de um grupo social são incapazes de compreender e, portanto, de dar voz às demandas e necessidades de cidadãos que pertençam a outros grupos. Para Mill, quer seja dentro quer seja fora da assembleia representativa, o objetivo da deliberação política é justamente o de fazer as pessoas alargarem suas perspectivas dos assuntos públicos, o que por sua vez gera uma sincronização entre o interesse particular de um indivíduo e o interesse dos demais cidadãos. No entanto, como apontaremos em breve, essa sincronização jamais deve implicar uma resolução terminal do conflito.

O papel do representante para Mill não é o de ser um rótulo que espelhe as características dos membros de um grupo social. Antes, seu papel é ser um megafone que dê voz às reivindicações do grupo (URBINATI, 2002, cap. 3). Decerto, compreender e defender os interesses de uma minoria é geralmente mais fácil para os próprios membros que a compõem (YOUNG, 2000, p. 137). Mas tal nem sempre é o caso, sendo por isso ingênuo acreditar que um político só consegue representar as demandas dos cidadãos cuja identidade seja igual

81 Outro problema da representação descritiva que levaria Mill a repudiá-la é o fato de que ela pode desencorajar a *accountability*. Na prática, é comum eleitores confiarem cegamente nos representantes que vêm do mesmo grupo social que o deles, o que pode reduzir o ímpeto pela prestação de contas (MANSBRIDGE, 1999, p. 640).

à sua. Como as atuações políticas de Marta Suplicy e Clodovil Hernandez na história recente brasileira evidenciam, não é impossível que um representante dê voz às reivindicações de um grupo social diferente daquele ao qual pertence e, inversamente, tampouco é impossível que um representante seja incapaz de compreender e vocalizar as reivindicações de cidadãos e cidadãs que pertencem ao seu grupo social⁸².

A ideia de que uma identidade perfeita entre representante e representado seja possível desestimula os mecanismos de *accountability*; nesse sentido, o conceito descritivo de representação pode ser “perigoso” (PITKIN, 1967, p. 86-9). Não devemos jamais escamotear o fato de que *sempre* haverá uma distância entre representantes e representados. O representante é necessariamente diferente do eleitor, tanto mais porque tem livre acesso a uma estrutura de poder que é vedada àqueles que estão “fora das portas” da assembleia (CW XIX, p. 423). A ênfase reiterada na (falsa) ideia de que suas características o tornam idêntico ao eleitor não garante por si só que o representante de fato representará as reivindicações do grupo social que o elegeu. Para garantir a representatividade, a exigência de prestação de contas (*accountability*) e a existência de uma relação dialógica entre representantes e representados são indispensáveis.

Por esses motivos, o mais adequado é interpretar o conceito de representação milliano não como descritivo, mas sim como *advocacy* (URBINATI, 2000)⁸³. “[C]ertamente, todos os interesses ou classes de qualquer importância devem ser representados, isto é, devem ter [...] *advocates*” (MILL, 2008 [1861], p. 323). O papel do representante para Mill é saber advogar em prol de seus constituintes, o que não exige necessariamente que a identidade daquele seja igual à destes. O conceito de representação como *advocacy* não nega que o representante é diferente do representado; pelo contrário, pressupõe que haja tal diferença. Independentemente de ser considerado membro ou não do grupo, o que importa para o *advocate* é partilhar das ideias e interesses de seus constituintes, característica que o habilita a dar voz de maneira contundente

82 Primeiro LGBTQ assumido a ser eleito representante político, Clodovil jamais se dispôs a defender o Projeto de Lei n.º 1151 (que visava regulamentar a união civil entre pessoas do mesmo sexo), tendo inclusive deliberadamente se recusado a advogar em prol dos gays. Conquanto não se identifique como LGBTQ, a autora deste Projeto de Lei, Marta Suplicy, foi uma representante política muito mais apta a dar voz às reivindicações LGBTQs do que Clodovil.

83 Na literatura específica disponível no Brasil (inclusive em publicações do governo), os termos *advocacy* e *advocate* foram incorporados no português, sendo por isso que não os traduzimos por “advocacia” e “advogado”.

às reivindicações do grupo⁸⁴. “A *advocacy* tem dois componentes: a ligação ‘apaixonada’ do representante à causa dos eleitores e a relativa autonomia de juízo do representante” (URBINATI, 2002, p. 81).

A *advocacy* pressupõe uma relação dialógica entre representantes e representados. De acordo com Mill, a relação discursiva entre representante e representado não é hierárquica:

[a assembleia representativa deve ser] ao mesmo tempo o Comitê de Acusações 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 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 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, 2008 [1861], p. 282-3).

Dentro da assembleia representativa, a deliberação política deve contar com a participação de centenas de pessoas, representantes de todas as localidades e grupos do país capazes de expressar as várias perspectivas do *demos*. A analogia do mapa criada por Mirabeau – ativista e teórico da Revolução Francesa do qual Mill era leitor (CW I, p. 602-3) – capta bem este aspecto da assembleia representativa: “O órgão representativo é para a nação o que um mapa reduzido é para a sua extensão

84 Empregado por Mill diversas vezes, “constituente” (*constituent*) é sinônimo de “representado”. Embora não seja de uso corrente no vernáculo, na bibliografia sobre representação política o termo é relativamente consagrado. *Systema representativo*, de José de Alencar (1868), foi provavelmente um dos primeiros textos da área a empregá-lo. Presente na língua inglesa desde o século XV, *constituent* deriva do latim e significa: aquele que constitui outro, um elemento em um todo complexo (REHFELD, 2005, p. 34). O constituente é, assim, uma das fontes que constitui o representante. Isso é visível sobremaneira no mecanismo eleitoral; o voto do eleitor é, em certo sentido, o que constitui o representante enquanto tal.

física” (MIRABEAU, 1834, p. 7). Apropriando-nos da metáfora de Mirabeau, podemos dizer que *a assembleia representativa para Mill desenha um mapa polifônico da nação*⁸⁵. Todas as vozes e perspectivas sociais em seus mais variados matizes devem poder se ver de alguma maneira presente ali; de fato, a assembleia sequer poderia se considerar representativa se os diferentes grupos da nação não se identificassem, em alguma medida, com a polifonia das vozes que ali se professa.

Como lemos na última citação em recuo, a deliberação dos representantes abarca não só as opiniões já formadas da população como também as que estão latentes, em vias de desenvolvimento. A explicitação do conflito social latente efetuada na assembleia representativa é salutar porque, além de escancarar as exigências prementes de alguns grupos sociais, pode vir a alterar as opiniões dos cidadãos. Na medida em que as vozes das ruas e os gritos da assembleia dialogam entre si e incitam-se mutuamente, a relação entre assembleia representativa e sociedade civil caracteriza-se melhor como dialógica, e não como hierárquica.

Sublinhar o caráter dialógico da representação é importante porque acentua o trânsito existente entre a deliberação dos representantes na assembleia e o debate dos cidadãos na esfera pública⁸⁶. A ênfase reiterada no tema da publicidade ao longo de *Representative Government* deve ser lida sob esta ótica: a deliberação dos representantes há de ser pública para estimular o debate entre os representados (e também para garantir que os cidadãos avaliem e verifiquem a conduta de seus representantes). Os discursos proferidos por um representante dentro da assembleia podem servir para galvanizar novos movimentos coletivos – foi o caso da *National Society for Women’s Suffrage*, movimento sufragista cujo surgimento foi encorajado pelos discursos que Mill proferiu na Casa dos Comuns quando era parlamentar (COLLINI, 1984, p. xxxiii; LE JEUNE, 2010, p. 116) – e aglutinar cidadãos que até então não interagiam entre si⁸⁷.

85 Empregamos a expressão “polifônico” no sentido de Bakhtin (2008), que exprime pelo termo polifonia a existência concomitante de perspectivas narrativas diferentes que, mesmo quando entram em conflito, jamais se sobrepõem umas às outras. Com efeito, os conceitos de polifonia e dialogicidade elaborados por Bakhtin se aproximam do debate político pensado por Mill. Para uma análise que evidencia a proficiência da teoria de Bakhtin para o deliberacionismo democrático, consulte-se Koczanowicz (2011).

86 Sobre o caráter dialógico do governo representativo, vide Manin (1996, p. 218-23).

87 Com efeito, nada impede que um representante fale em nome de cidadãos que não o elegeram e que sequer residem na localidade que ele representa. Os argumentos que um representante defende na assembleia podem convencer cidadãos que não o elegeram, que então passam a enxergá-lo como seu representante. Na literatura específica sobre o assunto, o processo por meio do qual um representante político expande sua representatividade para constituintes que não compõem sua base eleitoral denomina-se de *surrogate representation* (MANSBRIDGE, 2003, p. 515).

Noutras palavras, a democracia representativa tem o potencial de abrir o Eu e favorece a formação de identidades coletivas. Mais do que indivíduos isolados, o representante para Mill fala em nome de um grupo social, conjunto de indivíduos que partilham de interesses e preferências afins porque se encontram em um posicionamento sociocultural similar. Nesse sentido, a representação política exposta em *Representative Government* vai contra uma visão atomística da sociedade⁸⁸. Outrossim, desmente a ideia de que os cidadãos seriam como que indivíduos desgarrados com preferências prévias e estáticas. Antes, aponta para a formação de grupos que coletivamente debatem e transformam seus interesses. As ideias que são representadas pelos políticos e ganham visibilidade dentro das instituições estatais são fruto de uma união prévia de indivíduos e, ademais, tendem a promover a união de outros indivíduos, quer favoráveis, quer contrários a tais ideias (CW XIX, p. 453).

Para Mill, a democracia representativa caracteriza-se por uma comunicação constante entre os discursos que se exercem dentro e fora da assembleia política, e do mesmo modo como o primeiro é capaz de criar novas opiniões, o segundo também o é. O potencial criativo é decerto apanágio da deliberação como um todo: para Mill, é no debate adversativo com opiniões contrárias que minhas opiniões e crenças se formam e ganham significado. Ser privado da liberdade de expressão é extremamente deletério porque é na deliberação pública que o ser humano desenvolve o intelecto, a imaginação e os sentimentos morais (CW XVIII, p. 228-259). E uma vez que a maior parte das pessoas não consegue, na vida cotidiana, engajar-se em debates tão plurais quanto os da assembleia política, o interessante de fazer a deliberação pública extravasar os âmbitos jurídico-estatais e permitir que o maior número de cidadãos participe da política é oferecer-lhes a oportunidade de desenvolver e alargar o intelecto, a imaginação e os sentimentos morais – numa palavra, a individualidade (ZAKARAS, 2005; YOUNG, 1996).

Na medida em que põe em marcha uma relação circular de dependência entre representantes e representados, a *advocacy* é essencial para a formulação de uma representação política que se queira democrática (URBINATI, 2006, p. 225). No entanto, é preciso atentar que, justamente por não se tratar de uma relação hierárquica, os laços de dependência tecidos pela *advocacy* preservam a autonomia

88 “A representação política invalida a opinião de que a sociedade seja uma soma de indivíduos dissociados” (URBINATI, 2006, p. 30). Sobre a relação entre representação política e formação de identidades coletivas, consulte-se Hayat (2013, p. 130-3), Miguel (2014, p. 128-30), Rosanvallon (2011, p. 220) e Saward (2010, p. 14-6). A ideia da representação como algo fulcral para a criação e a sustentação da identidade de uma comunidade remonta à Idade Média (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008, p. 13).

de juízo tanto dos representantes quanto dos representados (URBINATI, 2006, p. 45). É sob essa óptica que devemos ler a recusa, elaborada no capítulo doze de *Representative Government*, dos “mandatos imperativos [*pledges*]” e do direito de instrução dos eleitores sobre os representantes (MILL, 2008 [1861], p. 373). As negociações e barganhas feitas entre representados e representantes durante as eleições não deveriam ser cristalizadas porque, para Mill, nenhum político deveria adotar uma visão dogmática na assembleia representativa⁸⁹.

Como já observamos, Mill pensava que a deliberação política era um local privilegiado para abertura e transformação das ideias e dos cidadãos que as cultivavam. Entretanto, se o não cumprimento de uma promessa feita pelos políticos aos eleitores concedesse a estes o direito de depor aqueles, nenhum político jamais estaria disposto a rever sua posição inicial. Esse dogmatismo cego abortaria o caráter transformador da deliberação política que Mill tanto valoriza e criaria condições para uma política balcanizada que, incapaz de cultivar o *spirit of compromise*, falharia em cumprir o propósito último da assembleia representativa, qual seja, a implementação de leis e decisões comuns que devem aplicar-se a todos os cidadãos (CW XIX, p. 344).

Longe de significar uma resolução terminal do conflito, o que a expressão *spirit of compromise* procura evocar é um eventual comprometimento entre os interesses antagônicos, o que necessariamente seria temporário (MILL, 2008 [1861], p. 291; CW XX, p. 381). Mill utiliza o termo *compromise* justamente para indicar a efetivação de um acordo público que não apaga as polarizações existentes entre os diversos grupos sociais⁹⁰. A característica do *compromise* é “deixar, em certa medida, os dois lados [da contenda política] insatisfeitos” (MANSBRIDGE, 2006, p. 121). Justamente porque mantém vivo um resquício

89 Claro que isso não significa que, para Mill, o representante poderia mudar suas posições iniciais como bem entendesse sem ter de prestar contas aos eleitores. Muito pelo contrário, Mill achava que o fortalecimento da *accountability* política era fundamental para o bom funcionamento da democracia representativa; o representante deveria estar sempre pronto a prestar contas de seus atos perante os constituintes e explicar por que teve de mudar ou rever sua posição inicial.

90 Enquanto verbo, *compromise* pode significar tanto “expor-se a um perigo” quanto “firmar um acordo”. O acordo ou acomodação que o termo denota implica sempre algo diverso do que se queria inicialmente e é por isso que não faz sentido usar a expressão *spirit of compromise* para opiniões que não contêm algum grau de conflito entre si. A expressão original, portanto, denota acordo e conflito ao mesmo tempo, e é no afã de preservar sua polissemia que a mantemos no idioma original. Para uma análise sobre a noção do *spirit of compromise* na filosofia política de Mill, ver Gutmann e Thompson (2014, cap. 3). Para uma interpretação que afirma a prática do *compromise* como elemento constitutivo da noção do “político [*the political*]” em Mill, vide Skorupski (2006, p. 85). Sobre a diferença entre “consenso” e *compromise* (e sobre a importância deste último para a democracia representativa), ver Ankersmit (2002, cap. 8) e Bellamy (1999, cap. 4).

de insatisfação, o *spirit of compromise* que Mill deseja ver cultivado entre representantes e constituintes garante a perpetuação sem fim da deliberação política. Não existe decisão capaz de agradar cem por cento todos os grupos e cidadãos, sendo por isso que as medidas acordadas por uma comunidade política devem estar sempre aptas à revisão e à contestação.

A correlação de forças faz com que temporariamente os diversos grupos sociais respeitem diferenças e não tornem interesses particulares motor único da política. O fato de que a coalizão dos grupos seja frágil e se desfaça conforme mudam as pautas não é algo a se lastimar. Pelo contrário, o rearranjo constante do conflito é salutar porque obstrui a cristalização de uma determinada correlação de forças, algo que poderia degenerar a democracia em mera “legislação de classe” (MILL, 2008 [1861], p. 299)⁹¹. A estabilidade da democracia representativa exige, ao mesmo tempo, conflito e consenso.

2.4.4 PODER, GOVERNO E A ESTABILIDADE DO REGIME POLÍTICO

O poder do governo, segundo Mill, 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” (MILL, 2008 [1861], 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 (MILL, 2008 [1861], p. 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 a expressão que Mill emprega – um determinado tipo de sujeito. Entretanto, daí não se segue que o indivíduo deva permanecer sempre em

91 Mill (2008 [1861], p. 299) identifica a “legislação de classe” como a forma degenerada da democracia representativa e a define como “o governo dirigido [apenas] para o benefício da classe dominante, em detrimento do todo”.

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, 2008 [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 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, leis e medidas governamentais também devem mudar (CW X, p. 105). Na medida em que resistem e apontam as deficiências, os indivíduos configuram “centros de aperfeiçoamento [*centres of improvement*]” do regime político (CW XVIII, p. 272). Na política, ordem e progresso são a mesma coisa, e o aperfeiçoamento das instituições governamentais é indispensável para estabilidade e bom ordenamento do regime (MILL, 2008 [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 essas reivindicações dissolvam o governo⁹².

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, e 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 polo de poder rival, fora dos mecanismos governamentais instituídos, se estabeleça.

92 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”.

Nesse 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 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 poderia indignar-se contra o próprio governo, o que forneceria à força desse polo não governamental um poder ainda maior⁹³. Na segunda opção, o governo poderia proceder de forma política e dar vazão institucional às forças que se lhe opõem, absorvendo o novo polo de poder antagonico para dentro do mecanismo governamental.

Para Mill, as instituições governamentais não esgotam o exercício do poder político. O governo é apenas um tipo, entre 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 (1983, p. 78), 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. O governo 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 antagonicas, fulcro de sua unidade e poder.

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, essa tese se apresenta no trabalho de autores como Berlin (2000), Constant (1985 [1819]) e Skinner (2002).

Sumariamente, reconstruímos a oposição entre liberalismo (2.1) e republicanismo (2.2), concluindo que a diferença fundamental entre as concepções

93 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, o governo abortou imediatamente o uso da força e cedeu às reivindicações.

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, ullum domicilium libertas habet”, dizia Cícero (2006) –, 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 entre republicanismo e liberalismo ou ainda entre liberdade positiva e liberdade negativa⁹⁴.

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 dessa obra, Mill enfatiza o caráter político da liberdade, explicando que o desenvolvimento do Eu perpassa a política. A prática política tem por objetivo tornar os indivíduos “aptos à liberdade” (MILL, 2008 [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 da filosofia milliana.

De acordo com *Representative Government*, a promoção da individualidade é a própria razão de ser da instituição política. A participação política é

94 Essa afirmação, *nota bene*, não supõe que a equiparação da liberdade negativa com o liberalismo e da liberdade positiva com o republicanismo seja correta; com efeito, Pettit (1997, 2012) deixa claro que seria inadequado identificar o republicanismo com o que comumente se entende por liberdade positiva. O fato que minha afirmação busca apontar é o de que, via de regra, os que endossam a dicotomia liberalismo vs. republicanismo tendem a associá-la com a dicotomia liberdade negativa vs. liberdade positiva. “Uma das fontes da antítese equivocada entre liberalismo e republicanismo é o famoso ensaio de Isaiah Berlin sobre liberdade negativa e positiva” (HOLMES, 1995, p. 28).

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 (2.4.2). A participação na administração política figura como condição para o florescimento da individualidade. Mill, nesse sentido, pode ser considerado acertadamente como um dos precursores da democracia participativa. Quando a participação no 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:

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 o exercício de [...] direitos políticos são o principal instrumento de treinamento moral e intelectual (CW XIX, p. 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 [...] a tomar parte no governo” (MILL, 2008 [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 (1985 [1819], p. 9), corresponde ao das “antigas repúblicas”. 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, 2008 [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)⁹⁵. A conjunção ímpar de grandes individualidades devia-se à dinâmica própria da *polis*:

95 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 contraste com as democracias modernas, a *polis* grega e a *res publica* romana partilham de vários traços afins, sobretudo a concepção de liberdade (CONSTANT, 1985 [1819]).

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 deviam o amor habitual à discussão justa, a capacidade de escutar os dois lados de uma questão, [...] tão arraigadas nos atenienses que nem a mais intemperante das paixões conseguia dissipar (CW XI, p. 324-5).

A política ateniense, com a ênfase na interação ativa de todos os cidadãos no debate público, é apropriada pelo liberalismo milliano na medida em que apresenta uma educação político-moral que maximiza o desenvolvimento da individualidade. O melhor governo, segundo o autor (2008 [1861], p. 286), 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”.

Compreende-se, pois, que a razão que leva Mill a optar pelo governo representativo diferencia-se 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*]” (MILL, 2008 [1861], 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. Segundo o pensador francês, as antigas repúblicas mostravam que o participacionismo político era indesejável porque era incapaz de conceder liberdade de ação nos assuntos privados⁹⁶. Baseando-se na “Oração fúnebre de Péricles”⁹⁷, Mill rebate Constant e afirma que o relato do estadista grego

contradiz inteiramente, ao menos no que diz respeito a Atenas, aquilo que tão frequentemente nos é dito sobre o total sacrifício, [exigido] nas antigas repúblicas, da liberdade individual perante um bem imaginário do Estado. Na mais importante das repúblicas

96 Ainda que reconheça que a democracia ateniense concedia certo grau de independência aos indivíduos, a conclusão de Constant (1985 [1819]) é a de que seria equivocado afirmar que Atenas oferecia proteção à liberdade individual, uma vez que práticas arbitrárias como o ostracismo lhe eram costumeiras.

97 Ver Tucídides (1982, p. 109).

gregas, tal qual descrito pelo seu cidadão mais distinto, o interesse público era considerado uma obrigação suprema nos assuntos que lhe concerniam; mas, naquela parte da conduta dos indivíduos que concernia apenas a si próprios, a opinião pública não interferia (CW XI, p. 319).

Conforme aponta Riley (2007, p. 240), Mill considerava a *polis* ateniense “uma democracia liberal genuína”, visto que ela continha “um sistema de pesos e contrapesos [*checks and balances*] contra abusos de poder e uma ampla tolerância à escolha individual e à diversidade no que diz respeito a uma esfera da vida reconhecida como pessoal ou privada”. Seguindo a leitura de Grote, Mill compreendia que a democracia ateniense não equivalia a um regime democrático “puro” porque contava com um sistema de limitações constitucionais que tinha como uma de suas consequências a garantia de uma zona de imunidade individual perante os ditames da maioria⁹⁸. Rebatendo detratores da democracia ateniense do século XIX que a reputavam incapaz de assegurar proteção individual, Mill afirmava que Atenas era um modelo a ser seguido porque mostrava que uma alta participação democrática era compatível com a manutenção de “liberdade contra intolerância individual” (CW XI, p. 319). Pode-se concluir, assim, que a grande diferença entre Mill e Constant é que, ao procurar elaborar um regime político que concilie representação com participação, Mill elabora um governo representativo efetivamente democrático. Constant (1985 [1819]), em contrapartida, não procura formular um governo representativo que seja democrático; não é à toa, portanto, que a expressão “democracia representativa” jamais ocorra em seu opúsculo sobre a liberdade.

Dito isso, vimos que para Mill a participação de todos os grupos sociais na política é valiosa porque produz antagonismo. O conflito é indispensável para o progresso coletivo e individual, no entanto disso não se segue que Mill negue a importância do consenso para a política (2.4.3). Muito pelo contrário, Mill acreditava que o papel dos políticos era justamente o de saber construir consensos (inevitavelmente temporários) a partir de seus antagonismos,

98 Sobre a influência que Grote exerceu em Mill, ver Kierstead (2014) e Urbinati (1999, p. 144-5). Segundo Kierstead (2014), outras características do trabalho de Grote que estariam presentes em Mill seriam as ideias de que: (i) a democracia configura um sistema de autorrevisão e reajuste contínuo de erros e acertos; (ii) as instituições políticas são fundamentais para a formação do caráter humano.

conseguindo, pois, construir uma unidade política sobre uma base de desunião⁹⁹. A representação como *advocacy*, como vimos, favorece tal medida.

Toda democracia exige unidade e adversidade, consenso e conflito (BOBBIO, 2015, p. 101; MANSBRIDGE, 1984, p. x-xi; ROSANVALLON, 2011, p. 224). Sem dúvida, o “gesto inaugural” da democracia é “o reconhecimento da legitimidade do conflito” (LEFORT; GAUCHET, 1971, p. 8). No entanto, igualmente necessário é desenhar mecanismos que permitam o desenrolar democrático desses conflitos. Para que permaneçam democráticos, os conflitos devem ser balizados por princípios que guiem sua contenção provisória e os impeçam de degingolar em combates físicos cujo princípio maior seria exterminar a alteridade dos vários grupos do *demos*. Atento para esse fato, Mill estipula que a liberdade e a igualdade individuais, princípios básicos da democracia, devem formar um consenso mínimo que fundamentaria o substrato do *ethos* democrático. Tais princípios seriam apenas formais e não substanciais; para Mill, seu conteúdo preciso seria estabelecido e redefinido por meio da deliberação pública agonística (WALDRON, 1999, p. 310-312; ZIVI, 2006, p. 49). O conflito político para Mill não é algo que deva ser superado¹⁰⁰. É porque reconhece a legitimidade e a importância do conflito para a vida democrática que Mill estipula princípios mínimos que procedimentalizem seu desenrolar.

A preocupação do autor com a estabilidade nos levou, por fim, a concluir que a democracia representativa milliana caracteriza-se por um delicado balanço (2.4.4). O governo representativo estimula a produção de individualidades resistentes, que contestam as instituições. No saldo final, todavia, as contestações maximizam a 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 rivalizam com ele.

99 Segundo Turner (2008, p. 29), Mill comporia o grupo dos liberais agonísticos, pensadores britânicos que viam o conflito político como base para a construção da comunidade: para o filósofo, a “fonte da comunidade [...] seria a colisão dos interesses opostos dos indivíduos e grupos”. De acordo com o comentador, a visão do conflito como algo fundante para ordem social seria uma característica que tais filósofos teriam herdado de Maquiavel, ou melhor, de um certo modo de se ler Maquiavel que se popularizou na Inglaterra daquele tempo (TURNER, 2008, p. 17ss). Sobre a influência de Maquiavel na filosofia política milliana, vide Urbinati (2002, p. 65) e Villa (2001, p. 113).

100 Segundo Skorupski (2006, p. 71), esta seria a grande diferença entre Marx e Mill: enquanto Marx postulava o conflito como algo a ser superado, Mill acreditava que o conflito político era (e deveria ser) *perene*. Mesmo em uma democracia socialista, Mill (CW V, p. 744) afirma, “a rivalidade por reputação” continuaria a existir. Ou seja: ainda que não tivéssemos conflito motivado por redistribuição numa sociedade socialista, a luta por reconhecimento continuaria provocando conflito na política (*pace* DUNCAN, 1977, p. 274).

Segundo Mill, a política é o campo do novo. A deliberação política tem função formativa; ela é uma arena onde a fricção e a síntese das posições antagônicas produzem novidade e expandem a individualidade dos atores políticos. No entanto, esses indivíduos não se reduzem a mero refugio da maquinaria governamental e são capazes de contestá-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 EIXO JURÍDICO

3.1 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. Neste capítulo, um novo acréscimo será observado no liberalismo milliano: os direitos morais. Apesar de dispensar em *On Liberty* o que chama de direito abstrato, em outras obras Mill (2008 [1863], p. 190) não hesita em evocar o direito moral – ou ainda o direito natural¹⁰¹ – como “o próprio fundamento da nossa existência”. 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 na perspectiva jurídica a ênfase do autor permanece inalterada. Como veremos neste capítulo, a maneira como Mill recorre ao direito moral não nega o caráter aberto do Eu, tampouco diminui a importância da política no seu desenvolvimento, pois os direitos morais que compõem o Eu são eles próprios constituídos por meio de deliberação política.

101 Hart (1982, p. 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”.

A associação entre indivíduo e direito moral 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 seria a que identifica a (in)justiça com o (des)cumprimento do direito positivo. Após elencá-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, 2008 [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 direito¹⁰². Dada essa 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 objetivo¹⁰³. Grosso modo, a grande especificidade do direito subjetivo deve-se à tendência de ver a justiça como qualidade moral do sujeito. Os primórdios desse modo tipicamente moderno de se pensar o direito e a justiça podem ser localizados na seguinte passagem do *De jure belli ac pacis*: “Há um significado de direito

102 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, 2008 [1863], p. 201). Já o “direito [right]” define-se como aquilo que um indivíduo pode reivindicar como sendo seu (MILL, 2008 [1863], p. 189). Há, portanto, uma diferença sutil entre os conceitos: enquanto 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 costumemente reputa como sendo seu direito é passível de ser alterado pela sociedade (MILL, 2008 [1863], 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.

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

[...] 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)¹⁰⁴. Segundo Villey (2005, p. 667), esse aspecto subjetivo do direito fez fortuna na história do pensamento jurídico moderno e influenciou a tradição utilitarista¹⁰⁵.

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 é identificável no quinto livro da *Ethica Nicomachea*:

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, 1942, 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 (1942, 1131a25-30) deixa claro que o modo como a distribuição transcorre – isto é, a definição da justiça – variará de cidade para cidade. 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 (1843, p. 518) apresenta em *Anarchical Fallacies*, texto em que o direito subjetivo é descrito como “uma tirania sob a máscara da justiça”. Nesse

104 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 [*facultas*]” pessoal (TUCK, 1979, p. 26). Para o rastreamento da formação dessa ideia no período que antecede a Grotius, vide Tuck (1979, cap. 1).

105 A oposição binária de Villey não é inteiramente adequada. Como veremos, Mill não pensa o direito de maneira exclusivamente subjetiva.

trabalho, 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 conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem” (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 ele.

Segundo Bentham (1843, p. 522), o poder político cria o direito, e é por isso que direito é direito positivo. 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 (BENTHAM, 1843, 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 afirma que o “direito é natural, inalienável, sagrado e imprescritível” (BENTHAM, 1843, p. 506).

Nesse sentido, explica o autor (1843, p. 507), a declaração equivale a um atestado de inutilidade dos governos. 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. Há, 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 [ou seja, o direito], mesmo que o desejassemos ser de modo diferente, de nada adiantaria tentar mudá-lo, visto que o trabalho da natureza é inalterável” (BENTHAM, 1843, p. 507).

O que em Grotius e Pufendorf era mero abuso de linguagem – na visão de Bentham (1843, p. 523), o que leva vários pensadores a adotar o direito natural é uma propensão linguística; o modo como empregamos a linguagem contribui para criar a falsa impressão de que direitos subjetivos existem – se torna, com a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, um crime contra a justiça (BENTHAM, 1843, 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 o 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 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! (BENTHAM, 1843, 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 por vir 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 de determinado espaço e tempo, soluções 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 moral como fulcro da existência individual, Mill cometeria a falha apontada anteriormente? Como pretendemos mostrar, a resposta é não. Posto que não cite *Anarchical Fallacies* no capítulo final de *Utilitarianism*, não é difícil perceber que Mill tinha aquele texto em mente quando redigia este livro. Amigo íntimo da família Mill, Bentham marcou forte presença na formação intelectual do filósofo, motivo por que, na segunda metade do século XIX, J. S. Mill fosse estimado como o maior especialista sobre a filosofia benthamiana¹⁰⁶.

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

106 Em sua autobiografia, Mill conta que começou a estudar a filosofia de Bentham quando era criança, sob a supervisão do pai, James Mill. Bentham era íntimo da família Mill e, inclusive, ofereceu-se, em uma carta enviada a James, para tutorar-lhe pessoalmente o filho a fim de torná-lo “um sucessor digno de nós dois [i.e., de Bentham e James Mill]” (BENTHAM, 1988, p. 255).

crítica de *Anarchical Fallacies*. Inclusive, foi em consonância e não em contradição com os apontamentos de Bentham que Mill resolveu associar o direito moral 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 disso não se segue que *toda* ideia de direito natural ou moral necessariamente põe em perigo o caráter dinâmico do direito. É perfeitamente possível formular uma noção de direito moral capaz de conferir dinamismo ao direito.

Foi justamente para impedir o engessamento da justiça que Mill, sensível mais ao espírito do que à letra da crítica de Bentham, se enredou pela vereda do direito moral. 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 se relacionam com os interesses permanentes do ser humano, porém, quando vai defini-los, 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 moral em Mill não prescreve conteúdos específicos; é apenas 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 positivo¹⁰⁷.

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

[...] os 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

107 Em um artigo de juventude, "Use and Abuse of Political Terms", Mill revela que este aspecto dos direitos morais é um dos mais interessantes do jusnaturalismo lockiano (CW XVIII, p. 3-13).

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 [...] deveria resumir-se 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 transformá-las) é defendida [...] com base na utilidade (MILL, 2008 [1863], p. 178).

Embora nenhum nome seja citado na passagem, para quem leu *Anarchical 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 *Anarchical Fallacies*. Uma das críticas reiteradas ao longo desse 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 conseqüências nefastas do direito natural.

Posto que não seja nenhum amante da desordem contra o governo, na citação anterior em recuo fica claro que Mill aprova a desobediência civil. *Pace* Bentham (1843), 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, 2008 [1863], p. 145, 148). No entanto, diferentemente dele, Mill não esconde que, enquanto critério de avaliação da lei civil, a utilidade é um princípio moral natural¹⁰⁸. A conclusão do terceiro capítulo de *Utilitarianism* é categórica nesse ponto: a moralidade utilitária provém de “uma base natural”, a saber, a “natureza humana” (MILL, 2008 [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 moral, a intenção

108 Embora *Anarchical Fallacies* repudie o jusnaturalismo e enfatize o aspecto político-social do direito, há escritos em que o próprio Bentham chega a se apoiar, quiçá inconscientemente, em um direito natural. Quando, por exemplo, afirma que a utilidade – conceito que *Anarchical Fallacies* sugere como critério de justiça (BENTHAM, 1843, p. 493, 495, 510, 521) – foi um princípio legado pela natureza, Bentham não estaria de certa forma 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, 2007 [1789], p. 1, grifo nosso).

do autor não é amarrar as mãos da posteridade. Pelo contrário, é para garantir dinamismo ao direito e à justiça que Mill recorre ao direito moral¹⁰⁹.

A “utilidade, como os preceitos de toda arte prática, é passível de aperfeiçoamento indeterminado, e, em um estado progressivo do espírito humano, seu aperfeiçoamento realiza-se perpetuamente” (MILL, 2008 [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 (CW XVIII, p. 233), para descobrir se uma ação é justa, isto é, para saber se ela é condizente com a utilidade, “requer-se discussão”. Para o autor (CW XVIII, p. 233), o princípio da utilidade e a justiça são estabelecidos dialogicamente e devem estar sempre “abertos à discussão”.

Não admira, portanto, que Mill (2008 [1863], p. 200) escreva que as máximas de justiça “de modo algum devem ser aplicadas [...] universalmente”. 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 (2008 [1863], p. 200), contra a justiça. Disso 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, p. 31-2). Os casos excepcionais a que Rawls se refere, citados no penúltimo parágrafo de *Utilitarianism*, não afirmam que, em casos extremos, somos obrigados a respeitar ou a utilidade ou a justiça:

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 constrangê-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

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

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, 2008 [1863], p. 200).

Seria inexato inferir do último trecho 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, 2008 [1863], p. 201). Além de não ter captado esse 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, 2008 [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 (CW XVIII, p. 233).

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? Esses 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 justiça¹¹⁰. Familiarizado com a crítica de

110 Em verdade, o princípio do dano opera, enquanto critério de legitimidade, como um princípio de justiça. No que tange ao 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, podemos 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 a 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.

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. Em vez 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, imbuída de uma história particular, cindida por certos problemas, quais princípios melhor realizam a justiça? É essa 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-nos 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 (2008 [1861], p. 286), é aquele que mantém “a mais ampla participação nos detalhes da função administrativa e judiciária”. Exemplos de práticas que dariam vazão à participação popular ampla nos negócios jurídicos e administrativos seriam

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 (MILL, 2008 [1861], p. 286).

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 os grupos do *demos*. 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

coletiva. O direito moral que constitui o fundamento do Eu não é para Mill algo imutável ao qual a comunidade política deve passivamente aquiescer. Assim como os princípios basilares da democracia representativa, o direito moral milliano é um princípio meramente formal, e não substancial. 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 se reputam 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” se descola da justiça. 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-se da justiça.

É nessas situações críticas que, segundo Mill, o vocabulário dos direitos morais vem a calhar. Oferecendo um critério de justiça para além do direito vigente, ele nos permite 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 positivo e para legitimar a resistência que visa superar tais imperfeições (como, por exemplo, a desobediência civil ou inclusive a insurreição política)¹¹¹.

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 se torna *ipso facto* ilegítimo e passível de punição. Não surpreendentemente, isso pode enrijecer a transformação do direito instituído e facilitar a perpetuação *do statu quo*.

111 Sobre a justificação da violência política em Mill, ver Williams (1989).

É no afã de contornar esse efeito deletério do juspositivismo que Mill acrescenta ao seu utilitarismo a noção de direitos morais. A antiga noção de leis más ou injustas, reduzida a mero contrassenso pela filosofia benthamiana, 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” é o principal motivo que veda a uma pessoa madura “a liberdade de utilizar as fontes da felicidade” (MILL, 2008 [1863], p. 145). Como veremos 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 uma 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 adverti-lo, contestá-lo, persuadi-lo, instá-lo, mas não para compeli-lo ou castigá-lo 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 (CW XVIII, p. 223-4).

Nessa definição, 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 (CW XVIII, p. 223-4) 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”.

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 capaz de discriminar leis justas e injustas (BOBBIO, 2015, p. 175). Ele é, precisamente, 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, 2008 [1863], p. 178-9). É possível que o Legislativo promulgue “leis injustas”, e é nessas horas que o princípio do dano vem a calhar (MILL, 2008 [1863], 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.

A expressão “leis injustas” postula, como pressuposto que lhe 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 ela promulgasse seria justo. Se não é assim, qual é, então, a fonte da normatividade para Mill?

Quando, contudo, se considera 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 se pode 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, 2008 [1863], p. 179).

É em um indivíduo portador de direitos que a normatividade milliana encontra sua origem. A retidão (*goodness*) da instituição política, vimos em *Representative Government*, se ampara no desenvolvimento do indivíduo. 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, 2008 [1861], p. 225).

Os direitos morais citados no trecho anterior 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*)” (CW XVIII, p. 276). 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, 2008 [1863], p. 178). Mais seguro seria, portanto, identificar o dano com a transgressão dos interesses que constituem os direitos morais (VITA, 1992, p. 61).

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” (CW XVIII, p. 219). Grosso modo, esse tipo de tirania caracterizaria um desvirtuamento da democracia, no qual o Estado se tornaria veículo de transmissão dos valores da maioria, que por sua vez imporia 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” (CW XVIII, p. 224).

A definição do conteúdo preciso do dano estabelece-se por meio da deliberação democrática. Sendo assim, podemos, na esteira de Shapiro (2003, p. 64ss), entender que a definição do conceito de dano que Mill nos apresenta

é contextual. Ao formular o princípio do dano, “Mill parecia compreender que se tratava de um critério para pautar as discussões públicas – e não um critério de tal modo incontroverso que tornasse desnecessário o debate público” (GODINHO, 2012, p. 109). Seja como for, a despeito da generalidade inicial, é certo que a posição de Mill é a de que, sejam quais forem seus talentos e dotes, toda individualidade, em qualquer espaço ou tempo, precisa ter garantido um núcleo mínimo de interesses ou direitos para poder desenvolver-se¹¹². O princípio do dano, assim, objetiva garantir a proteção e a promoção dos interesses permanentes do homem enquanto um ser de progresso (CW XVIII, p. 224).

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)¹¹³. No caso específico de *On Liberty*, o que dá para afirmar é que, 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 forem, tanto mais vigorosa é a sociedade que os abrange (CW XVIII, p. 266).

O princípio do dano formula-se no intuito de insular zonas de liberdade para os indivíduos, maximizando, pois, o desenvolvimento dos cidadãos e do

112 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, 2008 [1863], p. 189).

113 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 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, todavia não fica claro até que ponto a autora está disposta a negociar a 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 por meio da deliberação democrática, do ponto de vista formal, Mill não parece disposto a querer negociar o seu princípio. Voltaremos a esse ponto na conclusão do capítulo.

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 (CW XVIII, p. 276).

A “conduta que concerne ao próprio [*self-regarding conduct*]” assinala a zona de liberdade individual, onde a intromissão estatal é sempre ilegítima e prejudicial (CW XVIII, p. 296). Tais condutas seriam aquelas nas quais o indivíduo cuida (*regards*) do seu Eu (*self*) e se desenvolve e, conforme explicitado no trecho anterior, é natural que elas envolvam amiúde intercâmbio intersubjetivo. É por danificar os interesses de outrem, não por abarcar outras pessoas, que uma conduta perde a imunidade (CW XVIII, p. 281-2). O desenvolvimento do Eu não é um empreendimento apenas individual.

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 ali, 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* (CW XVIII, p. 277, grifo nosso).

Esse argumento já se anunciava na introdução do texto, na passagem que afirmava que o indivíduo tendia a agir melhor “quando largado à própria sorte” (CW XVIII, p. 225). O governo não pode ele próprio descobrir qual o bem ou bens que maximizam o desenvolvimento de cada indivíduo. Ele é, nesse sentido, cego com relação ao indivíduo que dirige. Quando o Estado tenta interferir 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” (CW XVIII, p. 226). Nem o governo tampouco a sociedade conseguem 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. 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 dessa demarcação, o que era legítimo ou não conhecer, o objetivo de Mill é delimitar os limites do conhecimento do governo, estabelecendo, por meio desses 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” (CW XVIII, p. 283). Se o governo ou a sociedade tentam 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 ao alcance. Cego, pois 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 na doutrina da liberdade revelam proximidade entre o mundo jurídico-político e o econômico. Contudo, 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* (CW XVIII, p. 293). A diferenciação advém do receio do autor de que a 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 dessas 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, portanto, não é legítimo o governo taxar essas substâncias a fim de dificultar-lhes o consumo (CW XVIII, p. 298). 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; [...] 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 (CW XVIII, p. 298).

São trechos como esses que devemos ter em mente quando lemos o nome de Mill associado a autores neoliberais que pregam o extermínio do Estado e da taxaço fiscal¹¹⁴. 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 isenção tributária de tóxicos estimulantes, e é por isso que trata de distanciar sua doutrina do *laissez-faire*. Contudo, isso não

114 Sobre as diferenças entre Mill e o neoliberalismo, ver Adamo (2005, p. 48-68), Brown (2017) e Laclau e Mouffe (1985, p. 172).

nega as semelhanças existentes entre a defesa do desenvolvimento do Eu e a economia. Ao fim de *On Liberty*, esquematizando a teoria do livre mercado, o autor arremata: “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” (CW XVIII, p. 305). Mill não minudencia a descrição porque, segundo ele, a doutrina do livre mercado já tinha sido “suficientemente explanada por autores de economia política” (CW XVIII, p. 305). Em todo caso, é inegável que a 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 (2007, p. 306), segundo a qual “Mill assume, por assim dizer, que cada indivíduo é como uma firma em um mercado de livre competição”.

Essa promiscuidade entre o econômico e o jurídico é, segundo o relato de Foucault (2008, p. 402), “característico da arte liberal de governar”. 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 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 amuralhará¹¹⁵. 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.

115 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.

3.2.2 O PRINCÍPIO DO DANO COMO PRINCÍPIO DE RAZÃO PÚBLICA E A RELAÇÃO COM A DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Além de postular critérios para o cerceamento das ações individuais, o princípio do dano opera como diretriz de discussão pública¹¹⁶. Proibir a expressão de uma opinião na esfera pública é legítimo quando sua manifestação incita dano (CW XVIII, p. 260). O princípio do dano é um princípio de “razão pública [*public reason*]” (CW XXV, p. 1118). Essa expressão, Mill a associa a um espaço discursivo, “um campo justo [*a fair field*]” onde as diferentes opiniões políticas possam colidir e interagir (CW XXV, p. 1118).

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 (CW XVIII, p. 222).

Na visão do autor, a grande novidade de seu pensamento é justamente o compromisso em alterar o modo como se justificam as penalidades da lei ou da 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” (CW XVIII, p. 223). 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” (CW XVIII, p. 227)¹¹⁷.

Historicamente, a ideia da razão pública emergiu como resultado do pluralismo (RAWLS, 1999, p. 573-4). Numa sociedade fraturada por diversos

116 Breves comentários acerca da proximidade de Mill com a razão pública rawlsiana podem ser encontrados também em Urbinati (2002, p. 112, 115).

117 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; Waldron (2003) explora bem esse tema.

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 provisórios 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.

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, 1999, 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” (CW XVIII, p. 224). 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 (CW XVIII, p. 285).

O exemplo anterior 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 incontornável nos países europeus, inclusive na Inglaterra. Dado a diversidade de religiões dos súditos ingleses, 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, contribuíra, 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 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, 1999, 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 ininteligível e não houvesse nada para acrescentar à sua. Deve antes compreender a verdade no sentido milliano como aquilo que resulta da síntese provisória das diversas posições dos cidadãos¹¹⁸. 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 fomentar um *spirit of compromise* capaz de construir consensos provisórios, sustentando, pois, 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 dessa 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.

118 Mill antecipa em parte o pragmatismo, teoria filosófica segundo a qual a verdade equivaleria àquelas asserções que, até o momento, têm resistido ao embate entre perspectivas conflitantes e se mostrado mais eficazes para resolver nossos problemas. Não é à toa que em *Pragmatism*, livro dedicado à “memória de John Stuart Mill”, William James (1987 [1907], p. 480) saúda Mill como “o líder” do movimento pragmatista.

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, 2008 [1861], p. 307). Uma das minorias que Mill (2008 [1861], p. 314) tem em alta estima é “a minoria instruída”, cuja participação na arena política é desejável porque tende a esclarecer a maioria. Na visão do autor, uma representação adequada envolveria um sistema de votação plural que conferiria maior peso ao voto do cidadão que, dependendo da pauta em questão, teria um acesso epistêmico privilegiado:

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] (MILL, 2008 [1861], p. 334).

O sistema de votação plural é uma exigência da justiça. Segundo Mill (2008 [1861], p. 334-5), distribuir o poder político de modo proporcional ao conhecimento e à virtude de cada um é um princípio de justiça. Aqueles que sabem mais e 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 adoção da proposta lhes trará.

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 na vertente ateniense¹¹⁹. 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 recebam mecanismos de compensação na hora em que forem se expressar. Nesse sentido, a defesa de um sistema de votação plural revelaria uma desconfiança, por parte do autor, de que procedimentos formalmente igualitários bastassem 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.

Deixando de lado as complicações envolvidas na proposta que, eventualmente, fizeram com que Mill a abandonasse – como e segundo quais parâmetros o governo mensuraria a virtude e o conhecimento dos cidadãos cujo voto mereceria maior peso? –, o ponto que nos interessa destacar é que o voto plural e a representação proporcional das minorias 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 (CW XVIII, p. 285). 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 crítica. Quando surgisse alguma discordância, teriam de enfrentar os argumentos da minoria

119 Para uma análise das semelhanças entre a democracia milliana e a democracia clássica ateniense, vide Riley (2007), Urbinati (2002) e o quinto capítulo de *Representative Government*, no qual Mill elenca as instituições atenienses que toma por modelo. Como o caso de Mill evidencia, a noção de estrita igualdade não é necessariamente democrática. Sobre a complementariedade entre instituições antimajoritárias e a democracia representativa, vide Rosanvallon (2006, p. 22ss).

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, 2008 [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 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 a presença delas na assembleia política, a maioria pode elaborar leis tirânicas 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 desempenha 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. Tal abertura é importante não só porque tende a alargar a perspectiva dos próprios representantes que compõem a

assembleia, mas também porque, segundo Mill (2008 [1861], p. 326), organiza um ambiente propício para o “desenvolvimento mental” dos cidadãos. Ao permitir a colisão efetiva das diferentes vozes da nação, o esquema representativo milliano estimula o debate entre os próprios membros da sociedade civil. 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, 2008 [1861], p. 316).

O sistema de “Representação Pessoal” a que se alude aqui 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 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, e as relações entre o lado de dentro e o lado de fora das

instituições políticas. 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 (1998 [1776], p. 134). De acordo com o autor (2007 [1789], p. 1-2),

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).

Como a passagem deixa entrever, Bentham concebia a felicidade em termos estritamente quantitativos, razão pela qual, dizia ele, esta poderia ser facilmente mensurada. Diferente de Bentham, Mill reputava que seria redutor conceber a felicidade como uma questão puramente quantitativa. “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” (CW X, p. 90). Para Mill, o modo raso com que abordava a questão da felicidade – como um mero agregado de prazer, benefício, vantagem etc. – denunciava a 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,

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”, escreve Mill (2008 [1863], p. 131) no primeiro parágrafo de *Utilitarianism*. Reportando-se desde o início do livro a uma tradição milenar, Mill (2008 [1863], p. 131) cuida de associar *Utilitarianism* a figuras clássicas da filosofia, como Sócrates e Platão. 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 se tornará 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 reaparecem em *Utilitarianism*. A importação do ideal da individualidade, contudo, não pode ser legitimada via Bentham, uma vez que tal valor lhe era completamente ausente. 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, independentemente da ocorrência de dano ou não¹²⁰.

Como bem demonstrou Berlin (2002a, p. 135), “a consistência fanática” de Bentham gera curtos-circuitos em seu utilitarismo que qualquer um que leve a sério a questão dos direitos individuais desaprovárá. 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 (BERLIN, 2002a, p. 135). Diferente dele, “John Stuart Mill, como sua vida e seus escritos deixam claro, teria rejeitado com

120 A acusação de que a filosofia benthamiana leva à tirania da maioria foi respondida de modo sofisticado por Rosen (2003, cap. 14). Seja como for, ainda que uma análise detalhada dos escritos de Bentham consiga oferecer recursos teóricos que respondem ao problema da tirania da maioria, nesta seção nosso interesse maior é reconstruir a filosofia benthamiana tal qual Mill a leu.

as duas mãos qualquer solução deste tipo. Ele a condenaria por ser degradante à natureza humana” (BERLIN, 2002a, p. 135).

A ideia de que alguns prazeres são degradantes para os seres humanos decerto não vem de Bentham. Assim sendo, ao introduzi-la em seu liberalismo, Mill terá de justificar o acréscimo recorrendo a 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 (2008 [1863], p. 138) legitima os vários acréscimos que importa ao utilitarismo recorrendo, dentre outros pensadores antigos, aos estoicos. 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” (MILL, 2008 [1863], p. 138).

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” (MILL, 2008 [1863], p. 138) –, em última análise Mill (2008 [1863], p. 141) relega o poder de definição do conceito aos “juízes competentes”. Estes seriam os que, por conta de experiência de vida e habilidades, estariam capacitados a discernir os prazeres. De acordo com Mill, qualquer um pode candidatar-se 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.

Mill (2008 [1863], p. 142) ressalta que o desacordo poderá persistir no momento em que os prazeres forem definidos e, portanto, recomenda aos juízes competentes adotar “o sufrágio geral” sempre que houver discordância. Qualquer cidadão suficientemente familiarizado com os prazeres em questão pode tornar-se um juiz competente e votar no debate por meio do qual são definidos. Nesse sentido, é possível dizer que, ao conceder aos juízes competentes o poder de definir os prazeres superiores, Mill introduz no utilitarismo uma “orientação democrática” (HIRSCHMANN, 2008, p. 233). Os prazeres superiores que definem a concepção milliana de felicidade são estabelecidos por processos deliberativos. Portanto, é lícito afirmar que Mill elabora uma “concepção deliberativa de felicidade” (BRINK, 1992, p. 68).

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 delas 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 se traduz pela quebra dos direitos morais. Dada essas 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. Se afirmo que o princípio de legitimação último do governo é promover o desenvolvimento humano 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 (como diria o Aristóteles do livro IV da *Metafísica*). 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 (CW XVIII, p. 265)¹²¹.

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 se qualifica 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 validade dessa tese pode justificar-se 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, 2008 [1863], p. 149).

121 Este é um ponto que os liberais coevos censuram em Mill (NUSSBAUM, 2004, p. 329-30). Segundo eles, Mill erra ao negar a posição do calvinista e comentar de maneira negativa as crenças que norteiam sua religião. De acordo com a formulação lapidar de Rawls, o filósofo liberal deve ser tolerante com o intolerante mesmo quando as crenças deste vão contra princípios fundamentais do liberalismo como a liberdade individual e a igualdade. Consulte-se a seção “Tolerando o intolerante” em Rawls (2008).

Ademais, podemos sustentar que há “um senso de dignidade que todo ser humano possui de uma forma ou de outra” (MILL, 2008 [1863], p. 149).

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” (MILL, 2008 [1863], p. 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” (MILL, 2008 [1863], 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 autor¹²². “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” (MILL, 2008 [1863], p. 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” (CW XVIII, p. 261).

Mais que um estado subjetivo, a felicidade para Mill denota um núcleo de atividades que exercitam o Eu nos 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 (MILL, 2008 [1863], 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*, Mill postula certos ingredientes mínimos para a felicidade. A virtude, a prevalência dos prazeres

122 “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 [*self-development*] do indivíduo” (URBINATI, 2002, p. 141).

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” (MILL, 2008 [1863], 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 nessa obra, o que se afirma na citação 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” (CW XVIII, p. 264). Para que os desejos dos indivíduos tornem-se efetivamente seus, para que o indivíduo possa construir um caráter para si, é preciso que ele 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 possíveis razões para a adesão das práticas recomendadas por outrem. Com o cumprimento inteligente do costume, o sujeito se firmaria 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 genuinamente 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, 2008 [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 as 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. Reforça-se, assim, 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 latentes dentro da minha constituição (CW XVIII, p. 261).

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, 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 (2008 [1863], p. 167), existe uma “concepção profundamente enraizada que cada indivíduo tem de si mesmo como um ser social”. De acordo com Mill (2008 [1863], p. 164), 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”.

Apesar de natural, para que esse desejo crie raízes no caráter, é necessário que desde tenra idade as crianças sejam instigadas a cultivá-lo; mais uma vez lemos Mill (2008 [1863], p. 159), nos capítulos três e quatro de *Utilitarianism*, sublinhar a importância da educação para o desenvolvimento moral dos indivíduos. A educação deve “convocar [*call forth*] aquele arbítrio que é virtuoso”, que se penaliza sempre que comete atos não virtuosos (MILL, 2008 [1863], 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 (MILL, 2008 [1863], p. 161). É na consciência individual, portanto, que a gênese da obrigatoriedade utilitarista 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 dos membros 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 se define 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 formais mínimas, os conteúdos dos direitos morais do indivíduo são constituídos pela política – entendida aqui como processo deliberativo democrático ordenado 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 de que é dotado de certos interesses que a sociedade e o Estado não podem desprezar.

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 orquestrada pelos vários grupos do *demos* na hora de decidir as minudências que compõem tais condutas. 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 democrática. 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 cômputo 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. Esse princípio, estabelecido previamente por Mill como ordenador da discussão, é o princípio do dano, ponto em que o poder criativo da deliberação democrática 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, nas quais 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 pelos cidadãos. A razão pública nasce em resposta a essa 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 de democracia representativa proposto em *Representative Government* que, esmerando-se para que as vozes discordantes das minorias sejam efetivamente ouvidas, dificultaria o uso da “lógica dos perseguidores” na política. Existe, portanto, uma preocupação comum a *On Liberty* e *Representative Government*: enquanto 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 políticas. 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 e representem de fato 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 (2008 [1861], p. 337) afirma que não lhe é lícito impor de antemão as minudências do voto plural. 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 esse critério e a quantidade de votos a mais que eles merecem. Tais pormenores, escreve o autor (MILL, 2008 [1861], p. 337), “estão abertos a muita discussão”. Em suma, o princípio do dano e o modelo representativo proposto por Mill consorciavam-se na obra do filósofo para consolidar a razão pública, que contribuiria para o desenvolvimento humano. Juntos, impedem a prevalência irrestrita de um único grupo e sustentam a coexistência de uma pluralidade de perspectivas na deliberação pública.

O propósito último do princípio do dano e da democracia representativa milliana é erigir “um suporte social, um *point d’appui* para a resistência individual contra as tendências do poder dominante” (MILL, 2008 [1861], p. 316). No afã de erigi-lo, Mill acrescenta um novo item em seu liberalismo: os direitos morais. 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. Em *Utilitarianism*, a mesma ambição se faz presente, sobretudo no capítulo final, no qual 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 condição *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, os estilos de vida, todos os indivíduos precisam de certos direitos mínimos para se desenvolver¹²³.

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

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

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 democrático 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 mentor intelectual, Mill foi precavido o bastante ao apelar para o vocabulário jusnaturalista, de modo a evitar que seu acréscimo provocasse 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 conterrâneos, 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 da maleabilidade, que possibilita o cultivo da nobreza de caráter e o aperfeiçoamento do Eu (CW X, p. 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 democrático e dinamiza a justiça. No pensamento de Mill, a ideia de “direitos morais” é introduzida no afã de garantir mecanismos de contestação para os indivíduos, que facilitariam a transformação e acomodação de novas demandas sociais pelo direito instituído.

Algo semelhante ocorre com os prazeres superiores apresentados no segundo capítulo de *Utilitarianism*. Mill diz que a vida feliz é aquela em que 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 conduzido 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.

Entretanto, nem tudo pode ser contestado porque, antes de a deliberação começar, certas noções mínimas foram afixadas por Mill como norteadoras do debate. Essa 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 a seguir, a 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, a de 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 sociopolítica, 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 algum 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, 1988 [1843], p. 111).

Para que a sociedade política tenha durabilidade, é preciso que certos princípios fixem um parâmetro ou um procedimento 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 sociopolítica. Uma vez incorporados pelas instituições democráticas, 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. Retornarmos 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 devem ser permitidas, inclusive estimuladas. 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 por vir.

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 desenvolvimento do Eu permeia e dá consistência aos eixos ético, político e jurídico do pensamento de 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 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 e procedimentos formais para sua resolução, Mill se recusa a responder de uma vez por todas a essas perguntas. A insistência do filósofo para que os princípios fossem preenchidos por meio de processos públicos de deliberação, segundo Thompson, faz de Mill um teórico consistente da democracia. Não impor de antemão as minudências de seus princípios e deixar que eles sejam estabelecidos por aqueles que os adotarão na prática é, decerto, o mínimo a se esperar de um filósofo da democracia (THOMPSON, 1976, p. 182). Em sua autobiografia, escrita no final da vida, Mill relata que uma de suas maiores “aspirações”, adotada já na juventude, era ser um “defensor da democracia [*democratic champion*]” (CW I, p. 65).

Em última instância, é no debate democrático entre os cidadãos 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. Digo embate porque

o debate democrático que define os conteúdos dos princípios normativos últimos da filosofia milliana é, como o próprio autor reconhece, encharcado de dissenso e antagonismo. Em vez de procurar apagá-la, devemos, segundo Mill, manter a chama do antagonismo político sempre acesa. O conflito que ronda a definição pública dos direitos, da igualdade e da liberdade individuais é salutar para a política¹²⁴. “Em todas as questões humanas [*human affairs*], requerem-se influências conflitantes” (MILL, 2008 [1861], p. 291). Uma política sem influências conflitantes redundaria para Mill em uma sociedade estacionária, na qual a deliberação pública é incapaz de prosseguir na luta contra a “abolição das exclusões”, o que por sua vez pavimenta um solo para o recrudescimento de antigas exclusões (MILL, 2008 [1861], p. 342).

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 exteriores¹²⁵. 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 democrática entre os indivíduos e 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 da deliberação democrática¹²⁶.

124 Não é à toa que Waldron (1999), no livro em que defende a importância fundamental do conflito para a discussão política sobre os direitos individuais que ocorre nas democracias atuais, termine a explanação alinhando-se a Mill.

125 Sendo assim, a afirmação de Audard (2009) de que uma das teses centrais do liberalismo é a de que a natureza humana é antes individual do que social não se aplica de modo confortável a Mill. Ela justifica a assertiva argumentando que, para os liberais, as faculdades críticas que constituem a natureza humana “precedem o social” (AUDARD, 2009, p. 30). Não obstante as excelentes análises que oferece sobre Mill em seu livro, Audard (2009) parece esquecer que o liberalismo milliano a contradiz: segundo Mill, as faculdades críticas que constituem as partes superiores da natureza humana são construídas socialmente.

126 Subscrevemos, portanto, a 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). Para uma interpretação similar, consulte-se Riley (2013, p. 107).

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 como à crítica comunitarista contemporânea, que se insurgiu contra o liberalismo por conta do suposto individualismo anômico que ele provoca¹²⁷. No caso específico de Mill, essa crítica não se sustenta – e tampouco se sustenta adequadamente em outros autores ingleses censurados pelos comunitaristas devido a seu atomismo, como Hobbes e Locke¹²⁸.

O caráter não atomístico do indivíduo milliano põe a nu o poder constitutivo que as relações políticas, sociais e históricas 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 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 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.

127 Gairdner (2008) oferece a crítica mais precisa nesse ponto e, portanto, a mais equivocada.

128 Para uma análise social do indivíduo hobbesiano e lockiano, vide Limongi (2009) e Kramer (1997) respectivamente.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE MILL

MILL, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 v.

_____. *The Logic of the Moral Sciences*. Chicago: Open Court, 1988 [1843].

_____. Considerations on Representative Government. In: _____. *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1861].

_____. Utilitarianism. In: _____. *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1863].

TRADUÇÕES NO BRASIL

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Tradução de: BRITO, Ari Ricardo Tank. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Considerações sobre o governo representativo*. Tradução de: SANTOS JR., Manoel Innocêncio de Lacerda. Brasília: Editora UnB, 1981.

_____. *A liberdade / Utilitarismo*. Tradução de: OSTRENSKY, Eunice. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A lógica das ciências morais*. Tradução de: MASSELLA, Alexandre Braga. São Paulo: Iluminuras, 1999.

OBRAS CITADAS

ADAMO, Pietro. Introdução. In: MILL, John Stuart. *L'America e la democrazia*. Tradução de: ADAMO, Pietro. Milão: Bompiani, 2005.

AGUIAR, Thais Florencio de. A demofobia na democracia moderna. *DADOS*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 4, p. 609-650, 2011.

ALENCAR, José de. *Systema representativo*. Rio de Janeiro: Garnier, 1868.

ALEXANDER, Edward. Mill's Theory of Culture: The Wedding of Literature and Democracy. *University of Toronto Quarterly*, Toronto, v. 35, n. 1, p. 75-88, 1965.

ALMEIDA, Debora Rezende. *Representação além das eleições*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

ANDERSON, Elizabeth. John Stuart Mill and Experiments in Living. *Ethics*, Chicago, v. 102, n. 1, p. 4-26, 1991.

- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, ano 1, n. 1, 1928.
- ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *Political Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- APPIAH, Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- ARAUJO, Cicero. Legitimidade, justiça e democracia: o novo contratualismo de Rawls. *Lua Nova*, n. 57, p. 73-85, 2002.
- _____. Bentham, o utilitarismo e a filosofia política moderna. In: BORON, Atilio. *Filosofia política moderna*. São Paulo: Clasco, 2006.
- ARENDT, Hannah. Truth and Politics. In: _____. *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin, 2000.
- _____. *Eichmann and the Holocaust*. New York: Penguin, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Edição de Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1942.
- ASHCRAFT, Richard. Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill's Thought. In: ROSENBLUM, Nancy. (Org.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- _____. John Stuart Mill and the Theoretical Foundations of Democratic Socialism. In: EISENACH, Eldon. (Org.). *Mill and the Moral Character of Liberalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- AUDARD, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard, 2009.
- _____. John Stuart Mill et les transformations de l'individualisme libéral. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Toronto, v. 33, n. 1, p. 47-65, 2012.
- AVRITZER, Leonardo; SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- BAKHITIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de: BEZERRA, Paulo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *Republicanism inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BAUM, Bruce. *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- _____. J. S. Mill and Liberal Socialism. In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex. (Org.). *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BELL, Duncan. What is Liberalism? *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 42, n. 6, p. 682-715, 2014.
- _____. *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- BELLAMY, Richard. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London: Routledge, 1999.
- BENHABIB, Seyla. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In: _____. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- BENTHAM, Jeremy. *A Fragment on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1776].

- _____. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Dover Philosophical Classics, 2007 [1789].
- _____. Anarchical Fallacies. In: _____. *The Works of Jeremy Bentham*. Edinburgh: William Tait, 1843. v. 2.
- _____. *The Correspondence of Jeremy Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1988. v. 8.
- BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: _____. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000.
- _____. John Stuart Mill and the Ends of Life. In: GRAY, John; SMITH, G W. (Org.). *J. S. Mill's On Liberty in Focus*. London: Routledge, 2002a.
- _____. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002b.
- BERNARDI, Bruno. L'opposition entre représentation et participation est-elle bien formée ?. *La Vie des idées*, Paris, abr. 2008.
- BIAGINI, Eugenio. Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens. In: _____. *Citizenship and Community: Liberals, Radicals, and Collective Identities in the British Isles 1865-1931*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BIRD, Colin. *The Myth of Liberal Individualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de: NELSON, Carlos. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- _____. La democrazia rappresentativa. In: _____. *Liberalismo e democrazia*. Milano: Simonelli Editore, 2006.
- _____. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Tradução de: NOGUEIRA, Marco Aurélio. 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- BRILHANTE, Átila Amaral. *The Centrality of Accountability in John Stuart Mill's Liberal-Utilitarian Conception of Democracy*. 317 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) – University of London, Londres, 2007.
- BRINK, David. Mill's Deliberative Utilitarianism. *Philosophy & Public Affairs*, Princeton, v. 21, n. 1, p. 67-103, 1992.
- BRITO, Ari Ricardo Tank. *Virtudes públicas e privadas: a linguagem do republicanismo no pensamento político de John Stuart Mill*. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BROWN, Wendy. Revisitando Foucault: *homo politicus e homo oeconomicus*. Tradução de: GUIZZO, Danielle; DALAQUA, Gustavo Hessmann; PAULINO, Sibebe. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 14, n. 1, 2017. p. 265-288.
- CAJADE FRÍAS, Sonia. John Stuart Mill: un modelo ético y antropológico de democracia. *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, A Coruña, v. 15, n. 1, p. 53-84, 2006.
- CAPALDI, Nicholas. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CARLISLE, Janice. Mr. J. Stuart Mill, M. P., and the Character of the Working Classes. In: EISENACH, Eldon. (Org.). *Mill and the Moral Character of Liberalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. Considerações sobre a democracia e obstáculos à sua concretização. In: TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves. (Org.). *Os sentidos da democracia e da participação*. São Paulo: Instituto Pólis, 2005
- CÍCERO, Marco Túlio. *De re publica*. Tradução de: KEYES, Clinton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

CLARK, David. The Capability Approach: Its Development, Critiques and Recent Advances. *Economic Series Working Papers*, Oxford, University of Oxford, 2005. Disponível em: <<http://www.gprg.org/pubs/workingpapers/pdfs/gprg-wps-032.pdf>>

COLLINI, Stefan. Introduction. In: MILL, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1984. v. XXI.

_____. The Idea of Character in Victorian Political Thought. *Transactions of the Royal Historical Society*, Cambridge, v. 35, p. 29-50, 1985.

COLLINI, Stefan; WINCH, Donald; BURROW, John. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

COLLINS, Irene. *Liberalism in Nineteenth-Century Europe*. London: Historical Association Pamphlets, 1957.

CONNOLLY, William. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. New York: Cornell University Press, 1991.

_____. Liberalism, Secularism, and the Nation. In: _____. *Why I am not a Secularist*. London: University of Minnesota Press, 1999.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Tradução de: SILVEIRA, Loura. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, p. 9-25, 1985 [1819].

CONTE, Gian Biagio. Cicero. In: _____. *Latin Literature: A History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.

COWLING, Maurice. *Mill and Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DAGGER, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. Communitarianism and Republicanism. In: GAUS, Gerald; KUKATHAS, Chandran. (Org.). *Handbook of Political Theory*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2004

DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana. Participación, deliberación y excelência (en la esfera pública y en la esfera privada). En torno a la filosofía política de John Stuart Mill. *Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, n. 44, p. 73-84, 2011.

DEMETRIOU, Kyriakos; LOIZIDES, Antis. (Org.). *John Stuart Mill: A British Socrates*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

DEVIGNE, Robert. *Reforming Liberalism: J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities*. London: Yale University Press, 2006.

DILHAC, Marc-Antoine. Diversité et tolérance dans le libéralisme de John Stuart Mill. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Toronto, v. 33, n. 1, p. 67-100, 2012.

DONNER, Wendy. *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1991.

_____. Autonomy, Tradition, and the Enforcement of Morality. In: TEN, Chin Liew. (Org.). *Mill's On Liberty: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DUNCAN, Graeme. *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

EISENACH, Eldon. *Mill and the Moral Character of Liberalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

ELSTER, Jon. The Market and the Forum. In: BOHMAN, James; REHG, William. (Org.). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. London: MIT Press, 1997.

FEUER, Lewis. John Stuart Mill and Marxian Socialism. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 10. n. 2, p. 297-303, 1949.

- FISCHER, John et al. *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell, 2007.
- FINLAY, Graham. John Stuart Mill on the Uses of Diversity. *Utilitas*, Cambridge, v. 14, n. 2, p. 189-218, 2002.
- FOUCAULT, Michel. Subject and Power. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *História da sexualidade*. 13. ed. Tradução de: ALBUQUERQUE, Maria Thereza da Costa. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1.
- _____. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Ditos & escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- GAGNIER, Regina. Wilde and the Victorians. In: RABY, Peter. (Org.). *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*, Bowie, v. XXI, n. 1-2, p. 9-33, 2008.
- GARFORTH, Francis. *Educative Democracy: John Stuart Mill on Education in Society*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- GAUCHET, Marcel. *L'avènement de la démocratie I : la révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.
- GAUTHIER, David. The Liberal Individual. In: AVINERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner. (Org.). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GAY, Peter. *A experiência burguesa - da Rainha Vitória a Freud*. Tradução de: BATH, Sérgio. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. v. 4.
- GIANOTTI, José Arthur. *John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação da lógica*. São Paulo: USP, 1964.
- GIORGINI, Giovanni. Three Visions of Liberty: John Stuart Mill, Isaiah Berlin, and Quentin Skinner. In: DEMETRIOU, Kyriakos; LOIZIDES, Antis. (Org.). *John Stuart Mill: A British Socrates*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- GIRARD, Charles. La règle de majorité en démocratie : équité ou vérité ?. *Raisons Politiques*, Paris, v. 53, n. 1, p. 107-137, 2014.
- _____. La lutte violente entre les parties de la vérité : conflit des opinions et démocratie représentative chez John Stuart Mill. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, v. 272, n. 2, p. 183-203, 2015.
- GODINHO, Eduardo. *Direito à liberdade: regra da maioria e liberdade individual. O paternalismo na democracia à luz do pensamento de John Stuart Mill*. Curitiba: Juruá, 2012.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de: SIMONE NETO, Nicolino. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GOODLAD, Lauren. *Victorian Literature and the Victorian State: Character and Governance in a Liberal Society*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2003.
- GRAY, John. *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge, 1996.
- _____. Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality. In: GRAY, John; SMITH, G. W. (Org.). *J. S. Mill's On Liberty in Focus*. London: Routledge, 2002.
- GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. 2. ed. Tradução de: MIORANZA, Ciro. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. v. 1.
- GUILLIN, Vincent. *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality*. Leiden: Brill, 2009.

- GUIZOT, François. *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*. Paris: Didier, 1851. v. 2.
- GUTMANN, Amy. J. S. Mill and Participatory Opportunity. In: _____. *Liberal Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *Why Deliberative Democracy?*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *The Spirit of Compromise*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- HABIBI, Don. *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1656].
- 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.
- HAYAT, Samuel. La représentation inclusive. *Raisons Politiques*, Paris, v. 50, n. 2, p. 115-135, 2013.
- HELD, David. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- HEYDT, Colin. *Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education*. London: Continuum, 2006.
- HIMMELFARB, Gertrude. *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. New York: A. Knopf, 1974.
- HIRSCHMANN, Nancy. John Stuart Mill: Utility, Democracy, Equality. In: _____. *Gender, Class & Freedom in Modern Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Leviatã*. Tradução de: MONTEIRO, João Paulo; NIZZA, Maria Beatriz. São Paulo: Abril Cultural, 2005.
- HOBHOUSE, Leonard. *Liberalism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1911].
- HOLMES, Stephen. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- _____. *Passions & Constraints: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Books, 1998.
- IRWIN, Terence. Mill and the Classical World. In: SKORUPSKI, John. (Org.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- JAMES, William. Pragmatism. In: _____. *William James: Writings 1902 – 1910*. New York: Literary Classics of the United States, 1987 [1907].
- JENKYN, Richard. *The Victorians and Ancient Greece*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- 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, New York, 2011.
- KAHAN, Alan. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KATEB, George. The Moral Distinctiveness of Representative Democracy. In: _____. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. New York: Cornell University Press, 1992.
- KIERSTEAD, James. Grote's Athens: The Character of Democracy. In: DEMETRIOU, Kyriakos. (Org.). *Brill's Companion to George Grote and the Classical Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- KINZER, Bruce; ROBSON, Ann; ROBSON, John. *A Moralist In and Out of Parliament: John Stuart Mill at Westminster 1865-1868*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- KITCHER, Philip. Education, Democracy, and Capitalism. In: SIEGEL, Harvey. (Org.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KNIGHTS, Mark. Participation and Representation before Democracy: Petitions and Addresses in Premodern Britain. In: SHAPIRO, Ian; STOKES, Susan C.; WOOD, Elisabeth Jean. (Org.). *Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- KOCZANOWICZ, Leszek. Beyond Dialogue and Antagonism: A Bakhtinian Perspective on the Controversy in Political Theory. *Theory and Society*, Berlin, v. 40, n. 5, p. 553-566, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart. On the Anthropological and Semantic Structure of *Bildung*. In: _____. *The Practice of Conceptual History*. Tradução de: PRESNER, Todd Samuel et al. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- KRAMER, Matthew. *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- LANDEMORE, Hélène. John Stuart Mill: Epistemic Democrat or Epistemic Liberal? In: _____. *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence and the Rule of the Many*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- _____. A democracia representativa é realmente democrática? Entrevista com Bernard Manin e Nadia Urbinati. Tradução de: DALAQUA, Gustavo Hessmann; GONTIJO, Fernanda; DIENER, Patrick. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 13, n. 2, p. 143-156, 2016.
- LAISNER, Regina. A participação em questão: ponto ou contraponto da representação na teoria democrática?. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 14, n. 26, p. 17-35, 2009.
- LARMORE, Charles. *As práticas do Eu*. Tradução de: GONÇALVES, Maria Stela. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- LE JEUNE, Françoise. John Stuart Mill, un féministe sous influence. In: MONACELLI, Martine; PRUM, Michel. (Dir.). *Ces hommes qui épousèrent la cause des femmes : dix pionniers britanniques*. Paris: Editions de l'Atelier, 2010.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Tradução de: LOUREIRO, Isabel. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEFORT, Claude; GAUCHET, Marcel. Sur la démocratie : le politique et l'institution du social. *Textures*, Bruxelles, n. 2-3, p. 7-78, 1971.
- 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 de: FOSTER, Benjamin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

- LOIZIDES, Antis. The Socratic Origins of John Stuart Mill's 'Art of Life'. In: DEMETRIOU, Kyriakos; LOIZIDES, Antis. (Org.). *John Stuart Mill: A British Socrates*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- LOVETT, Frank. The Republican Critique of Liberalism. In: WALL, Steven. (Org.). *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução de: BARBOSA, Ricardo Corrêa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MACCALLUM, Gerald. Negative and Positive Freedom. In: _____. MILLER, David. (Org.). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MACPHERSON, Crawford Brough. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MANIN, Bernard. On Legitimacy and Political Deliberation. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 15, n. 3, p. 338-368, 1987.
- _____. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion, 1996.
- MANSBRIDGE, Jane. *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____. Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent 'Yes'. *The Journal of Politics*, Chicago, v. 61, n. 3, p. 628-657, 1999.
- _____. Rethinking Representation. *The American Political Science Review*, Cambridge, v. 97, n. 4, p. 515-528, 2003.
- _____. Conflict and Self-Interest in Deliberation. In: BESSON, Samantha; MARTÍ, José Luis. (Org.). *Deliberative Democracy and its Discontents*. Hampshire: Ashgate, 2006.
- MARWAH, Inder. Two Concepts of Liberal Developmentalism. *European Journal of Political Theory*, Thousand Oaks, v. 15, n. 1, p. 97-123, 2015.
- MELO, Rúrion. Teorias contemporâneas da democracia. In: FRATESCHI, Yara; MELO, Rúrion; RAMOS, Flamarion. *Manual de filosofia política*. São Paulo: Saraiva, 2015.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O argumento liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *O liberalismo antigo e moderno*. 3. ed. Tradução de: MESQUITA, Henrique de Araújo. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MIGUEL, Luis Felipe. Teoria democrática atual: esboço de mapeamento. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 59, p. 5-42, 2005.
- _____. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MILL, James. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MILLER, Dale. *Public Spirit and Liberal Democracy: John Stuart Mill's Civic Liberalism*. 244 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1999.
- MILLGRAM, Elijah. Mill's Incubus. In: EGGLESTON, Ben; MILLER, Dale; WEINSTEIN, David. (Org.). *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riqueti. *Oeuvres de Mirabeau*. Paris: 1834. t. 1.
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2005.
- MOUSOURAKIS, George. Human Fallibilism and Individual Self-Development in John Stuart Mill's Theory of Liberty. *Ética & Política*, Trieste, v. 15, n. 2, p. 386-396, 2013.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- NUSSBAUM, Martha. Philosophy and Literature. In: SEDLEY, David. (Org.). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Hiding from Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

- _____. Mill's Feminism: Liberal, Radical, and Queer. In: KELLY, Paul; VAROUXAKIS, Georgios. (Org.). *John Stuart Mill: Thought and Influence*. New York: Routledge, 2010
- _____. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- _____. *Political Emotions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- OFFE, Claus. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Tradução de: FREITAG, Bárbara. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- OWEN, Robert. *A New View of Society or Essays on the Formation of the Human Character*. London: Macmillan, 1972 [1816].
- _____. *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race, or The Coming Change from Irrationality to Rationality*. Clifton: August M. Kelly, 1973 [1849].
- PATEMAN, Carole. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. Minority Claims under Two Conceptions of Democracy. In: IVISON, Duncan; PATTON, Paul; SANDERS, Will. (Org.). *Political Theory and the Right of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PHILLIPS, Anne. *Engendering Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- PITTS, Jennifer. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- PRZEWORSKI, Adam. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. In: HACKER-CORDÓN, Casiano; SHAPIRO, Ian. (Org.). *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited. In: _____. *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- _____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de: SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- REHFELD, Andrew. *The Concept of Constituency: Political Representation, Democratic Legitimacy, and Institutional Design*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RILEY, Jonathan. Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy. In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex. (Org.). *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. Mill's Greek Ideal of Individuality. In: DEMETRIOU, Kyriakos; LOIZIDES, Antis. (Org.). *John Stuart Mill: A British Socrates*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- ROBERT, George. Natural Law and Human Nature. In: WEINREB, Llyod. (Org.). *Natural Law Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- ROSANVALLON, Pierre. Culture politique libérale et réformiste. *Esprit*, Paris, n. 251, p. 161-170, 1999.
- _____. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*. Paris: Seuil, 2006.

_____. *Democratic Legitimacy*. Tradução de: GOLDHAMMER, Arthur. Princeton: Princeton University Press, 2011.

ROSEN, Frederick. *Classical Utilitarianism: From Hume to Mill*. London: Routledge, 2003.

RUGGIERO, Guido. *Storia del liberalismo europeo*. 5. ed. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1949.

RUSSELL, David. Aesthetic Liberalism: John Stuart Mill as Essayist. *Victorian Studies*, Bloomington, v. 56, n. 1, p. 7-30, 2013.

RYAN, Alan. Mill in a Liberal Landscape. In: SKORUPSKI, John. (Org.). *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SALÚSTIO. *Bellum Catilinae*. Tradução de: ROLFE, John Carew. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

SARVASY, Wendy. J. S. Mill's Theory of Democracy for a Period of Transition between Capitalism & Socialism. *Polity*, Chicago, v. 16, n. 4, p. 567-587, 1984.

SAVIDAN, Patrick. John Stuart Mill et le politique à l'épreuve de l'histoire. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Toronto, v. 33, n. 1, p. 101-124, 2012.

SAWARD, Michael. *The Representative Claim*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SCHMITT, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Tradução de: KENNEDY, Ellen. London: MIT Press, 1988 [1923].

_____. *O conceito do político*. Tradução de: CARVALHO, Geraldo. Belo Horizonte: Del Rey, 2008 [1932].

SCHULTZ, Bart. Mill and Sidgwick, Imperialism and Racism. *Utilitas*, Cambridge, v. 19, n. 1, p. 104-130, 2007.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalism, Socialism & Democracy*. London: Routledge, 2003.

SEIGEL, Jerrold. *The Idea of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SÊNECA. De ira. In: _____. *Moral Essays*. Tradução de: BASORE, John William. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006a. v. 1.

_____. De vita beata. In: _____. *Moral Essays*. Tradução de: BASORE, John William. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006b. v. 2.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SHAPIRO, Ian. Enough of Deliberation: Politics is about Interests and Power. In: MACEDO, Stephen. (Org.). *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *The Moral Foundations of Politics*. New Haven: Yale University Press, 2003.

SIMMONS, Alan John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

SIMÕES, Mauro Cardoso. *John Stuart Mill & a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SKINNER, Quentin. The Paradoxes of Political Liberty. *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, p. 227-250, 1984.

_____. A Third Concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy*, Oxford, v. 117, p. 237-268, 2002.

SKORUPSKI, John. *Why Read Mill Today?* London: Routledge, 2006.

SMITH, G. W. Enlightenment Psychology and Individuality: The Roots of J. S. Mill's Conception of the Self. *Enlightenment and Dissent*, London, n. 11, p. 70-86, 1992.

- SMITS, Katherine. John Stuart Mill and the Social Construction of Identity. *History of Political Thought*, Exeter, v. 25, n. 2, p. 298-324, 2004.
- STEDMAN JONES, Gareth; CLAEYS, Gregory. Introduction. In: _____. (Org.). *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? and Other Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- SUZUKI, Márcio. Os anos de aprendizado filosófico de Johann Wolfgang Goethe. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 42, p. 139-161, 2012.
- TAYLOR, Charles. Alternative Futures. In: CAIRNS, Alan; WILLIAMS, Cynthia. *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*. Toronto: University of Toronto, 1985.
- _____. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- THOMPSON, Dennis. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- THORBLY, Antony. Liberty and Self-Development: Goethe and John Stuart Mill. *Neohelicon*, Berlin, v. 1, n. 3, p. 91-110, 1973.
- THOREAU, Henry David. *Civil Disobedience and Other Essays*. New York: Dover, 1993 [1849].
- TUCÍDEDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de: KURY, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB, 1982.
- TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TURNER, Brandon. *Antagonism in the Liberal Tradition*. 202 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Wisconsin, Wisconsin, 2008.
- _____. John Stuart Mill and the Antagonistic Foundation of Liberal Politics. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 72, p. 25-53, 2010.
- TURNER, Frank. *The Greek Heritage in Victorian Britain*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- URBINATI, Nadia. *Individualismo democrático*. Roma: Donzelli, 1999.
- _____. Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 28, n. 6, p. 758-786, 2000.
- _____. *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- _____. *Representative Democracy: Principles & Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- _____. The Many Heads of the Hydra: J. S. Mill on Despotism. In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex. (Org.). *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. Representative Democracy and its Critics. In: ALONSO, Sonia; KEANE, John; MERKEL, Wolfgang. (Org.). *The Future of Representative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- _____. *Democracy Disfigured*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- VALLS, Andrew. Self-Development and the Liberal State: The Cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 61, n. 2, p. 251-271, 1999.
- VAROUXAKIS, Georgios. Empire, Race, Eurocentrism: John Stuart Mill and His Critics. In: SCHULTZ, Bart; VAROUXAKIS, Georgios. (Org.). *Utilitarianism and Empire*. Oxford: Lexington Books, 2005.

- VASILEV, George. The Uneasy Alliance between Consensus and Democracy. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 77, p. 73-98, 2015.
- VIEIRA, Mónica Brito; RUNCIMAN, David. *Representation*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- VILLA, Dana. John Stuart Mill: Public Opinion, Moral Truth, and Citizenship. In: _____. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de: BERLINER, Claudia. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VITA, Álvaro de. Liberdade individual e direitos morais. In: FERREIRA, Oliveiros et al. *Liberdade: ensaios*. São Paulo: Aleph, 1992.
- WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. Mill as a Critic of Culture and Society. In: BROMWICH, David; KATEB, George. (Org.). *On Liberty John Stuart Mill*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- WALL, Steven. Introduction. In: _____. (Org.). *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- WEFFORT, Francisco. *Por que democracia?*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- WILDE, Oscar. The Picture of Dorian Gray. In: _____. *The Complete Stories, Plays and Poems*. London: Tiger Books, 1990.
- WILLIAMS, Geraint. J. S. Mill and Political Violence. *Utilitas*, Cambridge, v. 1, n. 1, p. 102-111, 1989.
- WILLIAMS, Melissa. *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- WOOD, Ellen. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- WOOD, John. (Org.). *John Stuart Mill: Critical Assessments*. London: Routledge, 1991. v. 1.
- YOUNG, Iris Marion. Deferring Group Representation. In: SHAPIRO, Ian; KYMLICKA, Will. (Org.). *NOMOS XXXIX: Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press, 1997
- _____. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 29, n. 5, p. 670-690, 2001.
- YOUNG, Steven. *The Democratic Citizen and the Expanded Self: Self-Development and Representative Government in the Works of W. von Humboldt, G. W. F. Hegel and J. S. Mill*. 364 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Harvard University, Cambridge, MA, 1996.
- ZAKARAS, Alex. *Democratic Individuals: Emerson and Mill*. 322 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Princeton University, New Jersey, 2005.
- ZIVI, Karen. Cultivating Character: John Stuart Mill and the Subject of Rights. *American Journal of Political Science*, New Jersey, v. 50, n. 1, p. 49-61, 2006.



Este livro foi disponibilizado no site da Editora UFPR em maio de 2020.

A obra de John Stuart Mill, além de atual e provocativa, é indispensável para a compreensão de nosso tempo, bem como do contexto em que viveu. Neste livro, essas duas frentes são tratadas com rigor e destacam as contribuições que seu autor faz – de modo competente, detalhado e didático – inscrevendo-se na linha das mais férteis interpretações do filósofo britânico. Trata-se de uma análise que resulta de madura investigação dos textos de Mill, apontando as relações possíveis entre as teses por ele sustentadas e colocando-as em diálogo com pensadores não alinhados com o utilitarismo milliano. É assim que este livro proporciona um verdadeiro esclarecimento do pensamento do próprio Mill. Estudantes e especialistas em filosofia, bem como ciência política, direito e psicologia, encontrarão uma rica argumentação em torno de temas como: Liberdade, Individualidade, *Self*, Democracia Representativa, Conflito, Felicidade, Justiça, entre outros; e é com uma escrita leve e cativante que Gustavo Hessmann Dalaqua ilumina temas controversos e complexos, tornando-os acessíveis e articulados teoricamente.

Mauro Cardoso Simões
Universidade Estadual de Campinas

série
PESQUISA

