

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

EDISON DRI CONSIGLIO FILHO

JOHN STUART MILL E O PRINCÍPIO DA LIBERDADE:

entre o bem-estar e o aperfeiçoamento

Porto Alegre

2020

EDISON DRI CONSIGLIO FILHO

**JOHN STUART MILL E O PRINCÍPIO DA LIBERDADE:
entre o bem-estar e o aperfeiçoamento**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Professor Orientador: Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald

Porto Alegre

2020

Edison Dri Consiglio Filho

John Stuart Mill e o Princípio da Liberdade: entre o bem-estar e o aperfeiçoamento

BANCA EXAMINADORA

Orientador

Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Membros

Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli
UFRGS

Prof. Dr. Nikolay Steffens Martins
UFRGS

Prof. Dr. Thomas Hyeono Kang
ESPM

Porto Alegre, 11 de março de 2020.

CIP – Catalogação na Publicação

Consiglio Filho, Edison Dri

John Stuart Mill e o Princípio da Liberdade: entre o bem-estar e o aperfeiçoamento / Edison Dri Consiglio Filho. -- 2020.

196 f.

Orientador: Paulo Baptista Caruso MacDonald.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. John Stuart Mill. 2. Princípio do Dano. 3. Princípio da Liberdade. 4. Ética. 5. Arte da Vida. I. MacDonald, Paulo Baptista Caruso, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem os recursos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), que me concedeu uma bolsa de Mestrado sem a qual dificilmente eu – e muitos outros estudantes Brasil afora – teria condições socioeconômicas de me dedicar à pesquisa acadêmica. Esse trabalho não teria sido possível, ainda, sem a ajuda de outras instituições, todas elas públicas, que foram decisivas ao longo do meu processo educativo e do meu desenvolvimento como ser humano. Agradeço enormemente por isso a Escola Estadual de Ensino Fundamental Profa. Leopolda Barnewitz, o Colégio Estadual Júlio de Castilhos (o querido Julinho), a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a todos os professores e colegas que me acompanharam ao longo desses anos, dedicando tanto do seu tempo e das suas energias vitais a me ensinarem tantas coisas tão valiosas. Agradeço também ao Sci-Hub e ao Library Genesis.

Eu não teria chegado até aqui sem a companhia e o afeto de muitos amigos queridos, que em grande medida forjaram a pessoa que eu me tornei, que desenharam comigo os traços do meu próprio caráter (para usar um termo tão caro ao autor sobre o qual essa pesquisa se dedicou). Agradeço aos meus amigos de mais longa data, Diego Gazineu, Diego Valério, Jean Buiz e Marcelo Padilha, por cultivarem comigo o amor pela música e, de modo geral, por me ensinarem a cultivar a amizade que se transforma e se fortalece ao longo do tempo. Aos amigos do Julinho, especialmente Rafael Braz, Alan Oyarzabal, Luan Araújo e Keka Bittencourt, por serem parcerias tão importantes em anos de tempestades adolescentes, por terem me ajudado a me comunicar sem tanto medo. Ao Frederico Lemos e a outros colegas do curso pré-vestibular, e aos professores desse período, especialmente a Tiago Martins, pela dedicação, confiança e inspiração.

Aos queridos colegas de graduação e de SAJU, por tantos momentos lindos e de aprendizado. Menciono aqui, porque acho bonito registrar (mesmo cometendo certamente algumas injustiças por omissão), Carina Macedo, Marjorie Renner, Luiza Cabistani, Arthur Fuhrmeister, Vinicius Lavigne, Alana Barbizan, André Bento Gehling, Alexandre Bettela, Guilherme Sasso, Betina Barros, Roberta Pamplona, Guilherme Fabrício, Régis Rafael Lisboa, Artur Amaral, Pedro Henrique Silva, Carlos Augusto Becker, João Conte, Livia Zanata, Jéssica Pinheiro. Agradeço também ao pessoal do PPSC, especialmente Magda

Oliveira e Paula Flores, que me acompanharam e orientaram em uma experiência profissional e acadêmica muito importante.

Às/Aos professores mais importantes do meu percurso de graduação, Raquel Scalcon, Ana Paula Motta Costa, Vanessa Chiari, Guilherme Giacomuzzi, Alejandro Montiel, Wladimir Lisboa, e de mestrado, Felipe Gonçalves, Nikolay Steffens, Ricardo Crissiuma, Priscilla Spineli, José Pertile, Alfredo Storck, por todos os ensinamentos e debates, essenciais para o desenvolvimento dessa pesquisa. Pelas mesmas razões, aos talentosíssimos e queridos colegas Graziela Mazzei, Ranieri Garcia, Thiago Calsa, Ana Paula Pereira, Bruno Baraldo, Gabriel Pozzebon, João Francisco de Siqueira, Mariana Kuhn, Rodrigo Baraldo, Patrícia Graeff, Gil Moraes, Caroline Scherer, Lorenzo Estivallet, Milena Martin, Regina Brunet. Aos meus tenros amigos e parceiros de delírios filosóficos do grupo das rãs, Thomaz Spolaor, Gerson Tadeu, Artur Tonon, Bruno Ruffier, Northon Bernardes, Augusto Sperb, Mariana Vivian, Maria Clara Sales e Fernando Campos. Aos meus companheiros de arquibancada colorada (a parte religiosa de minha vida), Gabriel Toja e Raphael Carriconde, por me acompanharem nessa incessante e insana busca por catarse coletiva, tornando cada derrota um pouco menos amarga. Aos meus parceiros de música vocal do Coral da UFRGS e do Grupo Coral Viva La Vida, pelos momentos sublimes que só consigo alcançar ao lado de vocês (pelos prazeres *elevados* das faculdades estéticas, para quem leu a dissertação).

Ao meu orientador, Paulo Baptista MacDonald, pelo incentivo e estímulo constantes, pela disponibilidade, pela atenção e o interesse genuínos, pelo amor aos debates, pela abertura e honestidade intelectuais.

A Eduardo Georjão, por ser já há alguns anos refúgio e alívio existencial, sempre de olhos e ouvidos abertos para novas angústias e excitações – e pela ajuda com a formatação da dissertação. A Marcel Di Carlo Osterlund Saldanha (com esse nome fabuloso), por ser já há alguns anos um amigo afetuoso, sincero e musical, de coração grande e mente sã. A Sofia Safi, por todo o carinho, a sagacidade e a leveza com as quais tu sempre brindaste nossos momentos juntos. A Tiago Luz, pela amargura bem-humorada e pela disposição fraterna de compartilhar tua diminuta paciência e teus dotes culinários conosco. A Laura Boeira, pelo entusiasmo contagiante pela beleza das muitas histórias que há por aí e pela generosidade imensa com a qual tu acolhes e abraça teus amigos. A Maurício Nardi, pela alegria e o tesão pela vida, pela capacidade de sempre abrilhantar os momentos e as coisas.

Aos meus sogros, Mário e Diana, por todo o amor, confiança e generosidade com o qual me acolheram nessa família maravilhosa. Agradeço também à minha cunhada Júlia, por ser uma pessoa tão afetuosa comigo e por dividir comigo conversas tão produtivas, e ao Júlio, pela serenidade, alegria e a musicalidade que tu emanas, e à Yuyi, pelo olhar tranquilo e carinhoso para a vida, e por todas as festas e verões alegremente compartilhados. Todos vocês foram e são fundamentais em minha vida, tornando tudo menos difícil e tortuoso.

À minha companheira de casa, de beijinhos e carinhos, de sonecas, de gatos, de viagens, de sonhos, de vida, Laura Corso, que, com a tua resiliência, tua inteligência, teu cuidado, tornas tudo mais bonito e interessante. Obrigado não apenas por ter tornado possível, segurando todas as barras, essa dissertação de mestrado, mas por ter me tornado uma pessoa melhor, por acreditar nas minhas capacidades mais do que eu mesmo acredito, por compartilhar e sustentar comigo percursos tão longos e cheios de incertezas com tanto amor e cumplicidade.

Aos meus pais, Edison e Ieda, por terem me entregado tanto sem jamais ter exigido nada em troca. Mesmo nos momentos mais difíceis, mesmo quando faltava aquilo que às vezes parece ser o mais importante (o dinheiro, o conforto), o essencial sempre esteve ali: o amor, a atenção, a responsabilidade, a orientação, o exemplo. Te agradeço, mãe, pelo carinho inesgotável e pela entrega inestimável que tu nos deste em cada passo da nossa educação. Te agradeço, pai, por seres um homem tão doce e tão bondoso, que nos mostrou desde cedo que é possível educar e viver de forma não-violenta. À minha irmã, Elisa, por ter se tornado um ser humano tão maravilhoso e por ser a melhor irmã que eu poderia imaginar ter – e por ter me apresentado o querido Rodrigo Khatib. Por fim, agradeço a todos os familiares queridos das famílias Consiglio e Scolmeister, e especialmente aos que se foram recentemente, meu dindo Hermes Consiglio e minha avó Cledy Scolmeister, que sempre nos apoiaram e acolheram em momentos de dificuldade e insegurança. Descansem em paz.

We all want to help one another, human beings are like that.
We want to live by each other's happiness.

Not by each other's misery.

We don't want to hate and despise one another.

And this world has room for everyone, and the good
Earth is rich can provide for everyone.

The way of life can be free and beautiful, but we have
lost the way.

Greed has poisoned men's souls, has barricaded the
world with hate, has goose-stepped us into misery and
bloodshed.

We have developed speed, but we have shut ourselves
in.

Machinery that gives us abundance has left us in want.

Our knowledge has made us cynical.

Our cleverness, hard and unkind.

We think too much, and feel too little.

More than machinery, we need humanity.

More than cleverness, we need kindness and gentleness.

Without these qualities life will be violent, and all will
be lost.

(...)

Don't give yourselves to these unnatural men - machine men with machine minds and machine hearts!

You are not machines!

You are not cattle!

You are men!

You have the love of humanity in your hearts!

You don't hate!

Only the unloved hate - the unloved and the unnatural!

Soldiers!

Don't fight for slavery!

Fight for liberty!

(...)

You, the people have the power - the power to create machines.

The power to create happiness!

You, the people, have the power to make this life free and beautiful, to make this life a wonderful adventure.

(...)

Let us fight to free the world - to do away with national barriers - to do away with greed, with hate and
intolerance.

Let us fight for a world of reason, a world where science and progress will lead to all men's happiness.

Soldiers!

In the name of democracy, let us all unite.

Chales Chaplin (O discurso final do filme "O grande ditador")

RESUMO

O ponto de partida desse trabalho é a investigação do significado do Princípio da Liberdade, mais conhecido como Princípio do Dano, na filosofia de John Stuart Mill. O princípio é anunciado pelo autor como o princípio fundamental que rege as relações – ao menos as coercitivas – entre sociedade e indivíduos, delimitando o campo de legitimidade e o de ilegitimidade das intervenções sociais sobre o espectro de ação e expressão dos indivíduos. Para interpretá-lo, analiso primeiramente os principais conceitos da sua teoria psicológica e do seu projeto de uma ciência etológica de investigação das principais causas da formação do caráter humano, além de dar especial atenção às suas considerações históricas e sociológicas sobre as causas e condições de estabilização e transformação dos estados sociais e aos seus diagnósticos sobre as tendências históricas de seu tempo. Em seguida trato de oferecer uma interpretação sobre a teoria da felicidade ou ‘arte da vida’ de Mill, que é a fundação de toda a sua filosofia prática, analisando o papel que cada uma das principais faculdades humanas (intelectuais, imaginativas e simpatéticas ou morais) cumpre no ideal ético do autor. Debruço-me, ainda, sobre o campo da moralidade, explicando a relação entre moralidade, justiça e direitos morais. Ao final, concluo, a partir dos conceitos analisados nos capítulos anteriores, que o Princípio da Liberdade é justificado no esquema de Mill para proteger e promover dois tipos gerais de interesse da humanidade que, embora sejam complementares e estejam de certa forma amalgamados da perspectiva do ideal ético milliano, podem ser divididos entre (i) interesses de bem-estar e os (ii) interesses de aperfeiçoamento.

Palavras-chave: John Stuart Mill. Princípio do Dano. Princípio da Liberdade. Ética. Arte da Vida.

ABSTRACT

The starting point of this work is the research of the meaning of the Liberty Principle, better known as the Harm Principle, in the philosophy of John Stuart Mill. The principle is announced by the author as the fundamental principle governing the relations – at least the coercive ones – between society and individuals, delimiting the field of legitimacy and that of illegitimacy of social interventions on the range of action and expression of individuals. To interpret it, I first analyze the main concepts of Mill's psychology and his project of an 'ethological' science of investigation of the main causes of human character formation. I also pay special attention to his historical and sociological considerations on the causes and conditions of stabilization and transformation of social states and his picture of the historical tendencies of his time. Next I will try to offer an interpretation of Mill's theory of happiness or 'art of life', which is the foundation of all his practical philosophy, analyzing the role that each of the main human faculties (intellectual, imaginative and sympathetic or moral) plays in the author's ethical ideal. I also focus on the field of morality, explaining the relationship between morality, justice and moral rights. Finally, I conclude from the concepts analyzed in the previous chapters that the Liberty Principle is justified in Mill's scheme to protect and promote two general types of interests of humanity which, though complementary and certain somewhat merged from the perspective of the millian ethical ideal, can be divided between (i) welfare interests and (ii) improvement interests.

Keywords: John Stuart Mill. Harm Principle. Liberty Principle. Ethics. Art of Life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. O ser humano como objeto natural, social e histórico.....	23
Vida e obra.....	23
O empirismo não-cético de Mill: o ‘processo indutivo’ como fábrica que produz crenças confiáveis mas sempre revisáveis.....	26
Ciências humanas como ciências naturais mais complexas que apontam tendências.....	33
Um sujeito determinado, mas livre.....	36
Psicologia ou ciência da natureza humana.....	40
Teoria da ação: desejo, vontade e hábito.....	44
Caráter e etologia.....	47
História e Sociologia.....	55
A multilateralidade e o caráter aberto do conhecimento.....	69
O elogio e a crítica à civilização moderna e a distinção entre progresso e aperfeiçoamento.....	72
2. Arte da vida ou Ética.....	77
A fundação da filosofia prática.....	77
A ‘prova’ do princípio último da arte da vida.....	84
O conteúdo da boa vida.....	90
Faculdades intelectuais.....	98
Faculdades dos sentimentos e da imaginação.....	103
Faculdades morais ou simpatéticas.....	108
O desenvolvimento, o autodesenvolvimento e a provisoriedade do conteúdo da felicidade.....	119
3. Moralidade e Justiça.....	125
Atos e Regras.....	125
A intoxicação moral e o aperfeiçoamento do campo do dever.....	129
Obrigações, justiça e direitos morais.....	134

4. O princípio da liberdade	144
Um princípio ‘político’?	144
O que conta como ‘dano aos outros’ para justificar a coerção social?	150
Dois tipos de interesse	159
A proteção da individualidade e os interesses de bem-estar atual.....	163
A proteção da individualidade e os interesses de aperfeiçoamento.....	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186

INTRODUÇÃO

Mill é famoso no ocidente principalmente por seu ensaio ético-político *On Liberty* (Sobre a Liberdade), em que é anunciado aquilo que veio a ser conhecido como Princípio do Dano (*Harm Principle*) e as suas consequências no plano da liberdade de pensamento e expressão e da liberdade de comportamento individual. O vocabulário do ‘dano’ é a herança mais explicitamente duradoura da filosofia de Mill no mundo acadêmico e das instituições. Ainda que essa nomenclatura já estivesse presente na tradição filosófica e no senso comum, ela ganha proeminência e especificação conceitual a partir do trabalho do autor. No campo de discussão da legitimidade da intervenção estatal sobre os indivíduos, especialmente por via de sanções criminais, a noção de ‘dano aos outros’ ou ‘dano aos interesses dos outros’ ganhou uma certa hegemonia na tradição do pensamento político e jurídico anglo-americana (von HIRSCH, 2011; FEINBERG, 1984; HUSACK, 2008; WALDRON, 2011).

É o caso, por exemplo, das contribuições de Andrew von Hirsch e de Joel Feinberg para o debate sobre justificação da criminalização e da punição de modo geral. Ambos, citando a inspiração de Mill, empregam o princípio do dano como padrão de justificação normativa da punição estatal. Em meio ao detalhamento teórico, contudo, se afastam em grande medida dos termos e dos objetivos do projeto filosófico de Mill como um todo. Hirsch, ao avaliar o que conta como interesse a ser protegido, e em qual medida, pela intervenção penal, se utiliza de conceitos da teoria da justiça de John Rawls e da abordagem das capacitações de Amartya Sen: os interesses a serem protegidos contra o dano são “recursos sobre os quais as pessoas têm uma reivindicação normativa”, podendo ser entendidos como “ativos [bens primários de Rawls]¹ ou capacitações que subsistem por um longo prazo; são independentes da consciência (ou seja, não são um estado puramente subjetivo) e são capazes de contribuir para a qualidade da existência de uma pessoa”, pois a sua restrição diminui as oportunidades para se alcançar um certo padrão de vida (SIMISTER e HIRSCH, 2011). A concepção de ‘ativo’, entendido como um bem primário rawlsiano, nos ajudaria a entender a importância da proteção dos interesses de propriedade como recursos importantes para uma boa vida; de outro lado, as capacitações de Sen seriam úteis para

1 Nas palavras de Rawls os bens primários – direitos, liberdades, renda e riqueza e autorrespeito – são “coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje”, necessários para se obter êxito “na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos” (RAWLS, 1999: 79).

explicitar por que certas habilidades para fazer certas coisas e ser de certos modos, como capacidades físicas ou intelectuais, hão, do mesmo modo, de ser protegidas por sanções penais (HIRSCH, 2012: 5)². Joel Feinberg, por sua vez, fala de interesses de bem-estar, que seriam aqueles interesses de um tipo compartilhado por todas as pessoas, estando entre os meios necessários para os seus objetivos mais últimos, “meios generalizados necessários para uma grande variedade de objetos possíveis”, tais como a saúde física, o funcionamento normal do corpo, acuidade intelectual mínima, estabilidade emocional, renda mínima, segurança financeira, etc. (FEINBERG, 1984: 37).

O objetivo desse trabalho não é propriamente derivar ou formular uma teoria da criminalização a partir da ideia de dano de Mill e nem comparar as vantagens da utilização dos conceitos de Mill com as dos outros filósofos utilizados por autores da literatura recente, como as de Sen ou Rawls. A menção ao trabalho dos autores referidos serve para mostrar que mesmo os conceitos mais longevos de Mill foram de certa forma esvaziados do conteúdo mais denso da sua ‘filosofia social’. Não é de todo incompreensível que o denominado princípio do dano tenha ganhado vida própria e se afastado de muitas das intenções específicas e das formulações originais de Mill, ainda que este autor seja quase sempre citado como inspiração. Ao descrever tal princípio, Mill lança mão das noções de ‘dano aos outros’, de ‘prejudicar os interesses dos outros’, de ‘certos interesses que devem ser considerados como direitos’, de ‘utilidade social em sentido amplo, fundada nos interesses permanentes do homem como um ser progressivo’. É mobilizado um conjunto de conceitos e ideias cujas conexões não são imediatamente bem articuladas no texto de *On Liberty* – o texto mais citado por autores que buscam lançar mão do princípio.

Além disso, na obra de Mill o princípio se destina a um objeto mais amplo e complexo, de “governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no modo da compulsão e do controle, sejam os meios usados a força física na forma de penas legais, ou a coerção moral da opinião pública” (OL, I: §9). A ideia de que um princípio possa de alguma forma regular e restringir o comportamento não apenas do Estado, mas da opinião pública, é surpreendente e desafiadora tanto para mentes contemporâneas quanto provavelmente para mentes da Inglaterra do século XIX. É possível deslocar a aplicação do princípio de Mill para objetos menos pretensiosos, e mesmo reinterpretar alguns dos seus conceitos principais a fim

² Na definição de Sen, as capacitações “representam as várias combinações de funcionamentos (seres e fazeres) que a pessoa pode alcançar. Capacitação é, então, um conjunto de vetores de funcionamentos, refletindo a liberdade da pessoa de levar um ou outro tipo de vida (...) de escolher entre vidas possíveis” (SEN, 1992: 40).

de torná-los mais plausíveis contemporaneamente, ou de adequá-los a um padrão de justificação que dependa menos de certos pressupostos éticos e epistemológicos. Esse processo de ‘filtragem’ da filosofia moral e política de John Stuart Mill nos leva, todavia, a abrir mão de muitas das suas reflexões mais valiosas. O esforço do presente trabalho consiste no resgate de algumas dessas reflexões, a fim de que a compreensão desse princípio tão famoso ganhe contornos mais propriamente *millianos*, com todas as vantagens (e desvantagens) que isso pode acarretar.

Entendo que para compreender o sentido e a potência teóricos desse princípio é necessário compreender o projeto filosófico de Mill mais amplamente. Como descreve John Skopurski, o valor da filosofia moral e política de John Stuart Mill não está tanto na sua abordagem abstrata e analítica de princípios e padrões de ação, mas no seu “equilíbrio e completude de visão” (1998: 21). Para ele, Mill entregou para os liberais humanistas europeus o que Aristóteles entregou para os aristocratas atenienses, e Hegel para os constitucionalistas prussianos: uma visão de mundo cuja influência depende da compreensão da sua completude e multilateralidade (ibid).

Entender essa visão política abrangente e ao mesmo tempo ‘multilateral’ de mundo construída por Mill envolve necessariamente entender, primeiramente, as suas motivações e o seu percurso de vida, narrados por ele mesmo em sua autobiografia. Nela ele almeja mostrar aos leitores como “em uma era de transição nas opiniões” é benéfico “notar as sucessivas fases de qualquer mente que esteve sempre sendo exigida, igualmente pronta para aprender e para desaprender sejam os seus próprios pensamentos ou os dos outros” (Autobiography, CW I: 5). Mill, em oposição a uma tradição britânica mais fechada em si mesma e nos seus próprios debates, foi um pensador bastante aberto e interessado nos variados *insights* filosóficos, culturais e artísticos gerados na Europa ao longo do borbulhante período histórico que se seguiu à queda da Bastilha e à revolução americana no século XIX. Os seus escritos buscaram articular sínteses entre ideias e tradições de pensamento aparentemente dissonantes, passando pelo liberalismo britânico, o iluminismo escocês, os radicais utilitaristas, os filósofos da revolução francesa, os ‘reacionários’ do romantismo alemão, os socialistas utópicos e um incipiente pensamento feminista.

De outro lado, para entender o sentido e o papel do princípio do dano ou princípio da liberdade dentro dessa visão abrangente, é necessário entender que ele é fruto de uma série de concepções de Mill sobre a epistemologia, a psicologia, a história e a felicidade. Mill almejou construir um amplo sistema de pensamento teórico e prático com base inteiramente no método

indutivo, que deriva todo conhecimento da observação e do experimento e rejeita as conclusões inferidas da mera abstração dedutiva ou intuitiva. A partir dessa epistemologia, ele constrói uma teoria da natureza humana com base tanto em uma psicologia associacionista que atribui bastante peso à busca pelo prazer e ao mesmo tempo identifica múltiplas possibilidades de gozo humano distintas em ‘qualidade’, quanto em uma teoria da sociedade que atribui lugar central às peculiaridades culturais e concebe uma ampla maleabilidade às possibilidades de construção da vontade e do caráter humanos ao longo da história. É essa teoria do sujeito que serve de base para Mill construir a sua ética ou ‘arte da vida’, em que ele fundamenta um ideal de vida que envolve o emprego e o desenvolvimento das mais altas capacidades humanas, com um demarcado protagonismo dos traços excêntricos e peculiares da personalidade de cada indivíduo. Trata-se, como veremos, de um padrão ético aberto e inacabado, que permite uma série de composições e aperfeiçoamentos ao longo da história.

Os seus princípios e considerações sobre a moralidade e a política, por sua vez, são resultado tanto das prescrições derivadas de um padrão ético crítico de base utilitarista (ainda que um utilitarismo *qualificado*, como se verá) quanto de um diagnóstico das tendências e perigos da civilização moderna, especialmente a sociedade inglesa do século XIX. Apesar de Mill reivindicar confiabilidade e universalidade às asserções não apenas de sua teoria, mas de todo conhecimento desvelado pelo método indutivo, ele crê que há uma inevitável relatividade e falibilidade nas descobertas do intelecto humano. Por esse motivo ele entende que “todas as questões de instituições políticas são relativas, não absolutas, e que diferentes estágios do progresso humano não apenas *terão*, mas *devem* ter, diferentes instituições” (Autobiography, CW I: 168). Assim, sua teoria social e política – que é em certo sentido também provisória – busca fornecer condições não apenas para o máximo bem possível dos indivíduos dadas as circunstâncias sociais e históricas de seu tempo, mas as melhores perspectivas de adaptação e aprimoramento futuros.

Essas nuances e peculiaridades tornam a filosofia de Mill algo desafiador para os olhos contemporâneos. Ao mesmo tempo, o projeto milliano nos oferece um liberalismo que se dirige a servir de base crítica para analisar e questionar um amplo espectro das relações sociais. O liberalismo contemporâneo de John Rawls, por exemplo, quer fornecer critérios para julgarmos a justiça das instituições da ‘estrutura básica da sociedade’, isto é, o “modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 1999: 6). Além disso, Rawls busca fornecer critérios para a deliberação política democrática, que se

aplicam, todavia, apenas às deliberações que envolvem as “questões constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça” e que se deem no âmbito do fórum público das decisões institucionais (legislativo, executivo e judiciário), nos discursos eleitorais e nas considerações dos cidadãos ao decidirem seu voto (RAWLS, 2005: 212-13). Rawls está, assim, preocupado com a justificação das instituições e das suas decisões e com a definição de um consenso social fundamental acerca da justiça política, que enquadre e regule os discursos e as reivindicações por direitos, oportunidades e liberdades fundamentais dos diversos cidadãos e grupos sociais sem que estes precisem abandonar suas convicções éticas mais profundas e abrangentes.

Ele busca, portanto, uma concepção *política* de justiça, que seja fruto de uma sobreposição entre doutrinas abrangentes de boa vida razoáveis, de modo que possa ganhar o suporte refletido de cidadãos que divergem sobre o *bem* (ibid). Procedendo dessa forma Rawls não questiona a ‘cultura política de fundo’ existente, mas busca sintetizar a partir dela os princípios de uma sociedade justa, democrática e estável. Tratando-se de princípios ‘políticos’, eles se aplicam centralmente à estrutura básica da sociedade, estabelecendo para as esferas privadas da família e de outras associações (para além das restrições essenciais de proteção aos direitos iguais básicos dos seus membros) implicações mais indiretas (ibid: 407). Ele admite que a família é parte da estrutura básica da sociedade na medida em que um dos seus papéis é reproduzir a sociedade e a sua cultura, isto é, nutrir e desenvolver moral e culturalmente cidadãos que sustentarão os arranjos sociais cooperativos ao longo do tempo (ibid: 467). Os princípios políticos impõem restrições à família na medida em que seus membros são tomados como *cidadãos*, para proteger, portanto, seu status como cidadãos (ibid: 469). Rawls descreve que certas injustiças históricas ligadas à distribuição da função de cuidado, educação e nutrição dos filhos baseadas no gênero tendem a minar a capacidade de mulheres e das crianças de adquirir as virtudes políticas exigidas para futuros cidadãos em uma democracia, e cita a própria crítica de John Stuart Mill segundo a qual o despotismo masculino familiar inculca hábitos de conduta e sentimento incompatíveis com a democracia (ibid: 470). Em vista dessa conexão importante entre a esfera privada e esfera pública (que Mill não nega que estejam conectadas em grande medida), a justiça política precisa promover passos em direção à equalização ou compensação de certas injustiças internas à vida familiar (e de outras esferas de associação) para alcançar a plena igualdade de cidadania (ibid: 473). Isso pode envolver considerar o tempo de trabalho da mulher ao cuidar dos filhos ao decidir-se sobre a distribuição da renda da família (especialmente em casos de divórcio) e, de modo

geral, reduzir a divisão do trabalho por gênero a um mínimo, ao defender arranjos sociais que promovam as liberdades e oportunidades básicas iguais (ibid: 472-73).

Rawls entende, em suma, que, embora uma concepção de justiça política possa impor algumas demandas a certos aspectos das relações sociais privadas (na medida em que elas se relacionam com o status da cidadania dos sujeitos), o papel do liberalismo político nesse campo é limitado, cabendo a concepções de justiça que não são concepções políticas se dirigirem aos “vários tipos de relações entre indivíduos”, à “vida interna” das diferentes associações humanas (ibid: 469). Ele menciona a “necessidade de uma divisão de trabalho entre diferentes tipos de princípios” (ibid), de modo que seu projeto não é incompatível com as pretensões mais abrangentes do liberalismo de Mill.

No liberalismo de Mill, em contraste, os domínios do político e do não-político estão muito mais amalgamados, e seus escritos se dirigem a um grande escopo de questões sociais específicas do seu momento histórico. As preocupações de sua filosofia prática se baseavam em um diagnóstico segundo o qual a sociedade moderna tendia a um crescente processo de *massificação* alienante das referências e dos comportamentos da maioria, bem como de uma redução dos desejos e energias individuais às buscas por acúmulo de riqueza. As conquistas de formas de governo mais democráticas e de um tratamento mais igualitário perante a lei carregavam consigo os perigos da excessiva conformidade, da perseguição a traços e expressões excêntricas de individualidade e do apagamento do valor das opiniões e pensamentos das mentes mais bem-educadas e experimentadas. Em paralelo, resistiam, à sua época, as práticas sociais de dominação masculina sobre as mulheres, mantidas tanto pela lei quando por padrões inquestionados de educação e socialização baseadas no gênero, e se mantinham a pobreza e a falta de oportunidades para o florescimento das classes trabalhadoras.

Essas e outras características da modernidade levavam Mill a se preocupar com a emergência do que ele denominou de ‘tirania social’, uma tirania das “opiniões e sentimentos predominantes”, mais maléfica em muitos aspectos a uma tirania apenas política, pois “apesar de não ser seguida de penalidades extremas, ela deixa menos vias de escape, penetrando profundamente nos detalhes da vida e escravizando a alma ela mesma (...) [impondo] suas próprias ideias e práticas como regras de conduta para aqueles que discordam delas” (OL, I: §5). Mill aprendeu com sociólogos franceses como Comte que “o governo está sempre nas mãos, ou passando nas mãos, de qualquer que seja o poder mais forte na sociedade, e que o que constitui esse poder não depende das instituições, mas as instituições dependem dele”

(Autobiography, CW I: 168). A psicologia de Mill, de outro lado, o faz crer que os sentimentos e os hábitos humanos, fortemente determinados pelas circunstâncias culturais e de socialização dos sujeitos, são tanto ou mais determinantes do que as capacidades intelectuais para a determinação das suas escolhas e modos de vida.

Para Mill, assim, os problemas políticos e de justiça social estavam sempre intrinsecamente relacionados com um problema da ‘cultura política de fundo’, o que ele chama de ‘caráter nacional’ (as opiniões, sentimentos e hábitos de um povo). Diante dessa premissa, o instrumento por excelência do projeto social amplamente reformista de Mill é a defesa de uma *teoria do bem* ou da *felicidade* fundada em uma reflexão sobre as mais qualificadas e diversificadas experimentações humanas. É a partir desse ideal abrangente e aberto que Mill desenvolve padrões para julgar não apenas as instituições políticas de seu tempo, mas principalmente as relações e as práticas sociais em sentido amplo – muitas das quais tendendo a tomar uma forma coerciva ao longo do tempo –, como o controle masculino sobre a formação de um caráter feminino subjugado aos seus desejos de dominação, os métodos educativos – mesmo os das classes mais ricas –, a falta de cultivo estético e imaginativo, o comportamento acrítico e massificante dos veículos de imprensa, as relações entre empregadores e empregados e mesmo as formas cooperativas de organização do trabalho.

Mill militava por arranjos e práticas sociais que protegessem e promovessem o desenvolvimento não apenas de altas capacidades intelectuais da observação crítica, do raciocínio e do entendimento, senão também do engajamento desinteressado em empreendimentos sociais, e do exercício dos desejos e das energias peculiares frutos da história e da sensibilidade natural de cada pessoa, e das experimentações individuais e cooperativas de toda ordem. Suas prescrições ético-políticas incluíam ainda a ideia de que a existência de uma diversidade de estilos de vida e de experimentações individuais, especialmente as mais excêntricas e contra-hegemônicas, é um bem coletivo dos mais valiosos, uma vez que só há real autonomia para cada indivíduo quando estão disponíveis para ele fontes inesgotáveis e diversificadas de inspiração e interpretação da experiência humana – algo que é oferecido pelas expressões e as interpretações da realidade oferecidas pelos outros. A diversidade é apresentada pelo autor como condição e principal ingrediente para a felicidade e o aperfeiçoamento constante do caráter e das condições humanas.

É claro que um liberalismo de fortes bases éticas como o de Mill apresenta dificuldades e desvantagens se comparado a projetos liberais como o de Rawls, que é menos

dependente de controversos julgamentos de valor sobre o significado da vida, e portanto pode ser mais facilmente endossado por cidadãos de distintas perspectivas, religiosas e éticas, acerca da vida ‘boa’ ou da vida ‘correta’. Embora isso seja verdade, entendo que há coisas importantes a ganhar com um liberalismo apoiado por um ideal ético de fundo mais abrangente, que é capaz de criticar os próprios desejos e os padrões sociais de comportamento que estão na origem motivacional de uma série de injustiças legais e estruturais. O liberalismo de Mill parece mais apto que o de Rawls, por exemplo, para servir como padrão crítico para o que é identificado por uma importante literatura recente de ‘subjatividade neoliberal’ (BROWN, 2015; DARDOT e LAVAL: 2014), um tipo de caráter produzido pelo capitalismo contemporâneo que é demarcado pelo modelo de mercado do *homo oeconomicus*. Segundo esse diagnóstico os sujeitos contemporâneos tendem a tratar a si mesmos e os outros como meros empreendimentos de capital humano, buscando apenas fortalecer seu posicionamento competitivo, “investindo em si de modo a aumentar o seu valor ou atrair investidores pela constante preocupação com a sua taxa de crédito real ou figurativa, fazendo isso em torno de toda esfera da sua existência” (BROWN, 2015: 33). Não há, nessa forma de subjatividade, espaços de ação e expressão genuinamente desinteressados, afetivos, políticos ou imaginativos, para além da constante ‘monetização’ de si e dos outros, tudo – pessoas, lugares, direitos, trabalho – sendo economicizado e ressignificado nos termos do *homo oeconomicus* (ibid: 37-38). Muitos dos aspectos dessa crítica já estavam presentes nas próprias preocupações de Mill com certas tendências da modernidade, dentre as quais a já mencionada limitação das energias e desejos humanos às buscas por aumento de riqueza. Uma filosofia como a de Mill permite, assim, uma irônica e potente crítica *liberal* ao *neoliberalismo*.

O objeto dessa dissertação, entretanto, não tratará de comparações do projeto de Mill com o de Rawls, nem de uma aproximação direta da teoria milliana a outras abordagens ético-políticas contemporâneas, ou mesmo da sua aplicação a complexos problemas do capitalismo tardio. Para estabelecer esse tipo de aproximação, é necessário antes compreender o significado da filosofia de Mill. Assim, almejo apresentar uma análise de alguns dos aspectos mais centrais da sua filosofia prática e teórica – sua psicologia, sociologia, história, ética ou ‘arte da vida’, moralidade, justiça, política – a fim de interpretar corretamente o significado de uma das contribuições mais longevas de Mill para a filosofia moral e política contemporânea, o ‘Princípio do Dano’ ou, como considero ser uma nomenclatura mais adequada diante do próprio uso e o sentido do termo no texto de Mill, ‘Princípio da Liberdade’. O sentido desse

princípio, como não poderia deixar de ser, é completamente tributário da teoria da felicidade do autor e, em grande medida, das suas considerações sobre o caráter histórico ou *progressivo* do ser humano e das suas crenças e instituições. O texto envolve, portanto, um foco na compreensão dos conceitos de Mill relacionados ao campo da ética e ao campo da sua teoria social e histórica.

No primeiro capítulo, abordarei os mais importantes pontos da filosofia teórica de Mill. Darei destaque para a sua interpretação do método da indução para as ciências sociais, a sua teoria da psicologia e o seu projeto de uma ciência ‘etológica’ de investigação das principais causas da formação do caráter humano. Além disso, darei atenção especial às suas considerações sobre sociologia e história – sobre as causas e condições de estabilização e transformação dos estados sociais – e aos seus próprios diagnósticos sobre as tendências históricas de seu tempo. No segundo capítulo, tratarei de oferecer uma interpretação sobre a teoria da felicidade ou ‘arte da vida’ de Mill, que é a *fundação* de toda a sua filosofia prática. Nesse ponto analisarei o papel de cada uma das principais faculdades humanas (intelectuais, imaginativas e simpatéticas ou morais) no ideal ético do autor, dando ênfase ao seu caráter aberto e inacabado. O capítulo três dirá respeito ao campo da moralidade no pensamento milliano. Comentarei especialmente sobre o relevante papel das regras na sua teoria moral, sobre os receios de Mill com uma excessiva ampliação do campo das obrigações morais e, por fim, com a relação entre moralidade, justiça e direitos morais. Por fim, e a partir dos conceitos analisados nos capítulos anteriores, defenderei, no último capítulo, uma interpretação do Princípio da Liberdade segundo a qual ele, ao estabelecer um espaço livre de coerção social para o desenvolvimento de si e o acesso às condutas e expressões dissonantes dos outros como um direito moral fundamental, é justificado no esquema de Mill para proteger e promover dois tipos gerais de interesse da humanidade que, embora sejam complementares e estejam de certa forma amalgamados da perspectiva do ideal ético milliano, podem ser divididos entre (i) interesses de bem-estar e os (ii) interesses de aperfeiçoamento.

ADENDO À INTRODUÇÃO

No que se diz respeito às obras de John Stuart Mill, farei as citações sempre por meio da menção ao nome da obra, que estará por vezes abreviada. Usarei como referência na maior parte os seus *Collected Works* de 33 volumes. Nesses casos, o nome da obra estará seguido de ‘CW’ e do número do volume da coleção em algarismos romanos. Quanto especificamente a *On Liberty* e *Utilitarianism*, farei as citações – como muitos outros comentadores o fazem – referindo-me ao capítulo em algarismos romanos e ao número de cada parágrafo. Usarei as seguintes abreviações para citar algumas obras de Mill:

Logic → *A System of Logic: Raciocinative and Inductive*

UT → *Utilitarianism*

OL → *On Liberty*

Analysis → *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (de James Mill, com notas de John Stuart Mill).

Todas as citações diretas, sejam das obras de Mill ou de outros autores, são de tradução direta minha do original em inglês ou francês, salvo dos ‘Quatro Ensaios Sobre a Liberdade’ de Isaiah Berlin (em que usarei a tradução de Hudson Ferreira) e do ‘Discurso sobre o Espírito Positivo: Ordem e Progresso’ (em que usarei a tradução de Walter Solon).

1. O ser humano como objeto natural, social e histórico

Vida e obra

O desenvolvimento da filosofia de Mill se confunde com a história da sua própria vida. Ele descreve como uma de suas melhores qualidades o fato de que “o destino da humanidade em geral estava sempre em meus pensamentos, e não poderia ser separado do meu próprio destino (...) sentia que a falha na minha vida precisava ser uma falha na vida em si” (Autobiography, CW I: 150). John Stuart Mill teve uma juventude nada convencional, já que teve o infortúnio e a sorte de ser filho de James Mill, importante filósofo e historiador escocês, divulgador e teórico da escola ‘radical’ utilitarista fundada por Jeremy Bentham, tendo publicado muitos escritos influentes nos campos da educação, psicologia, economia política, filosofia política e história. Suas obras mais destacadas foram um calhamaço de três volumes sobre a história da Índia, *The History of British India (1817)* – país em que trabalhou por anos como funcionário da Companhia Britânica das Índias Orientais – e o seu tratado sobre psicologia humana *Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1829)*, obra que viria a ser reeditada por seu filho John Stuart em 1869, com uma série de comentários em notas de rodapé que são fonte importante da própria articulação de Mill sobre a psicologia.

James Mill era muito próximo de Jeremy Bentham e logo se tornou um dos principais divulgadores das suas ideias, tanto influenciando jovens intelectuais e políticos a aderirem aos seus ideais radicais, quanto ele próprio escrevendo diversos ensaios e editando jornais de publicação de artigos de autores da escola utilitarista. John Stuart escreve em sua biografia que, embora os escritos de Bentham tenham sido muito mais influentes que os de seu pai James, este exerceu uma influência muito maior pela “ascendência pessoal”, com o “vigor e a instrutividade da sua conversação” que ele “usava amplamente como um instrumento para a difusão das suas opiniões”, e pelo seu “exaltado espírito público (...) [que] aquecia a vida e a atividade de cada germe de virtudes similares que existiam nas mentes com as quais ele entrava em contato” (Autobiography, CW I: 105). James foi, assim, além de um intelectual, um dos principais agitadores e propagandistas do que veio a ser considerado como a “escola benthamista” ou o “Radicalismo Filosófico” (ibid: 108), que tinha como importantes bandeiras a defesa do sufrágio, da ampliação da educação e de amplas reformas na legislação,

especialmente no campo das penas. Em sua casa frequentavam figuras que vieram a ser autores importantes no século XIX como David Ricardo e John Grote.

Foi nesse ambiente em que foi educado John Stuart Mill. Seu pai esteve obcecado em tornar o filho um futuro expoente intelectual da filosofia utilitarista, equipando-o com as mais altas capacidades intelectuais por meio de uma educação bastante rígida, que exigiu de John Stuart o domínio precoce de diversas línguas (com o ensino do grego a partir dos quatro anos, e do latim a partir dos oito anos) e de uma parte considerável da literatura clássica grega e romana e dos mais importantes estudos modernos sobre lógica e economia política. Logo o filho de James ele próprio se tornou um grande entusiasta do projeto da filosofia de Bentham. Quando entrou em contato direto na juventude com algumas das obras principais do mentor de seu pai, especialmente com a formulação do ‘princípio da utilidade’ e as suas aplicações exemplificadas por Bentham, sentiu que o princípio

caiu exatamente em seu lugar como a pedra fundamental que unia as destacadas e fragmentadas partes componentes do meu conhecimento e crenças. Deu unidade às minhas concepções das coisas. Eu agora tinha opiniões; um credo, uma doutrina, uma filosofia; em um entre os melhores sentidos da palavra, uma religião; cuja inculcação e difusão poderia se tornar o principal propósito externo de uma vida (...) a visão de aperfeiçoamento que ele abriu era suficientemente ampla e brilhante para iluminar a minha vida, bem como para dar uma forma definitiva às minhas aspirações (Autobiography, CW I: 70).

A inspiração dos escritos de Bentham e da influência em geral dos ensinamentos de seu pai James Mill levaram-no a fundar e liderar já aos dezesseis anos um grupo de debates entre jovens intelectuais denominado de ‘Sociedade Utilitarista’ – que contou com figuras como Eyton Tooke, William Ellis, George Graham e John Arthur Roebuck –, que se reunia na casa do próprio Bentham para levar a cabo diversas discussões sobre a doutrina utilitarista (ibid: 82). Nos anos seguintes, em que Mill passou a conciliar suas atividades intelectuais com uma longeva carreira na mesma Companhia Britânica das Índias Ocidentais em que seu pai havia trabalhado por anos, organizou a publicação, juntamente com seu pai e outros intelectuais, da influente revista *Westminster Review* (ibid: 93), na qual ele publicou seus primeiros textos, e em que muitos dos mais importantes ensaios de seu pai e de outros relevantes autores foram publicados. Mill estava energeticamente envolvido com os estudos e os debates da filosofia benthamista quando, aos vinte anos de idade, passou pelo que ele

denomina como uma “crise na minha história mental” (ibid: 137) ou “depressão” (ibid: 151-2), na qual

eu estava (...) encajado no começo da minha viagem, com um barco bem equipado e um leme, mas sem marinheiro; sem qualquer desejo real pelos fins para os quais eu havia tão cuidadosamente sido equipado para alcançar (...) nem prazeres egoístas nem prazeres não-egoístas eram prazeres para mim. E parecia não existir nenhum poder na natureza suficiente para que eu começasse a formação do meu caráter novamente, e criasse, em uma mente agora irremediavelmente analítica, associações frescas de prazer com quaisquer objetos de desejo humano (ibid: 143).

Após um período de sofrimento, Mill conseguiu ressignificar o sentido da sua vida e da sua filosofia a partir de experiências possibilitadas pelo contato com a poesia de autores como Goethe, Coleridge e Wordsworth. O contato genuíno com as possibilidades de um olhar estético e imaginativo para si mesmo e para o mundo levaram Mill a uma *epifania* que, em vez de o levar a abandonar o projeto utilitarista dos seus mentores, o fez perceber os seus equívocos e limitações. Ele seguiu acreditando em boa parte do método e das aspirações do projeto de Bentham e de seu pai, porém agora apenas como *meias-verdades*, que precisavam ser expandidas e complementadas por outros argumentos e interpretações da realidade. A partir daí Mill passou a se tornar um pensador mais aberto, e a investigar fontes de reflexão externas ao estreito círculo dos utilitaristas britânicos, desde a filosofia francesa de Comte e Tocqueville, passando pelo pensamento romântico alemão e pelo socialismo de Owen e Fourier.

Outra influência intelectual e afetiva importante para o desenvolvimento filosófico de Mill foi a paixão e “amizade mais valiosa de minha vida” (ibid: 193) Harriet Taylor. Mill conheceu Taylor quando esta já era casada e, após anos de amizade e muitas correspondências, passaram a viver juntos até o ano da morte de Harriet em 1958. Taylor, que era uma intelectual e ativista dos direitos das mulheres e da melhoria das condições das classes trabalhadoras, é citada por Mill como uma das figuras mais inteligentes e sensíveis com as quais ele já teve contato, influenciando-o a ser mais cético e aberto a novas percepções e evidências e a tornar seus escritos mais *práticos* (ibid: 198). Ela teve decisiva e reconhecida influência como debatedora e revisora em alguns dos principais escritos de Mill, como *On Liberty* e *Principles of Political Economy*, em cujas dedicatórias e notas ele destaca a sua demarcada participação. Mill chega a narrar que, em vista da intensa troca e concordância

intelectual entre ele e Taylor ao longo dos anos, “aquele que contribui menos para a composição pode contribuir mais para o pensamento; os escritos que resultam são a produção conjunta de ambos, e é frequentemente impossível desenredar as suas partes respectivas (...) todos os meus escritos publicados eram tanto trabalho de minha esposa quanto meu; sua parte neles constantemente aumentou à medida que os anos avançaram” (Autobiography, CW I: 251).

Com ajuda de todas essas novas referências, e de uma postura intelectual mais aberta e agregadora, Mill passa a desenvolver a partir da década de 1830 a sua distinta filosofia, que começa pelo desenvolvimento de uma longa abordagem a respeito do método de investigação indutiva, especialmente no que diz respeito à sua aplicação para as ciências humanas, em *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843). A epifania de Mill acerca dos limites do método de Bentham e o profundo impacto causado pela influência de outros autores sobre o seu pensamento motivaram-no a articular considerações de “filosofia primeira” que sintetizassem os seus novos *insights*, e que servissem de base para a posterior construção do seu remodelado projeto de “filosofia social”. É sobre essas considerações e algumas das suas aplicações que tratarei nesse primeiro capítulo. A partir daí, será possível compreender mais adequada e completamente as bases da filosofia prática do autor (o que cabe aos capítulos seguintes) e, mais especificamente, seu argumento em favor do Princípio da Liberdade, que é o objeto central de investigação do presente trabalho.

O empirismo não-cético de Mill: o ‘processo indutivo’ como fábrica que produz crenças confiáveis mas sempre revisáveis

John Stuart Mill, como seu pai James Mill e Jeremy Bentham, é inevitavelmente um filho da tradição do empirismo britânico de Locke e Hume. Como tal, entende fazer parte de uma escola de pensamento “que deriva todo conhecimento da experiência” (Autobiography, CW I: 231-33) e segundo a qual não há “conhecimento *a priori*; não há verdades conhecíveis pela luz interna da mente, e fundadas na evidência intuitiva [...] [a] sensação, e a consciência da mente quanto aos seus próprios atos, não são apenas as fontes exclusivas, mas os únicos materiais do nosso conhecimento” (Coleridge, CW X: 125). Seguindo tal tradição, constrói sua filosofia com base no método indutivista, que descobre as leis que regem as relações de causa e efeito dos fenômenos por meio de generalizações da experiência. Para Mill, a tarefa daquele que quer descobrir algo de verdadeiro sobre o mundo e, assim, poder agir nele em

posse de tais verdades, consiste em observar os fenômenos da natureza e perceber as suas uniformidades, ou seja, as suas *leis*. O autor busca se afastar do ceticismo geralmente atribuído a Hume e à tradição que este inaugura, pois crê que temos razão para atribuir o estatuto de verdade às conclusões produzidas pelas faculdades intelectuais humanas, desde que descobertas pelo método adequado. Suas palavras sobre o ceticismo de Hume são relevadoras da sua postura diante das possibilidades do conhecimento e das repercussões práticas de um ponto de vista cético:

Esse absoluto ceticismo na especulação muito naturalmente o aproxima [Hume] do Torismo³ na prática; pois se nenhuma fé pode ser tida nas operações do intelecto humano, e um lado de qualquer questão é tão apto quanto qualquer outro a ser verdadeiro, um homem irá preferir comumente aquela ordem das coisas que, não sendo mais errada do que qualquer outra, ele até aqui achou compatível com os seus confortos privados (Logic, CW X: 80).

Segundo Skorupski (1998), muito embora o utilitarismo tenha sido decisivamente influenciado por contribuições de Hume – especialmente pela sua teoria associacionista da mente – o empirismo não-cético de Mill o aproximaria da tradição epistemológica de Thomas Reid. Não é que Mill se aproximasse de Reid em todos seus aspectos epistemológicos. Pelo contrário, Mill o rejeitava em razão do que, na sua opinião, o aproximava do pensamento kantiano (da escola ‘metafísica’, ‘intuicionista’ ou ‘*a priori*’) (Logic, CW VII: 306). O que Skorupski destaca como sendo o importante laço entre Mill e Reid é a fonte do empirismo otimista (ou não-cético) de ambos: a crença de que há algo nas nossas disposições cognitivas que funciona como um *primitivo normativo* para as nossas operações mentais, o qual pode reivindicar legitimidade normativa para o nosso pensamento; dito de outra forma, uma razão para crer na adequada operação das nossas faculdades de pensamento (1998: 8). O primitivo normativo fundamental para a construção da epistemologia de Mill é o da *indução enumerativa*, a nossa disposição de generalizar pela experiência. Tal disposição é primitiva normativa pois não é explicável, por um autoexame crítico e metodológico realizado pelo indivíduo sobre as suas percepções, a partir de nenhum outro fenômeno mental. É simplesmente um fato último do nosso funcionamento mental:

Ao assim tentar afirmar a ordem geral da natureza pela afirmação da ordem particular da ocorrência de cada um dos fenômenos da natureza, o procedimento

³ Mill se refere aqui aos seguidores ou membros do partido conservador inglês, conhecido como partido *Tory*, e seus membros, os *tories*.

mais científico não pode ser mais do que uma forma aperfeiçoada daquilo que era primitivamente perseguido pelo entendimento humano (...) Muitas das uniformidades existentes entre os fenômenos são tão constantes, e tão abertas à observação, que elas próprias nos forçam a um reconhecimento involuntário. Alguns fatos são tão perpetuamente e familiarmente acompanhados de certos outros, que a humanidade aprendeu, como crianças aprendem, a esperar um fato onde encontra o outro (Logic, CW VII: 318).

Tal passagem não apenas expressa o primitivo normativo de Mill, mas também a sua compreensão de que o método científico não se diferencia fundamentalmente da busca cotidiana pela explicação de fatos particulares, de modo que os mesmos princípios indutivos podem ser aplicados também nesse contexto (SCARRE, 1998: 113). O que diferencia a investigação científica é a especialidade dos seus objetivos, que se direcionam a descobrir e provar leis mais gerais, especialmente as *Leis de Natureza*, que são as “uniformidades que existem entre os fenômenos naturais (...) quando reduzidas à sua mais simples expressão”: são as leis mais gerais, garantidas pela ampla observação e experimento (como as Leis de Newton e de Kepler no campo da física), pelas quais as demais uniformidades mais complexas, que formam ‘leis empíricas’ que explicam casos mais específicos, podem ser explicadas e derivadas (Logic, CW VII: 317-18). O papel da investigação científica bem sucedida é identificar, por meio do método indutivo, as regras para a produção de generalizações causais confiáveis, sendo o conhecimento científico o conjunto de tais generalizações, arrançadas em uma estrutura que se autoapoiia. Mill usa a analogia das operações do mundo como uma teia ou rede que, para ser bem compreendida no seu todo, precisa ser observada separadamente nas suas pequenas cadeias (daí o sentido da separação entre os diversos campos da investigação científica):

(...) que o estudo da natureza é o estudo de leis, não de *uma* lei; de uniformidades, no número plural: que os diferentes fenômenos naturais têm suas regras ou modos separados de tomar lugar, que, embora muito misturados e enredados um com o outro, podem em uma certa extensão, ser estudados à parte: que (...) a regularidade que existe na natureza é um rede composta de distintos fios, e pode ser entendida apenas ao traçar-se cada um dos fios separadamente; para tal propósito é frequentemente necessário desenredar alguma porção da teia, e exibir as fibras à parte. As regras da investigação experimental são os artificios para desvendar a teia (ibid: 318).

Mill oferece ainda outra razão para confiar nas conclusões da indução: a existência do que ele denomina de ‘Princípio da Uniformidade da Natureza’, sendo esse o “princípio fundamental, ou axioma geral, da Indução” (ibid: 307). Esse princípio afirma uma “presunção a respeito do curso da natureza e a ordem do universo; a saber, de que há tais coisas na

natureza como casos paralelos; de que o que acontece uma vez, irá, sob um grau suficiente de similaridade de circunstâncias, acontecer novamente, e não apenas novamente, mas tão frequentemente quanto recorrerem as mesmas circunstâncias” (ibid: 306). Tal princípio está implicado em todo caso de indução, sendo o que garante, como uma premissa maior, a confiabilidade das proposições afirmadas pelo raciocínio indutivo; é o fato universal que garante “todas as inferências da experiência” (ibid). Mill trata o ‘axioma da indução’ de modo quase intercambiável como Princípio da Uniformidade e como *Lei da Causação* (SCARRE, 1998: 118), pois afinal a uniformidade nos eventos da natureza depende da ideia de que todo evento é consequência de outros eventos. A ideia de repetição uniforme dos fenômenos e a ideia de que os fenômenos ocorrem em razão de certas circunstâncias (de certas causas), pois, são complementares, e parecem significar, em suma, a mesma coisa para o autor. Ele define essa lei universal da causação da seguinte forma:

Para certos fatos, certos fatos sempre se seguem e, como acreditamos, continuarão a se seguir. O antecedente invariável é denominado a causa. o invariável consequente, o efeito. E a universalidade da lei da causação consiste nisso, de que todo consequente está conectado desta maneira com algum antecedente particular, ou conjunto de antecedentes (...) Para todo evento existe alguma combinação de objetos ou eventos, alguma dada concorrência de circunstâncias (...) cuja ocorrência é sempre seguida pelo fenômeno. Nós podemos não encontrar qual pode ser essa concorrência de circunstâncias; mas nós nunca duvidamos de que existe uma, e ela nunca ocorre sem ter o fenômeno em questão como seu efeito ou consequência (Logic, CW VII: 327).

Esse princípio, contudo, não é autoevidente e nem descoberto como uma intuição última da nossa natureza – o que poderia levar que uma ideia *a priori* fundamentaria o método indutivo –, mas ele mesmo uma instância da indução, sendo fruto do acúmulo de generalizações indutivas anteriores à sua afirmação. Foi apenas após o acúmulo ‘espontâneo’ de generalizações anteriores da experiência, portanto, que se chegou justamente à generalização que atribui confiabilidade às generalizações da experiência em geral. Mill explica:

Nós jamais poderíamos ter pensado em afirmar que todos os fenômenos tomam lugar de acordo com leis gerais se nós não tivéssemos primeiramente chegado, no caso de uma grande multitude de fenômenos, a algum conhecimento das próprias leis; o que não poderia ter sido feito senão pela indução (Logic, CW VII: 307).

Tudo leva a crer que apenas após um certo percurso da experiência humana é que passou a ser possível perceber que “o universo, na medida em que é conhecido por nós, é

constituído de modo que o que é verdade em qualquer caso, é verdade em todos os casos de uma certa descrição; a única dificuldade é encontrar essa descrição” (Logic, CW VII: 306). Assim, tanto por meio da justificação pelo primitivo normativo, quanto pela justificação ‘iterativa’ dada pelo trabalho contínuo do próprio raciocínio indutivo, Mill crê ser possível – contra o ceticismo de Hume – confiar racionalmente em previsões ou tendências (que podem ser mais ou menos exatas a depender da complexidade do fenômeno) sobre o futuro com base no que aconteceu no passado.

Diante desse diagnóstico otimista sobre as possibilidades do conhecimento por meio de inferências indutivas, Mill percebe como um pressuposto fundamental para o sucesso do empreendimento filosófico e científico o estabelecimento de uma caixa de ferramentas metodológica de base indutiva. Por isso, a sua primeira grande obra, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843), é um extenso livro sobre o que ele denomina de Ciência da Lógica, que é a teoria “do Pensamento válido; não do ato de pensar, mas do ato de pensar corretamente” (An Examination on Hamilton, CW, IX: 359). A Ciência do ato de pensar é, por sua vez, a própria Ciência da natureza humana, a Psicologia, campo fundamental para os pensadores da filosofia radical benthamista (da qual tratarei mais tarde). A Lógica, não se confundindo com a Psicologia, é um subcampo desta, que trata apenas de uma parte do pensamento, daqueles modos de pensar adequados para a investigação dos fenômenos da natureza. O seu Sistema de Lógica, tendo como objetivo “fornecer um texto da ‘escola da experiência’ em oposição ao apriorismo ou neo-kantianismo” (SCARRE, 1998: 116) – tendência que influenciava em algum nível muitos dos interlocutores de Mill, como William Whewell – busca, além de justificar a própria confiabilidade da indução como método por excelência, fundamentar e estabelecer as operações indutivas válidas para a investigação científica, descrevendo quais são os modos de investigação mais apropriados para cada área do conhecimento. Nessa obra ele afirma o que denomina de ‘cânones da indução’.

Seguindo a tradição empirista, Mill rejeita o silogismo ou a dedução como métodos independentes aptos a fornecer algum conhecimento novo sobre as coisas. Isso se dá pois um raciocínio silogístico não é capaz de descobrir nada que já não era assumido como verdadeiro nas suas premissas (Logic, CW VII: 183). Por isso Mill, assim como seu pai James e Bentham, critica energicamente o tipo de teoria construído com base em premissas abstratas, *a priori*, que não estejam conectadas com conhecimentos adquiridos pelos métodos indutivos. A dedução, é claro, é um instrumento inúmeras vezes utilizado por Mill para desenvolver suas teorias, especialmente no campo da política e da economia. A dedução é levada adiante com

base em leis de natureza universais mais básicas (como a lei da relatividade e as leis da psicologia humana) aplicadas sobre objetos mais complexos – que envolvam uma série de causas concorrentes – ou objetos não plenamente analisados empiricamente – em razão de obstáculos à observação detalhada das suas causas. Chega-se por meio desse processo, que, como veremos, está sempre ancorado em leis de natureza descobertas pelo método indutivo, a novos conhecimentos científicos. Todavia tais deduções são provisórias, apenas sendo válidas quando conectadas ou verificadas continuamente por novos conhecimentos adquiridos por meio da observação e do experimento (Logic, CW VIII: 869, 872, 916). É o acúmulo do conhecimento de novas uniformidades causais fornecidas pelos métodos do raciocínio indutivo, e os melhoramentos dos próprios métodos indutivos, que serão o verdadeiro motor dos avanços científicos.

Isso implica que, ao mesmo tempo em que Mill não é um cético, atribuindo boas razões para confiarmos nos resultados do método indutivo, o seu endossamento da indução como único método acompanha necessariamente um *falibilismo* sobre as nossas descobertas sobre o mundo. Uma vez que não há verdades autoevidentes ou derivadas do puro raciocínio intelectual, as novas observações e experimentos sempre podem revelar novos aspectos ou causas que obrigam o indutivista a reformular as suas crenças em leis e princípios justificados com base em observações anteriores. Podemos sempre questionar a confiabilidade de uma generalização mostrando que ela “entra em conflito com alguma indução mais forte, alguma generalização apoiada em um fundamento mais amplo da experiência” (Logic, CW VII: 568). Esse falibilismo que sujeita as crenças a uma constante possibilidade de revisão é, como veremos, uma premissa importante para uma parte importante do argumento de Mill para a sua defesa no campo ético e político da liberdade de discussão e de experimentação prática, que permitem o constante aperfeiçoamento das crenças humanas.

Mill entende que a filosofia indutiva fundada por Bacon, embora tenha produzido avanços notáveis nos campos da física, da química, e das ciências naturais em geral, desenvolveu-se muito pouco ou muito debilmente no campo da investigação moral e política, em que “os modos de raciocínio correntes e aprovados sobre esses objetos padecem ainda dos mesmos vícios descritivos contra os quais Bacon protestou” (Logic, CW VII: 313). Os principais adversários do tratado lógico de Mill são os ‘intuicionistas’ que, mais notadamente no campo da política e da moralidade, reivindicavam verdades teóricas e práticas conhecidas antes e independentemente da experiência, como William Whewell no mundo inglês, e Kant no mundo continental, entre outros. Para Mill esse método, (assim como, por outras razões, o

ceticismo de Hume) tendia ao conservadorismo nas matérias sociais. Ao tratar das repercussões práticas dessas teorias para a ciência da natureza humana, ele aponta que “a prevalência reinante de considerar todas as distinções marcadas do caráter humano como inatas, e em sua maior parte indelévels, e de ignorar as irresistíveis provas de que a maior parte dessas diferenças (...) são tais que não apenas podem mas naturalmente seriam produzidas por diferenças nas circunstâncias [tal prevalência] é um dos principais obstáculos ao tratamento racional das grandes questões sociais e uma das maiores barreiras ao aperfeiçoamento humano” (Autobiography, CW I: 269-70).

Em vez de se focar apenas em fornecer um método da ‘escola da experiência’ para as ciências e as artes humanas e sociais, Mill cria ser necessário tratar do método científico em geral. Isso porque ele acreditava que “a principal força dessa falsa filosofia [*a priori* ou intuicionista] na moral, na política e na religião repousa no apelo que ela costuma fazer às evidências da matemática e dos campos cognatos da ciência física”, de modo que “excluí-la desses campos, é retirar o seu bastião: e porque isso nunca havia sido efetivamente feito, é que a escola intuitiva (...) tinha em aparência (...) sobre todo o melhor do argumento” (ibid: pos. 2126). Ele buscou explicar, assim, mesmo as supostas ‘verdades necessárias’ do campo da matemática a partir da experiência e da associação. As verdades fundamentais da aritmética, por exemplo, repousam todas “sobre a evidência dos sentidos; elas são provadas mostrando-se aos nossos olhos e dedos que qualquer número de objetos, dez bolas por exemplo, podem por separação e rearranjo exibir aos nossos sentidos todos os diferentes conjuntos de números cuja soma é igual a dez” (Logic, CW VII: 611). Existiria para Mill uma “propriedade [de numeração] de todas as coisas” (ibid: 221), uma “estrutura matemática da realidade”, que é uma espécie de disposição para que os objetos sejam coletados, ordenados e rearranjados de algumas formas e não de outras (KITCHER, 1998: 69). A geometria, de igual modo, está lastreada na nossa experiência com as formas de objetos que percebemos no mundo, fornecendo uma base sobre a partir da qual idealizamos algumas das propriedades físicas ordinárias para explicitar as suas regularidades – ainda que os objetos mundanos as apresentem apenas aproximadamente (Logic VII: 225-6).⁴

4 Ainda que esse não tenha sido o principal objeto de estudo de Mill ao longo de sua obra, e pareça tê-lo ocupado à época por uma preocupação com a consistência dos seus argumentos éticos, políticos e sociológicos com um projeto empirista sólido – e mais convincente como projeto do que aquele da escola intuicionista – os argumentos empiristas de Mill para a fundamentação da matemática tiveram relevante repercussão ao longo do século XIX, ao ponto de serem citados e criticados em *The Fountaions of Arithmetic* de Frege, de 1884 (KITCHER, 1998: 59-61),

Ao mesmo tempo em que almejava exibir um amplo projeto epistemológico alternativo ao dos *aprioristas*, Mill tinha como objetivo, no campo da ciências sociais (ou ciências ‘morais’ como ele denominava), estabelecer paradigmas teóricos parcialmente distintos tanto daqueles da escola do utilitarismo de Bentham quanto daqueles dos liberais ingleses não-utilitaristas e dos conservadores ‘românticos’ influenciados pela literatura alemã. Mill rejeitava em parte o método empregado por Bentham para as ciências e artes da moral e da política, que era excessivamente dedutivo, uma vez que o filósofo inferia da sua própria condição e da sua própria cultura, sem a devida consideração para a diversidade e a possibilidade de progresso dos modos de vida humanos, a condição universal e natural da humanidade, daí derivando uma série de instituições e leis padronizadas para a felicidade do humano em geral (‘Bentham’, CW X: 107). De outro lado, Mill rejeitava parcialmente o método excessivamente particularista da reação romântica contra os teóricos do século XVIII, que não conectava suas mais detalhadas e ricas observações sobre as diversas sociedades e épocas com uma visão mais ampla da ciência da natureza humana e da sociedade. Em *System of Logic* e em outras obras, Mill almejou oferecer um método que reunisse as virtudes de ambos os métodos e rejeitasse os seus equívocos (KAWANA, 2018: 5-6). Mill buscou uma síntese entre esses distintos métodos justamente para oferecer um sistema mais complexo, multifacetado e aberto, que reconhecesse a importância de se construir parâmetros objetivos e confiáveis para guiar a ação individual e política nas questões sociais, e ao mesmo tempo a relatividade e a provisoriedade de qualquer solução presente, uma vez que, como veremos, o ser humano é um ser em constante *progresso*.

Ciências humanas como ciências naturais mais complexas que apontam tendências

Toda a educação e o autodesenvolvimento posterior de Mill foram voltados para a missão de contribuir como um protagonista na opinião pública – ao menos na inglesa – para a reforma das instituições, leis e arranjos sociais em geral. O objetivo central da filosofia ‘radical’ do utilitarismo britânico era a melhoria das condições humanas por meio de reformas políticas profundas. Mesmo após a sua crise mental, Mill não deixou de ter esses objetivos como centrais. O que se modificou na sua postura intelectual foi que ele passou a absorver e levar a sério outras referências teóricas, não apenas de opositores ao utilitarismo do mundo

anglo-saxão, como Coleridge e Carlyle – membros do que Mill chama de ‘reação romântica ao século XVIII’⁵ – mas também de pensadores franceses (os pupilos de Saint Simon, especialmente Comte, Tocqueville e Fourier) e alemães (como Humboldt e Goethe). Esse caldo multifacetado de influências levou o autor a perseguir o desenvolvimento de uma metodologia unificada para a teoria política, que integrasse um certo conjunto de críticas contra o utilitarismo de Bentham e a radicalidade do projeto reformista ao qual ele ainda se sentia convictamente filiado. A prioridade do jovem Mill era, portanto, a “elucidação de uma metodologia para as ciências humanas” (EISENBERG, 2018: II)⁶. Muito embora o seu tratado de Lógica tivesse um objeto mais amplo de investigação, sua preocupação prática em fornecer paradigmas melhor desenvolvidos para a reforma política e ética em geral era certamente a principal motivação, e o ponto de chegada, das suas principais conclusões.

Na teoria do conhecimento afirmada por Mill, as ações, os pensamentos e os sentimentos humanos, como qualquer outro fato do mundo, são aptos a serem objeto da ciência; estão igualmente sujeitos a leis da natureza constantes que podem ser potencialmente inferidas por meio do método indutivo. A possibilidade de uma ciência da natureza humana se dá, pois, pelo simples fato de que o humano é parte da natureza e, como tal, pode-se observar as uniformidades causais que o perpassam. Existem fatos, contudo, que são complexos demais para que a ciência possa inferir com precisão as suas leis constantes e, assim, prever seguramente a sua ocorrência. Pode ser o caso, ainda, que as leis que explicam o fenômeno sejam conhecidas, mas que os dados exigidos para a sua aplicação a instâncias particulares sejam dificilmente acessíveis. As ciências que dizem respeito a esse tipo de fenômeno complexo são ditas ciências ‘imperfeitas’ ou ‘não-exatas’, as quais não podem “afirmar com completa precisão as reais uniformidades derivativas” (Logic, CW VIII: 845). Esse é o caso, para Mill, da meteorologia e, em uma medida distinta, das ciências humanas.

Ele defende que as ciências humanas estão em uma posição intermediária entre as ciências exatas e as completamente imperfeitas (como a meteorologia). As ciências humanas não são exatas porque, ainda que importantes leis causais sejam conhecidas, nenhuma asserção “que seja precisa e universalmente verdadeira, pode ser feita a respeito da maneira

5 Ele identifica tal reação com a doutrina alemã-coleridgiana, que “expressa a revolta da mente humana contra a filosofia do século dezoito. Ela é ontológica, porque esta era experimental; conservadora, porque esta era inovadora; religiosa, porque muito desta era infiel; concreta e histórica, porque esta era abstrata e metafísica; poética, porque esta era matéria-de-fato e prosaica” (Coleridge, CW X: 125).

⁶ A citação se encontra na seção *The Priority of Method*, do Capítulo II.

como os seres humanos pensarão, sentirão ou agirão”. Isso se dá por que o fenômeno humano é

resultado conjunto dessas circunstâncias [presentes] e dos caracteres dos indivíduos: e as agências que determinam o caráter humano são tão numerosas e diversificadas (...) que no agregado elas nunca são similares em quaisquer dois casos (...) como as informações nunca são dadas, nem precisamente similares em diferentes casos, nós não poderíamos nem fazer predições positivas, nem estabelecer proposições gerais (ibid: 846).

Ainda assim, é possível um conhecimento científico com poder de previsão razoável sobre a humanidade. Mill nos descreve que para todo fenômeno há *grandes causas* e *pequenas causas* das quais ele depende. As primeiras são as mais relevantes e, se puderem ser observadas e medidas, podem servir como explicação completa do fenômeno. As pequenas causas, por sua vez, são outros elementos mais inconstantes e inacessíveis que podem exercer influência em geral menor sobre o fenômeno. Elas podem eventualmente, em operação conjunta, distorcer de maneira relevante o efeito que seria causado apenas pelas grandes causas, prejudicando a previsibilidade do fenômeno. É possível um “conhecimento geral sobre a humanidade” porque, argumenta Mill, conhecemos as *grandes causas* que explicam e preveem as ações, pensamentos e sentimentos humanos: “as circunstâncias e qualidades (...) comuns a toda humanidade, ou ao menos a largos corpos dela” (ibid: 847). Diante desse conhecimento das grandes causas, podemos “fazer predições que são *quase* sempre verificadas, e proposições gerais que serão quase sempre verdadeiras” e “sempre que for suficiente saber como a grande maioria da raça humana, ou de alguma nação ou classe de pessoas, pensará, sentirá e agirá, essas proposições serão equivalentes [para propósitos práticos] a proposições universais”. Tais generalizações, conclui o autor, serão prováveis “quando afirmada[s] de seres humanos individuais indiscriminadamente selecionados” e certas “quando afirmada[s] sobre o caráter e conduta coletiva das massas” (ibid: 847).

Há uma aparente ambiguidade nas afirmações de Mill sobre a previsibilidade da agência humana pelo conhecimento científico. Ele afirma ao mesmo tempo que não podemos fazer predições positivas universais sobre a humanidade – tendo em vista a complexidade e multiplicidade das circunstâncias humanas – e que podemos afirmar proposições gerais que serão quase sempre verdadeiras. O que parece dissolver a ambiguidade é o seu destaque para os graus de previsibilidade dos fenômenos de acordo com o objeto da investigação. Ele aponta que as asserções serão *equivalentes* a universais para propósitos *práticos* e que isso “é suficiente para a ciência social e política” (ibid: 848). Em outra passagem, ele esclarece que tal capacidade de previsão nas ciências humanas significa não a previsão de fatos precisos,

mas de *tendências*, sendo “suficiente que saibamos que certos meios têm uma *tendência* de produzir um dado efeito, e que outros têm uma tendência de frustrá-lo” (ibid: 869). Trata-se de tendências pois, dado que o fenômeno humano é complexo, as circunstâncias que o circundam são múltiplas e variadas, produzindo frequentemente ‘contra-ações’ que fazem variar ou modificar o modo do efeito previsto pelas leis que apontaram para uma tendência. A capacidade de identificação de tendências das ciências humanas será, portanto, de grande valor prático especialmente no que diz respeito aos fenômenos coletivos. Dadas tais e tais circunstâncias sociais e dadas certas características do caráter mental médio de uma certa sociedade, pode-se afirmar tendências relativamente precisas quanto a certos acontecimentos políticos e sociais em um determinado contexto.

A principal preocupação do projeto filosófico de Mill, todavia, não está tanto em demonstrar a capacidade perfeita das ciências de prever fenômenos sociais, mas em demonstrar a sua serventia para o aperfeiçoamento da condição humana:

Quando as circunstâncias de um indivíduo ou de uma nação estão em qualquer grau considerável sob nosso controle, podemos, por nosso conhecimento das tendências, estar aptos a formar essas circunstâncias de um modo muito mais favorável para os fins que desejamos, e então a forma que eles mesmos assumiriam. Esse é o limite do nosso poder; mas dentro desse limite o poder é o mais importante (Logic, CW VIII: 869-70).

Para tanto, não basta mostrar que existem leis que explicam e podem prever as tendências do fenômeno humano. É preciso demonstrar também que é possível agir sobre as próprias circunstâncias humanas e modificá-las. Afinal, a função da teoria na filosofia de Bentham e, também, na de Mill é oferecer orientação para a prática e, no caso de Mill, especialmente uma prática transformadora e aperfeiçoadora da própria natureza humana.

Um sujeito determinado, mas livre

Mill parece a todo tempo preocupado em mostrar que o conhecimento das causas que determinam ‘infalivelmente’ as ações humanas serve não para levar a humanidade a um quietismo e a um fatalismo imobilizadores, mas, pelo contrário, para levá-la a modificar as condições individuais e sociais que produzem as ações, em direção ao aperfeiçoamento ou melhoramento (*improvement*) da experiência humana. Ele frisa em diversos momentos que, ainda que a nossa vontade que leva à ação seja sempre causada por antecedentes –

centralmente o *caráter*, construído pela educação e as circunstâncias sociais de cada um – temos sempre, em maior ou menor medida, algum poder de influência sobre a formação dos nossos antecedentes. Um forte *desejo* de influenciar na formação do próprio caráter é, segundo Mill, por si só uma circunstância bastante relevante para a constituição do caráter, pois coloca o indivíduo sob a influência de circunstâncias que moldarão a sua formação. Tais circunstâncias podem ser distintas e contrapostas àquelas postas pelos agentes externos (Logic, CW VIII: 841). No final das contas, o caráter, e tudo o mais que determina as ações, pensamentos e sentimentos humanos, é fruto de uma série de fatores contraditórios e conflitantes. O ponto principal de Mill nesse debate é claro: mostrar que a concepção do ser humano como ser natural sujeito a leis de causalidade não implica no fatalismo e, ao mesmo tempo, não implica que não se possa tratar dos humanos como seres livres, que têm poder de agir sobre as próprias circunstâncias, influenciando na formação da própria vontade.

Mas, afinal, de onde surge esse *desejo* de liberdade (de influenciar na construção do próprio caráter) senão das próprias circunstâncias anteriores e alheias ao sujeito? Ao tratar desse desejo de formar o próprio caráter, Mill parece tratar de algo que aparece posteriormente em *On Liberty*. Lá, ele trata da importância de uma alta quantidade de ‘material puro’ de natureza humana, de ‘impulsos e desejos fortes’, uma energia interna que tende a se voltar contra a aceitação da determinação alheia dada pelos costumes já estabelecidos. A noção de ter desejos e impulsos fortes, ou de ‘fortes sentimentos’, se confunde com a noção de que eles sejam “seus próprios”, a “expressão da sua própria natureza, como foi desenvolvida e modificada pela sua própria cultura”, “a tendência das forças internas que o fazem uma coisa viva” (OL, III, §4-5). Em *System of Logic*, Mill aponta para as possíveis causas do surgimento desse desejo de liberdade, que aparentam ser fruto da mera experiência humana ordinária:

[esse desejo é formado] [n]ão, em geral, pela nossa organização, nem totalmente pela nossa educação, mas pela nossa experiência; experiência das consequências dolorosas do caráter que tínhamos previamente: ou por algum forte sentimento de admiração ou aspiração, acidentalmente despertado (Logic, CW VIII: 841).

Experimentamos, pois, os aspectos dolorosos de uma formação de caráter dada socialmente, e ou nos deparamos com outros indivíduos de caracteres mais bem desenvolvidos que nos causam admiração ou aspiração; assim, surge em nós um desejo aparentemente instintivo de nos desviarmos dessa formação, de nos movermos em direção a um caráter que nos permita experiências melhores. Em *On Liberty*, um tratado cujo objetivo

principal é estabelecer prescrições éticas e políticas, Mill está mais preocupado em mostrar a importância de que os arranjos sociais (princípios morais, leis, opiniões, educação) operem de modo a cultivar uma ‘energia pura’ necessária para o desenvolvimento da individualidade de cada um, por via de uma diminuição ou eliminação da repressão aos desejos naturais relacionados à fuga da conformidade. Ainda que, como vemos mais explicitamente no Sistema de Lógica, exista uma tendência ao surgimento do desejo de liberdade na humanidade, ele pode ser mais ou menos reprimido e promovido pela cultura. A própria linguagem tem um forte efeito sobre os sentimentos e desejos humanos, como menciona Mill nessa obra ao afirmar que o uso do termo *necessidade* (da ‘teoria da necessidade’, que descreve as ações humanas como tendo necessariamente antecedentes causais) tende a levar a um fatalismo que paralisa os indivíduos quanto aos rumos da sua própria vida. O fatalista exerce um efeito deprimente sobre quem tem tal desejo despertado, comunicando-lhe que o trabalho de formação do caráter “foi tão irrevogavelmente feito que é incapaz de ser alterado” (Logic, CW VIII: 842) e que não há luta possível contra a determinação pelas circunstâncias externas à mente do agente. Mill aponta em sua autobiografia que, durante o seu período de depressão, o fatalismo associado à doutrina da necessidade exerceu efeitos sobre a sua própria motivação:

Eu senti como se eu fosse cientificamente provado como sendo o escravo desesperançoso das circunstâncias antecedentes; como se meu caráter e o de todos os outros tivessem sido formados para nós por agências para além do nosso controle, e estivessem fora do nosso próprio poder (Autobiography: CW I, 176).

Tais efeitos sobre a sua própria vida foram em grande medida aquilo que levou Mill a conceber o papel do cultivo dos desejos e da vontade *enquanto tais* sobre a formação do caráter. Distintamente do que crê o necessitarista que se torna fatalista – e todos aqueles que têm seus sentimentos influenciados por ele – não existe um “forte laço entre as volições e as suas causas”, uma “construção misteriosa exercida pelos antecedentes sobre o consequente”, de modo que sejamos “compelidos, como que por um feitiço mágico, a obedecer qualquer motivo particular” (Logic, CW VIII: 838). Conhecer as uniformidades de sequência entre certos fenômenos não implica na irresistibilidade de agir de determinada forma. Pelo contrário, dado que as ações humanas jamais são “governadas por qualquer motivo com tal influência absoluta, de modo que não haja lugar para qualquer outra influência” (Logic, CW VIII: 839), o conhecimento das tendências dos fenômenos humanos permite que os indivíduos e a sociedade possam neutralizar e controlar determinadas causas, buscando efeitos distintos.

A possibilidade de se lutar contra certas tendências e se criar novas circunstâncias para a agência humana, contudo, pressupõe o cultivo de um sentimento ou espírito de liberdade sobre o qual Mill trata mais detida e aprofundadamente em *On Liberty*. Na sua *Lógica*, Mill já descreve alguns aspectos desse sentimento em termos mentais. Como já referido, a mera experiência dolorosa ou de contato com experiências contrastantes dos outros já tende a produzir na humanidade um desejo mínimo de liberdade, de autodeterminação, diante da percepção dos próprios infortúnios vinculados a circunstâncias socialmente arbitrárias. Esse desejo é, porém, frágil, podendo ser reprimido pelas circunstâncias. O sentimento de *liberdade moral* propriamente dito exige mais do que esse simples desejo instintivo:

quem sente que seus hábitos e suas tentações não são seus mestres, mas que ela [a pessoa] é mestre deles; quem mesmo cedendo a eles sabe que poderia resistir; que, se estivesse desejosa de se livrar deles completamente, não seria necessário para tal propósito um desejo mais forte do que o de saber ser capaz do sentimento (*Logic*, CW VIII: 841).

Trata-se de uma internalização mental mais firme e bem estabelecida do desejo inicial de liberdade. Parece, contudo, ainda haver algo como um segundo estágio mais forte de consciência, em que se estabelece a “consciência da liberdade completa”. Esse estado exige que

nós tenhamos tido sucesso em tornar o nosso caráter tudo o que até agora tentamos torná-lo; pois se nós desejamos e não alcançamos, nós não temos, nessa extensão, poder sobre nosso próprio caráter, nós não somos livres. Ou ao menos nós precisamos sentir que o nosso desejo, se não forte o suficiente para alterar o nosso caráter, é forte o suficiente para dominar o nosso caráter quando ambos são trazidos a conflito em qualquer caso particular de conduta. E assim se diz verdadeiramente que ninguém senão uma pessoa de virtude firmada é completamente livre (*Logic*, CW VIII: 841).

Tal sentimento de liberdade só passa se tornar uma consciência total quando se torna uma ‘virtude firmada’, que opera efetivamente e constantemente nas deliberações dos indivíduos. Dizendo de outra forma, um indivíduo livre é aquele que desenvolveu um propósito – um firme hábito de desejo – de se autodeterminar, é alguém de “caráter firmado” (*Logic*, CW VIII: 842). Esse vocabulário diz respeito à teoria da mente ou psicologia de Mill, de que tratarei no próximo ponto. O importante aqui é explicitar os argumentos de Mill para compatibilizar a sua teoria do conhecimento – que afirma que tudo, incluindo nós humanos, está sujeito a leis naturais que explicam a uniformidade da relação causal entre os fenômenos, e que portanto tudo no mundo pode ser previsto, em maior ou menor grau, conhecidas as suas leis – com a sua defesa da liberdade moral. Além disso, é relevante notar a sua preocupação

com a influência nefasta que teorias e opiniões sobre natureza humana podem exercer sobre os próprios sentimentos humanos, os quais estão diretamente relacionados com a capacidade de agência e de autocultura dos indivíduos. Voltarei à discussão sobre a liberdade no capítulo final sobre o Princípio da Liberdade.

Psicologia ou ciência da natureza humana

Assim como os utilitaristas de sua época, Mill era um crítico de filósofos políticos que, no seu entendimento, construía suas teorias com base em abstrações de natureza ‘quimérica’. Alguns dos principais alvos dos utilitaristas no campo filosófico eram os contratualistas e os defensores de direitos naturais abstratos. O erro destes, segundo Mill, era construir uma filosofia moral a partir de máximas práticas, e não – como ele defende – a partir de uma teoria do sujeito:

assumindo um princípio prático, ou preceito, como a base de uma teoria; o que é uma *petitio principii*, uma vez que (...) toda regra de conduta, mesmo quando pensada como sendo tão vinculante quanto a observância de uma promessa, precisa repousar seus fundamentos na teoria do sujeito, e a teoria, assim [assumindo um princípio ou preceito prático como a base da teoria], não pode se fundar sobre ela (Logic, CW VIII: 889).

Construir princípios para a filosofia prática e construir princípios descritivos das ciências são empreendimentos diferentes e que não podem ser confundidos. Contudo, as prescrições da teoria ética proposta por Mill se fundamentam em uma noção de sujeito que é informada por leis universais, descobertas basicamente pelo método indutivo, que explicam o funcionamento da mente humana. Isso é o que Mill chama de *Psicologia*, ou *ciência da natureza humana* por excelência, e é dela que serão derivadas todas as outras ciências humanas e sociais. Para compreender bem a filosofia ética e política do autor, portanto, é necessário compreender a sua teoria do sujeito ou psicologia.

Mill leva adiante a tradição do pensamento empirista britânico denominada de *Associacionismo*, que desde o final do século XVII propõe pensar o funcionamento da mente humana a partir de ‘Leis de Associação’. Essa tradição remonta a John Locke (*Essay Concerning Human Understanding* [1689]) e a David Hume (*A Treatise of Human Nature* [1740]). As teses que influenciaram mais diretamente a psicologia de Mill, contudo, foram a de David Hartley (*Observations on Men* [1749]) e, especialmente, a de seu pai, James Mill

(*Analysis of the Phenomena of the Human Mind* [1829]). Além disso, as obras de seus contemporâneos Alexander Bain (*The Senses and the Intellect* [1855] e *The Emotions and the Will* [1859]) e Herbert Spencer (*The Principles of Psychology* [1855]) foram também bastante influentes no seu pensamento (Logic, CW VIII: 853). A tese central dessa tradição, a qual Mill segue afirmando, é que todos os fenômenos mentais humanos podem ser compreendidos como frutos de associações entre outros fenômenos mentais anteriores e, assim, podem ser explicados por uma análise dos seus antecedentes. O objetivo da psicologia é, portanto, descobrir as uniformidades de sucessão de acordo com as quais um estado mental sucede outro (Logic, CW VIII: 852). As uniformidades mais simples e gerais podem, por um “estudo direto das sucessões mentais elas mesmas (...) ser afirmadas pela observação e o experimento” (ibid: 850). A convicção de que é possível generalizar as uniformidades das sucessões mentais por meio de métodos propriamente indutivos eleva a psicologia a uma “porção universal ou abstrata da filosofia da natureza humana; e todas as verdades da experiência comum, constituindo um conhecimento prático da humanidade, precisam, na medida em que são verdades, serem resultados ou consequências dessas [leis]” (Ibid: 861). As outras ciências humanas (a história, a economia, e as ciências sociais em geral) – que empregam em geral, pela própria natureza do seu objeto, o método de investigação indutiva muito menos preciso da observação empírica de circunstâncias múltiplas e variadas – funcionam por meio da dedução de leis a partir das leis mais gerais da psicologia associacionista, cujo resultado será constantemente verificado pelas generalizações de diversas observações empíricas (ibid: 869). Ainda que o avanço dos métodos da observação empírica nas diversas ciências humanas seja importante para aperfeiçoar as suas conclusões, estes sempre serão de pouca validade e confiabilidade se não forem comparados e explicados pelas leis mais gerais da psicologia humana. Da confiabilidade do método empregado e da generalidade das conclusões alcançadas para explicar o fenômeno humano é que se deriva a posição central da psicologia no sistema científico de Mill.

As leis mais gerais e fundamentais da psicologia associacionista, conforme os resultados das investigações de Hartley e James Mill – e que na verdade já estavam presentes nos escritos de David Hume –, incorporadas por John Stuart, são de que (i) toda impressão mental ou estado de consciência tem a sua *ideia* (ou estado mental secundário), que pode ser rememorada mentalmente, sem a presença de qualquer causa tal como a que nos excitou primeiramente; e as leis de associação propriamente ditas, segundo as quais (ii) ideias similares tendem a excitar uma a outra; (iii) quando duas impressões foram frequentemente

experienciadas (ou mesmo pensadas) seja simultaneamente ou em sucessão imediata, então sempre que uma dessas impressões, ou a ideia delas, recorre, ela tende a excitar a ideia da outra; (iii) uma maior intensidade em uma ou em ambas as impressões é equivalente, ao torná-las excitáveis uma pela outra, a uma maior frequência de conjunção (ibid: 852-3). A partir dessas leis, todos os estados de consciência podem ter sua origem explicada.

A importância da psicologia associacionista para os utilitaristas em geral estava relacionada com o poder que a análise detalhada das associações da mente teria para clarificar o conhecimento, dissolvendo ilusões mentais. Entender por que pensamos o que pensamos e sentimos o que sentimos serviria para descartar as associações irracionais, nos tornando aptos a “separar mentalmente ideias que apenas casualmente estão juntas”, nos dando um conhecimento claro das

sequências permanentes na natureza; as reais conexões entre as Coisas, não dependentes da nossa vontade e dos nossos sentimentos; as leis naturais, em virtude das quais, em muitos casos, uma coisa é inseparável da outra de fato; leis que, na proporção em que são claramente percebidas e imaginativamente realizadas, causam nossas ideias de coisas que estão sempre juntas na Natureza, para coabitarem de maneira cada vez mais próxima nos nossos pensamentos (Autobiography: CW I, 142).

Dito de outra forma, um conhecimento científico dos humanos sobre a própria mente leva-os a pensarem *corretamente*, possibilita que eles desenvolvam adequadamente uma ciência da *lógica*, como buscou fazer Mill em seu já mencionado tratado. Mill, todavia, não estava totalmente satisfeito com o estado da psicologia tal como resumido pela obra de seu pai. Havia algo importante na experiência humana que uma tal análise da produção das diversas associações não captava. Ele acreditava que nem toda ideia mais complexa da mente é bem explicada pela noção – análoga às leis mecânicas da física – de ‘Composição de Causas’, em que o efeito concorrente de várias causas é a soma dos efeitos daquelas causas quando separadas. Ele apontava que há casos em que o que explica certos fenômenos mentais complexos são leis análogas àquelas da combinação química, em que o composto resultante pode até ser explicado como sendo produto causal dos elementos que o formaram, mas não pode ser reduzido à soma desses:

Quando impressões foram tão frequentemente experienciadas em conjunto, que cada uma delas lembra prontamente e instantaneamente as ideias do grupo todo, essas ideias às vezes se misturam e convescem uma na outra, e aparecem não como várias ideias, mas como uma; do mesmo modo como, quando as sete cores prismáticas são apresentadas ao olho em sucessão rápida, a sensação produzida é a do branco (...) as setes cores (...) geram branco, e não que elas de fato são branco;

assim parece a mim que a Ideia Complexa (...) deveria, quando realmente parece simples (...) ser dita como resultando de ou como sendo gerada das simples ideias, e não consistindo nelas (Logic, CW VIII: 854).

Assim, estados de consciência complexos, tais como crenças, sentimentos, emoções, volições, até podem ser explicados como causados por ideias mais simples via aplicação das leis de associação. Contudo essa explicação pela análise associativa não resume a compreensão da natureza de cada classe de fenômenos mentais, assim como “um conhecimento das propriedades do oxigênio e do enxofre” não nos torna aptos a “deduzir as propriedades do ácido sulfúrico sem observação e experimento específicos” (Logic, CW VIII: 856). Essa mudança de paradigma sobre parte do método da psicologia associacionista tem importantes repercussões no campo da filosofia prática, como veremos, uma vez que envolve uma mudança nos elementos da psicologia que dizem respeito à motivação para agir e, de outro lado, uma outra perspectiva sobre o valor de certos tipos de experiências para os seres humanos.

Não por acaso Mill percebeu as insuficiências dessa análise no momento em que passou por uma espécie de depressão, um estado de melancolia em que nada mais parecia ter valor. Ele diagnosticou nessa ocasião que o constante trabalho lógico e analítico, para o qual ele foi brilhantemente educado por seu pai, que reduz todos os fenômenos mentais às suas partículas mais simples, muito embora favoreça a “prudência e a clareza de visão”, é um “perpétuo verme na raiz das paixões e das virtudes” (Autobiography, CW I: 143). Isso ocorre porque o método mecânico de compreender a produção dos fenômenos pela associação ao fim e ao cabo iguala, do ponto de vista do efeito do fenômeno mental sobre a motivação humana, todos os tipos de desejos e prazeres mentais, diferenciando-os apenas por um critério quantitativo. Ainda que Bentham mencionasse eventualmente o ‘amor pela justiça’ e as ações benevolentes como presentes em boa parte da humanidade, Mill denuncia que é impossível dizer “qual o sentido deve ser colocado sobre expressões casuais tão inconsistentes com o tom geral da sua filosofia” (‘Bentham’, CW X: 95). Mill crê que esses hábitos de análise mecânicos “solapam terrivelmente todos os desejos, e todos os prazeres, que são os efeitos das associações, isto é (...) todos exceto os puramente físicos e orgânicos” (Autobiography, CW I: 143). Essa redução analítica de todas as *molas de ação* a ideias de prazer orgânico quantificáveis (levando-se em consideração basicamente a duração e a intensidade) observada por Mill leva-o a afirmar que para Bentham o “Homem, o ser mais complexo, é um ser muito simples sob seus olhos” (‘Bentham’, CW, X: 96). As críticas de Mill a Bentham levam à

conclusão de que Bentham não foi capaz de descrever a verdadeira distinção do ser humano frente aos outros seres naturais.

Teoria da ação: desejo, vontade e hábito

Para compreender bem essas repercussões práticas apontadas por Mill, é importante tratar da sua teoria da ação propriamente dita, que está mais diretamente relacionada com a ética. Afinal, é preciso entender quais são os fenômenos mentais, ou as propriedades dos fenômenos mentais, que fazem com que as pessoas interajam com o mundo dessa ou daquela maneira – a parte ‘ativa’ do fenômeno mental. É geralmente atribuído aos utilitaristas (e *protoutilitaristas* como Hume) como Bentham, não sem razão, a categoria do *hedonismo psicológico*, segundo a qual as pessoas sempre agem por um desejo por prazer, de modo que todos os atos voluntários são buscados apenas como um meio para o fim do prazer, ainda que isso não implique necessariamente que eles sejam egoístas psicológicos (BERGER, 1984: 12)⁷. Há uma disputa interpretativa acerca da caracterização de Mill nessa categoria, já que, em um certo sentido, ele parte da convicção de que “desejar qualquer coisa, exceto em proporção à ideia de que tal coisa é prazerosa, é uma impossibilidade física e metafísica” e de que “os únicos desejos ou motivos *naturais* são a condutividade para o prazer, e especialmente a proteção contra a dor” (UT: IV, §7-10). O *desejo* (e a *aversão*, oposto do desejo) parece ser fruto, portanto, sempre de uma associação mental entre uma ação e uma sensação prazerosa ou dolorosa. Ao mesmo tempo, contudo, Mill busca apontar, contra Bentham e James Mill, que embora o prazer e a dor sejam muito importantes para entender a formação dos motivos para a ação, “um motivo não é sempre a antecipação de um prazer ou dor” (Logic, CW VIII: 842).

Já em seu primeiro ensaio crítico a Bentham após a sua crise mental, ‘Remarks on Bentham’s Philosophy’, de 1933, Mill rejeita a psicologia de seu mentor por esta afirmar que toda a ação humana é motivada por uma deliberação (um cálculo prospectivo) que visa a alcançar prazeres e evitar dores (denominados por Bentham de *interesses*) vistos como consequências da ação. A explicação de James Mill sobre os motivos da ação em um dos seus

⁷ O egoísmo psicológico implicaria que as “pessoas sempre buscam seu próprio prazer ou bem em todos os seus atos voluntários” (BERGER, 1984: 12).

últimos textos é exemplificativa dessa concepção, compartilhada por Bentham, sobre a ação humana:

Um motivo é aquilo que move para a ação. Mas aquilo que move para a ação é o fim da ação, aquilo que é buscado por ela; aquilo para o bem do que ela é performada. Agora aquilo, genericamente falando, é o prazer do agente. Motivo, então, tomado genericamente, é prazer. O prazer pode estar em companhia ou conexão com coisas infinitas em variedade. Mas esses são os acessórios; a essência é o prazer. Assim, em um caso, o prazer pode estar conectado com a forma, e outras qualidades de uma mulher particular; em outro, com um certo arranjo de cores em uma figura; em outro, com as circunstâncias de algum semelhante. Mas em todos os casos, o que é genérico, aquilo que é a essência, é o prazer, ou o alívio da dor (MILL, [1835]1870: 389-90).

Essa compreensão é equivocada aos olhos de John Stuart, pois ignora que as ações podem ser motivadas não pela prospeção do prazer ou da dor *em si*, mas por um forte sentimento associado ao ato ou omissão na mente, que torna a própria ideia de fazer ou deixar de fazer algo inarredável ou inconcebível. Age-se, nesses casos, sem pensar em um fim ulterior (um prazer ou uma dor como consequência da ação): toma-se a ação como um fim em si (Remarks on Bentham's Philosophy, CW X: 12-13). Mill aponta mais tarde no seu Sistema de Lógica que nesse caso a ação, gradualmente pela influência da associação, se torna tão amalgamada ao prazer que “se torna ela mesma um objeto de desejo, e é performada sem referência a qualquer motivo além dela própria” (Logic, CW VIII: 842). Mill afirma que nesse caso ainda há, em certo sentido, o prazer como objeto da ação, “o prazer da ação em si” (ibid). Poderia, assim, ser objetado que a distinção feita por Mill nesse ponto é fraca ou ilusória, visto que em ambos os casos há uma ideia de prazer que motiva a ação. Há aqui, todavia, ao que tudo indica, uma distinção subjacente entre prazeres de qualidades distintas referidos por Mill em *Utilitarianism*. Certas ações ou fenômenos mentais são prazerosas ‘em si’ para o agente porque ele não consegue, sem dissolver o sentido da própria experiência, separá-las da sensação prazerosa, como se essa última fosse uma partícula de fenômeno mental distinta, ou uma sensação corpórea específica causada mecanicamente pela performance da ação. Esses tipos de ações ou estados de consciência compõem um composto mental que é valioso para o agente justamente por sua complexidade e irreducibilidade. É o caso, como veremos, do que Mill chama de prazeres intelectuais ou mentais, prazeres morais, prazeres estéticos, prazeres da imaginação, entre outros (UT: II, §3). Não é possível nesses casos calcular a ação em vista do prazer ou da dor líquidos como um produto mensurável das propriedades mentais decompostas pelo poder da análise científica da psicologia associacionista. Essa consideração é importante para Mill pois ela afasta a ideia benthamista segundo a qual os motivos para a

ação são sempre, no final das contas, após a dissolução analítica, prazeres da “mera sensação” (UT: II, §4). Essa diferença qualitativa entre os motivos, as “molas de ação”, foi, segundo Mill, ignorada por Bentham, o que fez com que este não apenas chegasse a princípios e arranjos políticos eventualmente equivocados, como que avaliasse a superioridade, do ponto de vista ético, de prazeres mentais, em razão de suas “vantagens meramente circunstâncias” em vez de em seu “valor intrínseco” para os seres humanos (ibid).

De qualquer forma, essa explicação de Mill, embora seja relevante e não trivial, é compatível com a sua classificação como *hedonista psicológico*, visto que o prazer, ainda que amalgamado em uma associação mental complexa, ainda é um elemento central da motivação humana. Mill explica, contudo, que mesmo que essa ação ‘prazerosa em si’ deixe de ser prazerosa em razão de mudanças nas circunstâncias, podemos continuar a performá-la por um hábito de vontade ou *propósito*, estado em que a causa da ação não é mais imediatamente um sentimento de prazer ou dor (Logic, CW VIII: 842). Essa proposição introduz a noção de *vontade* [*will* ou *willing*] e de *vontade habitual* [*habitual willing*] na teoria de Mill, e nos leva a indagar qual é a relação entre vontade e desejo.

Na ação por propósito parece ser o caso de uma vontade sem desejo, ou uma vontade que se torna independente do desejo, visto que o desejo está sempre associado a uma ideia de prazer, como vimos (UT: IV, §7). Em uma nota de rodapé da sua reedição do tratado psicológico de seu pai, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Mill aponta que o desejo é “o estágio inicial da Vontade” (Analysis: 194). Em *Utilitarianism*, escreve que a vontade é a “filha do desejo, e sai do seu domínio apenas para ir ao domínio do hábito” (UT: IV, §11). Assim, podemos entender que a Vontade é o que determina a ação, e na sua origem sempre há uma associação com o desejo (ou com a aversão); a Vontade pode permanecer associada na mente a um desejo ou desvincular-se dele pelo hábito. A vontade habitual (liberta do desejo), ao menos nos casos de volição consciente, pode se dar, contudo, tanto (i) “em oposição à preferência deliberada, como muito acontece com aqueles que contraíram hábitos de indulgência viciosa ou dolorosa”, quanto (ii) em harmonia com “a intenção geral que prevalece em outros momentos” (ibid). No primeiro caso, parece haver uma contradição da vontade habitual do agente com a sua real intenção ou preferência em geral (o que nos leva a pensar que a vontade habitual nesse caso não é plenamente consciente), enquanto que, no segundo, o hábito é desenvolvido para o próprio bem do agente, contra eventuais fraquezas ocasionadas por desejos ou aversões temporárias que obstaculizam o alcance de experiências mentais mais refinadas e valiosas. Está pressuposta aí uma noção mais global de intenções e

desejos dos indivíduos, o que nos leva à ideia fundamental para a psicologia e a ética milliana de *caráter*.

Antes, porém, podemos concluir que, se Mill pode ser caracterizado como um hedonista psicológico, certamente não pode sê-lo no mesmo sentido que Bentham e James Mill. Isso porque, se os indivíduos que agem por hábito consciente (sem a ideia de prazer ou dor exercer uma força imediata sobre a sua motivação) assim o fazem objetivando no longo prazo e na vida tomada como um todo estados de consciência prazerosos de qualidade superior, fato é que eles são capazes de agir, em cada caso, (a) sem ter em vista o prazer *per se* como algo separado de certos objetos ou ações e (b) tendo em vista, inclusive, objetos e ações que podem ser conscientemente dolorosos no tempo imediato. Trato Mill, assim, como defensor de uma espécie de hedonismo psicológico *qualificado*.

Caráter e etologia

O diagnóstico de Mill acerca da miríade de tipos de motivação humana e do modo como essas são produzidas, fruto da sua atribuição de relevância a certos tipos de associações mentais qualitativamente distintas que não podem ser resumidas aos seus antecedentes, levam-no a investigar como objeto algo como o estado geral das disposições, motivos, opiniões, sentimentos e hábitos de um indivíduo ou um grupo de indivíduos, o que ele denomina de *caráter* (Logic, CW VIII: 905). Para entender por que um indivíduo ou um povo age como age e pensa como pensa em geral é necessário entender o estado geral dos tipos de associações por eles feitas e mantidas habitualmente. Dito de outra forma, é preciso entender a ‘mentalidade’ de um indivíduo ou de uma cultura. Isso porque Mill compreende que certas associações só podem ser desenvolvidas e mantidas pelo hábito e pelo treino de certas capacidades humanas, que vão moldando as disposições dos indivíduos. Ao falar das ‘vontades habituais’ que se tornam independentes dos desejos que as formaram na origem, Mill destaca que em alguns casos “em vez de ter vontade de uma coisa porque nós a desejamos, nós frequentemente a desejamos apenas porque temos vontade dela” (UT: IV, §11). O hábito e o treino de certas capacidades podem, portanto, dar origem a *novos desejos* que estão associados a prazeres de qualidade superior (associações mais complexas, que envolvem frequentemente o uso de faculdades distintas e variadas), os quais só podem ser

experimentados após e em meio a um processo contínuo que envolve por vezes a abdicação de prazeres mais simples.

Quando um indivíduo consegue cultivar certas capacidades e, assim, experienciar determinadas associações mais complexas com uma certa continuidade, ele não mais abrirá mão de buscá-las, nem mesmo em troca de uma quantidade maior de prazeres mais simples ou em troca de uma ausência garantida de dores (UT: II, §5-6). Mill descreve aqueles que conseguiram conscientemente tornar os seus propósitos ou vontades habituais independentes dos sentimentos de prazer e dor dos quais eles originalmente nasceram – dos ‘desejos ou motivos naturais’ (UT: IV, §6) – como tendo um “caráter firmado” [*confirmed character*] (Logic, CW VIII: 843), expressão que já mencionamos anteriormente. Ter um caráter firmado ou elevado, cuja formação necessariamente envolve, como veremos, a participação ativa e espontânea do próprio agente, faz com que ele deseje agir de determinadas formas em razão do prazer ligado à própria consciência de se ter um caráter elevado (UT: IV, §8), suas ações precisando ser sempre manifestações de um estado de caráter (BERGER, 1984: 18). É o caso por exemplo do modo como funcionam em agentes de caráter firmado os sentimentos ou paixões morais, que “podem ser, na sua maturidade, perfeitamente desinteressados”, bastando que os prazeres e dores “mais intensos e poderosos” adquiridos pelo composto associativo se tornem independentes dos “elementos nativos a partir dos quais eles são formados (...) dos prazeres corpóreos e do alívio das dores corpóreas” (Analysis: 230).

Existem vários tipos de caráter, contudo, visto que essa denominação é descritiva de um certo tipo de mentalidade, muito embora Mill por vezes a misture com considerações normativas.⁸ Pode-se falar, por exemplo, em indivíduos de um caráter marcado pela constante paixão pelo dinheiro, fama ou poder, em que, por um processo associativo semelhante ao da aquisição de sentimentos morais, essas coisas originalmente tomadas como *meios* passam a ser desejados por si mesmas, de modo “tão desinteressado quanto os sentimentos morais dos seres humanos mais virtuosos” (ibid). Tais tipo de caráter podem, pela perspectiva ética de Mill, ser vistos como indesejáveis, seja porque seus hábitos são viciosos e levam no final das contas o indivíduo a agir contra a sua ‘preferência deliberada’ ou sua vontade *real*, ou porque os prazeres alcançados pelos indivíduos que assim se desenvolvem são, relativamente a outros

⁸ Em *On Liberty* Mill chega a dizer que aquele cujos desejos e impulsos não são “seus próprios, não tem um caráter” (CW XVIII: 264).

tipos de caráter, pobres em *qualidade*⁹. O fato é que Mill, ao tratar sobre a importância de um estudo científico sobre o caráter, aponta o tempo inteiro para o objetivo dessa investigação, que é a busca das condições para a formação de um *bom* caráter. É essa preocupação que o leva a conceber o campo científico (ao menos nas ciências ‘morais’) de aparentemente maior importância prática para a sua filosofia: a *Etologia*.

Mill não nega que possam existir predisposições mentais distintas devidas a diferentes constituições e sensibilidades orgânicas entre os seres humanos, as quais podem ser relevantes para formar diferentes tipos de caráter. Havendo, por exemplo, diferentes tipos e níveis de suscetibilidades nervosas em diferentes pessoas, segue-se que algumas sensações prazerosas podem ser sentidas com intensidades distintas, produzindo desse modo ideias de prazer mais ou menos intensas e assim desejos que também são mais ou menos intensos (Logic, CW VIII: 857). Essas diferenças de sensibilidade natural (Mill deixa em aberto, algo a ser investigado pelas ciências naturais, quais seriam exatamente as causas últimas dessas diferenças) parecem ser mesmo importantes para a discussão posterior de Mill sobre o valor da liberdade e da espontaneidade individual para o bem-estar (OL, III). Ele chega a mencionar no Sistema de Lógica que essas diferenças geram “diferentes *qualidades* da mente, diferentes tipos de caráter mental” (Logic, CW VIII: 857). De qualquer forma, longe de a existência de tais diferenças acarretarem uma ideia de natureza humana forte e invariável, “é certo que, nos seres humanos ao menos, diferenças na educação e nas circunstâncias externas são capazes de fornecer uma explicação adequada da maior porção, de longe, do caráter; e que o restante pode ser em grande parte explicado por diferenças físicas nas sensações” e, ainda que seja o caso de termos instintos animais, eles “podem ser modificados em qualquer extensão, ou inteiramente conquistados (...) por outras influências mentais e pela educação” (ibid: 859).

É ilustrativo nesse ponto o seu comentário sobre as diferenças mentais e morais entre homens e mulheres comumente atribuídas a diferenças naturais profundas. Para Mill “em algum futuro, e pode-se esperar, um período não distante, uma igual liberdade e uma igualdade independente de posição social serão possuídas por ambos, e as suas diferenças de caráter hão de ser removidas ou totalmente alteradas” (ibid: 868). É a partir desse ponto de

9 O amor pelo dinheiro é considerado implicitamente por Mill como um vício de caráter, pois ele aponta que não há prazer imediato na mera experiência de se ter dinheiro e, quando ele é desejado por si mesmo, “o desejo de possuí-lo sendo mais forte do que o desejo de usá-lo, e cresce quando todos os desejos que apontam para fins para além dele (...) estão decrescendo” (UT: IV, §6). Já o amor pela fama e pelo poder são vistos de forma ambígua, podendo provavelmente serem mal vistos como traços de caráter a depender da sua força e em termos comparativos, muito embora certamente não façam parte do ideal de nobreza de caráter defendido por Mill.

partida, por exemplo, que Mill tece críticas às desigualdades legais e sociais entre homens e mulheres em *The Subjection of Women* (1869), obra que germina importantes análises sobre a construção social dos papéis gênero. Nessa obra, Mill critica a *naturalização* de certas características dominantes do caráter das mulheres em geral, como a falta de interesse na política, a falta de autogoverno, a submissão à vontade alheia (em geral masculina), a abnegação de si para cuidar dos outros (*The Subjection of Women*: 422). Ele atribui tais características tanto ao modo como as mulheres são educadas, quanto à negação a elas – via normas sociais e jurídicas – de diversas atividades sociais e individuais, circunstâncias que “escravizam as suas mentes” e moldam um caráter submisso (*ibid*). Essas características das mulheres em geral são naturalizadas apenas por ser um costume quase que universal atribuir a elas, desde o nascimento, um papel social submisso, como uma teoria que se autocumpre. Ele afirma que não é possível “que qualquer um saiba, ou possa saber, a natureza dos dois sexos, visto que eles apenas foram vistos na sua presente relação um com o outro (...) O que é agora denominado de natureza da mulher é uma coisa eminentemente artificial – o resultado da repressão forçada em algumas direções, e do estímulo não-natural em outras” (*ibid*: 428). Essa naturalização equivocada é fruto, além de um desejo masculino por dominação (*ibid*: 435), de uma ignorância e desatenção sobre as influências que formam o caráter humano, uma ignorância sobre o campo de estudo da etologia (*ibid*: 429). Essa ignorância é uma das causas não apenas do machismo mas do racismo em geral, como revela a seguinte passagem:

Porque um camponês irlandês profundamente endividado com o dono das suas terras não é industrioso, há pessoas que pensam que os irlandeses são naturalmente ociosos. Porque as constituições podem ser derrubadas quando as autoridades apontadas para executá-las viram as suas armas contra ela, há pessoas que pensam que os franceses são incapazes de governo livre. Porque os gregos traíram os turcos, e os turcos apenas saquearam os Gregos, há pessoas que pensam que os turcos são naturalmente mais sinceros; e porque as mulheres, como é frequentemente dito, não se importam com política exceto para com as suas personalidades, se supõe que o bem geral é naturalmente menos interessante para as mulheres do que para os homens (*ibid*).

À filosofia de Mill, portanto, bem como à filosofia utilitarista em geral, subjaz a afirmação de uma igualdade natural radical entre todos os seres humanos no que se refere às suas capacidades intelectuais, sentimentais e morais, ao menos até que a ciência empírica prove o contrário. O autor se destaca, de outro lado, por prestar atenção nas condições sociológicas que produzem as diferenças de experiência e de comportamento humano, focando, assim, na maleabilidade e flexibilidade da natureza humana. Visto que os diversos tipos de caracteres humanos podem ser explicados principalmente por circunstâncias sociais,

Mill crê ser possível, pela observação cuidadosa da experiência humana e a aplicação das leis da psicologia, desenvolver uma ciência que descubra as “leis universais de Formação do Caráter” (Logic, CW VIII: 864), o que ele chama de *Etologia*. Uma vez que o caráter é uma categoria central na explicação dos destinos da humanidade, é sobre as leis da sua formação que “toda tentativa racional de construir a ciência da natureza humana precisa proceder em concreto, e para propósitos práticos” (ibid). A construção desse conhecimento é o passo seguinte da psicologia, traçando a operação das simples leis da mente em complexas combinações de circunstâncias, funcionando como *princípios médios* “distintos de um lado das leis empíricas resultantes da pura observação, e de outro lado das mais altas generalizações” da psicologia (ibid: 870). A etologia é assim alimentada, em primeiro lugar, por deduções a partir dos teoremas da confiável ciência experimental da psicologia associacionista: deduz-se que tal circunstância social, dadas as leis mentais de associação, acarretará tais e tais consequências para o caráter. De outro lado, essas deduções são comparadas e verificadas *a posteriori* pelos resultados da experiência comum – as diversas leis empíricas formadas em abundância por toda época sucessiva na humanidade e pelos diversos ramos da nova ciência sociológica e histórica. Mill explica como se dá o processo de construção e progresso da etologia:

a verificação a posteriori precisa proceder *pari passu* com a dedução a priori. A inferência dada pela teoria (...) precisa ser testada pela experiência específica daquelas circunstâncias sempre que obtidas; e as conclusões da ciência como um todo precisam submeter-se a uma perpétua verificação e correção pelos apontamentos gerais permitidos pela experiência comum a respeito da natureza humana na nossa própria época, e pela história a respeito dos tempos que se foram (Ibid: 874).

Ainda que não exista um ‘caráter universal’, dadas as múltiplas peculiaridades das circunstâncias individuais e culturais humanas, e que seja muito difícil explicar quais foram as exatas causas da formação de um determinado caráter, é possível, com a ajuda da psicologia e da observação empírica, que a etologia aponte tendências universalmente verdadeiras sobre as principais causas de formação de certas características de caráter (ibid: 870). Esse poder de explicação serve, no projeto de Mill, a fins explicitamente práticos. Os ‘princípios médios’ da etologia, não tão abstratos quanto os da psicologia e não tão específicos quanto os das generalizações empíricas mais limitadas, podem apontar “quais combinações e circunstâncias possíveis ou de fato são capazes de promover ou de evitar a produção dessas qualidades [que nos interessam]” (ibid: 874) e, portanto, podem servir como *fundação* da sua “Arte

correspondente (...) a educação”, que será a “mera transformação desses princípios em um sistema paralelo de preceitos, e a adaptação desses à soma total de circunstâncias individuais que existem em cada caso particular” (ibid). A intrincada relação entre ciência e filosofia prática para Mill será analisada no próximo capítulo, mas é importante notar aqui a relevância da etologia para a ética milliana. A etologia é a fonte por excelência de conhecimento para a educação, que é um processo fundamental no desenvolvimento ético dos indivíduos, no qual está envolvido o cultivo inicial das diversas capacidades humanas com a participação fundamental de agentes externos (DONNER, 1998). De outro lado, a etologia parece ser importante para o próprio autodesenvolvimento ético, estágio em que os indivíduos cultivam suas faculdades por meio do seu emprego contínuo e diversificado, no qual está envolvida a participação das energias internas dos agentes e o exercício das suas capacidades de entendimento, discriminação e julgamento.

Há ainda um campo em que a etologia exerce um papel relevante, a política. Assim como as circunstâncias sociais gerais e específicas de um indivíduo explicam em grande medida a história das suas associações mentais e, assim, o estado geral dos seus pensamentos, opiniões, sentimentos e ações, o mesmo ocorre com grandes grupos de indivíduos – nações, classes. Os indivíduos pertencentes a uma mesma nação, em uma mesma época, tendem a ser influenciados por um mesmo conjunto de experiências e por um mesmo caldo cultural que molda essas experiências em certas categorias interpretativas. Isso se dá pois, como destaca Mill, o que observamos é “normalmente um resultado composto, do qual um décimo pode ser observação, e os restantes nove décimos, inferência” (Logic, CW VIII: 642), inferência produzida em grande medida pelas ‘teorias’, ou modos de interpretar as observações, fornecidas pela cultura. Desse modo pode-se falar de um *caráter nacional*, um conjunto de opiniões, sentimentos e hábitos que prevalece em uma comunidade:

o caráter de uma nação se mostra nos seus atos enquanto uma nação; não tanto nos atos de governo (...) mas nas máximas populares correntes, e outras marcas de direção geral da opinião pública; no caráter das pessoas ou escritos que são mantidos em permanente estima e admiração; em leis e instituições, na medida em que são obra da nação em si, ou reconhecidas e apoiadas por ela; e assim por diante (ibid: 867).

A identificação por meio da observação empírica do caráter de cada nação sobre a qual se quer exercer qualquer influência política é por si só da maior relevância. Mill criticava Bentham por ignorar qualquer consideração sobre o caráter nacional, de modo que sua filosofia social projetava leis e instituições padronizadas para “organizar e regular meramente

a parte dos negócios” ou dos “interesses materiais (...) dos arranjos sociais”, deixando o aspecto do aperfeiçoamento ético, na prática, sem qualquer consideração (‘Bentham’, CW X: 99). Acreditava Mill que a adoção progressiva de instituições e arranjos sociais benéficos em uma dada sociedade tinha de levar sempre em consideração o estado atual do caráter nacional. Há uma importante dimensão *orgânica* no processo de melhoria das condições humanas, pois o aperfeiçoamento do caráter individual e coletivo – elementos centrais nesse processo – não pode se dar por meios mecânicos e heterônomos. Esse aspecto nos remete ao importante papel que exerce uma espécie de ‘Filosofia da História’ e do ‘Progresso Social’ no projeto de Mill. Esses elementos são fruto da forte influência exercida sobre ele pelo iluminismo escocês de Hume e Smith, mas especialmente por Coleridge e Augusto Comte, dos quais Mill retira a ideia de que, a partir principalmente da investigação histórica, é possível e necessário desenvolver uma teoria da sociedade e uma teoria do progresso social. A primeira investiga os requisitos mínimos – as uniformidades de coexistência – de uma união social estável, a *estática social*, enquanto que a segunda investiga as uniformidades de sucessão entre os estados de sociedade¹⁰, ou seja, como o caráter e as condições da sociedade progredem ou se movimentam ao longo do tempo, a *dinâmica social* (Logic, CW VIII: 917-25). Sobre esse tema voltaremos no próximo tópico. O ponto aqui é destacar que Mill retirou de Coleridge e Comte a ideia de que existe uma espécie de ordem no desenvolvimento das sociedades humanas e da humanidade em geral, que pode ser investigada de modo a nos permitir prever certas tendências gerais futuras (ibid: 914-15). O desenvolvimento de uma sociologia ou teoria social, nos seus aspectos estático e dinâmico, permite que possamos ter sucesso

não apenas em olhar muito adiante na história futura da raça humana, mas em determinar quais meios artificiais podem ser usados, e em qual extensão, para acelerar o progresso natural na medida em que isso é benéfico; para compensar por qualquer que sejam as suas conveniências e desvantagens inerentes; e para se guardar contra os perigos ou acidentes a que a nossa espécie está exposta pelos necessários incidentes da sua progressão (ibid: 928).

10 Os estados de sociedade são “estados simultâneos de todos os maiores fatos ou fenômenos sociais (...) o grau de conhecimento, de cultura intelectual e moral, existente na comunidade, e em cada classe dela; o estado de indústria, de riqueza e sua distribuição; as ocupações habituais da comunidade; sua divisão em classes, e as relações dessas classes uma com a outra; as crenças comuns que ela mantém sobre todos os objetos mais importantes para a humanidade, e o grau de convicção com o qual essas crenças são mantidas; seus gostos, e o caráter e o grau do seu desenvolvimento estético; sua forma de governo e as mais importantes das suas leis e costumes. A condição de todas essas coisas, e de muitas mais que prontamente sugerirão a si mesmas, constituem o estado de sociedade ou o estado de civilização em cada dada época” (Logic, CW VIII: 911-12).

O conhecimento do estado geral do caráter de uma determinada sociedade permite que sejam buscadas as leis e instituições mais adequadas e benéficas para o seu estágio de desenvolvimento. Daí a defesa de Mill, inaceitável à nossa (ao menos de muitos de nós) sensibilidade moral contemporânea, de que a Democracia Representativa, embora fosse considerada por ele a idealmente melhor forma de governo que conhecemos, não era necessariamente a melhor forma em certas circunstâncias históricas e culturais, em que a instauração do governo representativo poderia ser beneficentemente precedido por governos monárquicos ou oligárquicos (*Considerations on Representative Government*: 214; 225-34). À etologia política – dadas as suas pretensões práticas e transformadoras –, contudo, não basta que se conheça o caráter nacional de uma determinada nação e época, mas é necessário descobrir as tendências universais que os principais fatos sociais, como as instituições e os arranjos sociais em geral, exercem sobre o caráter de um povo. Para tanto é preciso um estudo abrangente dos mais diversos caracteres nacionais e suas possíveis causas, conectado com deduções a partir da psicologia humana. Essa tarefa, embora árdua, pois o conhecimento das causas de fenômenos sociais complexos é sempre bastante imperfeito, é possível e urgente para Mill, que aponta que o conhecimento acerca do efeito das instituições sociais sobre o caráter social, assim como a etologia em geral, está ainda em um “estado infantil” (*Logic*, CW VIII: 905). Tal urgência se dá porque, enquanto a etologia em geral parece servir como principal fonte de conhecimento teórico para a filosofia prática em geral, a etologia política fornece material para a arte da política, cujo objetivo é “cercar qualquer dada sociedade com o maior número possível de circunstâncias de que as tendências são benéficas, e remover ou contra-agir (...) aquelas para as quais as tendências sejam injuriosas” (*ibid*: 898). Não pode haver boa filosofia política sem uma boa etologia política. Há dúvidas sobre a medida em que Mill desenvolveu algo como uma etologia ou etologia política ao longo de sua obra, visto que em *System of Logic* ele não atribui explicitamente a si mesmo um tal papel. Em vez disso ele anuncia a possibilidade e a necessidade da construção de uma tal ciência. O que é certo é que, muito embora ele não apresente um tratamento sistemático do que poderiam ser leis ou princípios da etologia ou e da etologia política, seus escritos éticos e políticos estão recheados de especulações sobre o caráter dos ingleses, dos franceses, e mesmo de nações como a Índia e a China, além de observações sobre os efeitos de diversas instituições e arranjos sociais sobre esse ou aquele traço de caráter individual e social – como aquelas sobre as causas do caráter em geral ‘submisso’ das mulheres do século XIX. As figuras de um Mill cientista social especulativo e de um Mill filósofo moral ou político frequentemente se confundem, o

que não é nada surpreendente tendo em vista a sua compreensão acerca de fundamentais conexões entre as ciências e as artes, como buscaremos entender, na medida do possível, ao longo do próximo capítulo.

História e Sociologia

Outro aspecto que distancia o projeto de Mill do utilitarismo de Bentham é, como já mencionado brevemente, o papel em sua obra de um olhar para a história e de uma concepção da humanidade como *progressiva*. A filosofia política de Bentham, em grande medida continuada por James Mill, com suas diversas propostas de reformas institucionais e legislativas, era de certo modo a-histórica, suas proposições sendo deduzidas de uma psicologia que explicava a política como uma expressão de agentes autointeressados. A referência à história poderia, para esses autores, levar a ilusões e a asserções teóricas equivocadas (BENTHAM, 1962, II: 400). O radicalismo da filosofia da escola utilitarista, que frequentemente entrava em conflito não apenas com os *Tories* do partido conservador inglês, mas também com os *Whigs* liberais da Inglaterra do século XIX, consistia em parte na defesa de reformas imediatas nos arranjos sociais e políticos, como imperativos da razão que não levavam em consideração as tradições e os sentimentos compartilhados pela sociedade de então (EISENBERG, 2018: II)¹¹. Bentham chegou a afirmar que tanto *Tories* quanto *Whigs*, “agindo sob o domínio da mesma influência sedutora e corrupta – serão vistos como possuindo o mesmo interesse separado e sinistro (...) oposto àquele de toda porção não corrupta do povo” (BENTHAM, 1962, III: 527-28).

Mill não abandonou a radicalidade e a potência crítica do projeto utilitarista, mas, influenciado por pensadores de outras escolas, desenvolveu uma síntese que adiciona outros elementos ignorados ou diminuídos por seus mentores. Tais influências o levaram não apenas a atribuir um papel relevante ao aspecto histórico e dinâmico do desenvolvimento da humanidade, como a direcionar um olhar menos definitivo e mais aberto para as suas próprias convicções intelectuais acerca dos arranjos sociais ideais para a felicidade humana. Nas suas palavras, a síntese produzida por essas diferentes influências que o impactaram era menos um

¹¹ No tópico *The Mill-Macaulay Debate*, do Capítulo II, *The Utility of History*.

sistema que ofereceria instituições modelo, mas “uma convicção de que o verdadeiro sistema era muito mais complexo e multilateral”, sendo sua tarefa oferecer certos princípios a partir dos quais as instituições podem ser definidas diante das circunstâncias dadas (Autobiography, CW I: 169), circunstâncias que mudam ao longo da história. No projeto que passou a desenvolver após o acúmulo de novas referências, a tarefa de traçar uma filosofia da história ou do progresso social tomou lugar de eminência. Desenvolvendo-se essa teoria, “mais nenhum campo importante das questões humanas estará abandonado ao empirismo¹² e à suposição não-científica: o círculo do conhecimento humano estará completo, e apenas depois disso ele pode receber alargamento adicional pela perpétua expansão dentro dele” (Logic, CW VIII: 930).

A primeira influência sobre o pensamento de Mill que trata de uma noção de progresso histórico é a própria tradição de pensamento do iluminismo escocês com a qual os utilitaristas ingleses estavam tão familiarizados – muito embora Bentham tenha rejeitado parte importante desse acúmulo intelectual. O constante uso da noção de *civilização* – uma noção restrita de civilização, é verdade (Civilization, CW XVIII: 119) – para descrever parte da sociedade europeia de sua época, marcadamente a Inglaterra e a França, é o principal sinal dessa influência. Mill explica o processo histórico que culmina na civilização em uma narrativa de quatro estágios sucessivos: o estado dos caçadores – em que as pessoas vivem exclusivamente da caça e pesca de animais selvagens –, o estado pastoral ou nômade – em que as pessoas não vivem apenas do produto da caça, mas também pela domesticação de animais mais úteis, do leite e seus produtos, e do aumento anual de rebanhos e manadas –, o estado agro-cultural e, por fim, o estado comercial e manufatureiro (Principles, CW, II: 11-21). Mill descreve em algumas páginas da introdução ao seu tratado de Economia Política os processos que levaram à passagem de um estado para o outro, o mais complexo e variado deles sendo o da passagem do terceiro para o quarto estado, que ocorreu principalmente na Europa na transição dos feudos medievais para diversas cidades livres na Itália, Alemanha, França e Inglaterra, que passaram a conter “uma ampla e energética população de artesãos, e muitos burgueses ricos,

12 Mill em geral usa a palavra empirismo [*empiricism*], ao menos quanto utilizada isoladamente, de modo pejorativo, para se referir aos modos de investigação que não conectam e reúnem os diversos dados das observações empíricas de modo a formar generalizações universais confiáveis. Esse modo de proceder formaria meramente ‘leis empíricas’, que afirmam uniformidades restritas a certas circunstâncias, sem buscar formar ‘leis de natureza’, que conectam essas leis empíricas de modo a produzir uniformidades básicas e universais no funcionamento do mundo. O “mero empirismo” é, assim, uma *má generalização* (Logic, CW VIII: 792) contrastado com a *Ciência* (Logic, CW VIII: 966).

cuja riqueza havia sido adquirida pela indústria manufatureira, ou pela troca do produto de tal indústria” (ibid: 18). As comunidades industriais modernas que surgiram ao longo desse processo contêm “vários ingredientes de riqueza em um grau de abundância de que as épocas anteriores não tinham sequer ideia” (ibid: 19).

Embora esse processo histórico não tenha se desenvolvido completamente na maior parte do mundo de então – em alguns casos, como na América, as comunidades humanas tendo permanecido no estado da caça, e em outros, como na Arábia e no norte da Ásia, no estado pastoral (ibid: 20) – e haja diferenças relevantes entre os países e regiões ‘civilizadas’, o ponto de Mill é mostrar que, ao analisarmos as evidências da história da humanidade, encontramos uma tendência nas sociedades humanas em direção ao desenvolvimento de técnicas para a melhoria das suas condições materiais. Não à toa Mill lança mão dessa explicação progressiva em seu tratado econômico, em que ele está preocupado em investigar o campo específico dos fenômenos sociais em que “as causas imediatamente determinantes são principalmente aquelas que agem pelo desejo de riqueza (...) [a] porção do fenômeno da sociedade que emana das operações industriais ou produtivas da humanidade; e delas os seus atos pelos quais a distribuição dos produtos dessas operações industriais toma lugar” (Logic, CW VIII: 900-1). Para deduzir as causas principais do fenômeno econômico, as leis da produção e da distribuição, ele opera uma abstração, partindo das leis físicas que delimitam e explicam a possibilidade de extração de riquezas da natureza, e da lei psicológica do autointeresse segundo a qual “um maior ganho é preferível a um ganho menor” (ibid). Trata-se de uma abstração pois se exclui da inferência outras paixões e motivos da psicologia humana. Embora certamente esses outros motivos e circunstâncias influenciem os fenômenos econômicos – e que, na medida da sua influência, devem ser considerados posteriormente para corrigir as conclusões distorcidas da ciência econômica (ibid: 902) – Mill reivindica o valor dessa investigação em algum grau hipotética para as ciências sociais, uma vez que nesse departamento do fenômeno humano (o das relações econômicas) o autointeresse entendido como busca por maximização da riqueza é preponderante, de modo que se chega a uma grande aproximação das tendências do fenômeno econômico (ibid). Mill se utiliza da explicação dos quatro estágios, pois, para retratar e compreender o processo das transformações históricas progressivas no acúmulo de riqueza da humanidade.

Jay M. Eisenberg (2018) aponta que essa análise do progresso econômico de Mill tem como fonte central as noções de progresso e de modernização do iluminismo escocês. Segundo Eisenberg, a teoria dos quatro estágios ou ‘estágial’ [*stadial*] – que coincide com a

descrição de Mill – era empregada por diversos autores dessa escola, como Kames, Ferguson, Millar, Stewart e, especialmente, Adam Smith. Estabeleceu-se entre esses pensadores um consenso de que “a história procedeu por quatro estágios, determinados principalmente pelo modo como as sociedades adquiriram suas reservas de comida e vieram a reconhecer direitos de propriedade” (EISENBERG, 2018: I)¹³. A teoria dos estágios afirma uma tendência natural do aumento da riqueza, descrevendo que “o estágio social de desenvolvimento inicialmente movido pela necessidade de assegurar a subsistência, mas que todas as sociedades exibirão a tendência em direção a um estágio superior porque a humanidade compartilha um inato e duradouro ‘desejo de melhorar a nossa condição’” (EISENBERG, 2018: I; citando SMITH, 1976: 341). Ainda segundo Eisenberg, a crucial contribuição de Smith à teoria da história foi, além da sua secularização, a leitura materialista de que o desenvolvimento das instituições sociais, culturais e jurídicas era determinada por forças econômicas fundamentais, que superam no longo prazo outras forças sociais como a interferência frequentemente equivocada de autoridades políticas (ibid). Smith assim substituiu “a história política e o seu foco sobre a interação dos agentes individuais por uma teoria sugerindo que a mudança social e cultural é a consequência da relação estrutural entre o homem e a natureza” (ibid).

Até certo ponto, portanto, Mill acompanha a noção de progresso do iluminismo escocês, ao menos a de Adam Smith. Como vimos, contudo, ele é um crítico da ideia de que a busca por riqueza é a mola única ou mesmo principal das ações humanas, não podendo esse aspecto da psicologia humana sozinho explicar toda a complexidade dos fenômenos sociais. Nesse sentido, na verdade, Mill se aproxima das considerações do próprio Adam Smith em outros trabalhos do autor escocês como *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Mill destaca essa preocupação ao criticar a teoria política de Bentham e de Hobbes

O fenômeno da sociedade não depende, nas suas essências, de alguma agência ou lei de natureza humana (...) [o] todo das qualidades da natureza humana influenciam esse fenômeno, e não há uma que as influencie em um grau pequeno (...) cuja remoção ou qualquer grande alteração não afetaria materialmente o aspecto inteiro da sociedade (Logic, CW VIII: 894).

Mill atribui, é verdade, um papel bastante relevante à busca pelos interesses privados e pela maximização da riqueza, que governam “no grosso” a conduta “de uma grande massa ou corpo de pessoas” (ibid: 890), motivo pelo qual uma parte importante das prescrições políticas

¹³ Trecho presente no tópico *The Four Stages Theory*, do Capítulo I, *The Scottish Enlightenment and the Idea of Philosophical History*.

de Bentham, apesar de seu erro psicológico e filosófico de base, eram acertadas, como a defesa de eleições e de controles constitucionais para forçar uma identificação entre os interesses ‘egoístas’ dos governantes e os dos governados (ibid: 893). No campo da economia política, de modo semelhante, o desejo de maximização da riqueza é o fator preponderante no comportamento dos indivíduos, como já mencionado. O projeto sociológico mais amplo de Mill, porém, busca investigar como se constituem, se mantêm estáveis e se modificam *estados de sociedade* entendidos como compreendendo características diversas que não se limitam à quantidade de riqueza e o desenvolvimento das forças produtivas. Os estados de sociedade são

estados simultâneos de todos os maiores fatos ou fenômenos sociais (...) o grau de conhecimento, de cultura intelectual e moral, existente na comunidade, e em cada classe dela; o estado de indústria, de riqueza e sua distribuição; as ocupações habituais da comunidade; sua divisão em classes, e as relações dessas classes umas com as outras; as crenças comuns que ela mantém sobre todos os objetos mais importantes para a humanidade, e o grau de convicção com o qual essas crenças são mantidas; seus gostos, e o caráter e o grau do seu desenvolvimento estético; sua forma de governo e as mais importantes das suas leis e costumes. A condição de todas essas coisas, e de muitas mais que prontamente sugerirão a si mesmas, constituem o estado de sociedade ou o estado de civilização em cada dada época (Logic, CW VIII: 911-12).

É possível, assim, desenvolver uma teoria social e uma teoria do progresso social que, atentas aos ensinamentos da história, expliquem as tendências e as condições para um progresso não apenas econômico, mas moral e cultural da humanidade. Esse empreendimento acompanha as críticas de Mill às limitações do projeto utilitarista benthamista – e em alguma medida ao liberalismo inglês em geral – não apenas no campo da psicologia e da teoria política, mas na própria ética. A maior amplitude e complexidade do objeto de investigação da sociologia e da história de Mill reflete a maior amplitude e complexidade da sua teoria do *bem*, como veremos em mais detalhes no capítulo seguinte. A teoria progressiva dos quatro estágios é insuficiente como filosofia da história não apenas porque seu escopo é limitado, mas também porque o seu estágio final de desenvolvimento ou progresso das forças produtivas, o da sociedade comercial moderna, não é o estágio final do desenvolvimento ético imaginado por Mill, até porque, como veremos, não há estágio final do ponto de vista do desenvolvimento ético. Como destaca Nadia Urbinati, Mill não via razão para crer as pessoas poderiam simplesmente transformar vícios em virtudes ao perseguirem seus interesses individuais, como acreditavam economistas do século XVIII, incluindo o próprio James Mill. Em vez disso, a questão para ele, e que deveria significar o grande desafio para a sociedade

comercial de então, era o de saber como “tornar virtudes transformativas em virtudes compartilhadas pela ampla maioria” (URBINATI, 2011: 253-54). Para entender como resolver um tal desafio, era necessário entender como se estabelecem e se modificam os traços do caráter humano em cada época e lugar, isto é, a cultura humana.

A construção de uma teoria social e histórica distinta foi possível especialmente graças a influência sobre Mill dos escritos de Coleridge, de um lado, e de Auguste Comte, de outro. Coleridge, um representante inglês da reação romântica ao século XVIII¹⁴ – cristão e conservador em suas opiniões sobre política e moralidade –, foi uma das mais importantes influências ao pensamento de Mill logo após a sua crise mental que colocou em xeque as suas convicções no projeto utilitarista. Enquanto Bentham se colocava sempre como um questionador estrangeiro às opiniões correntes, avaliando o seu valor como verdades ou falsidades por meio de uma investigação racional interna, Coleridge investigava o seu significado com os olhos de um crente que atribuía algum valor de antemão às crenças estabelecidas, visto que a “longa duração de uma crença, ele pensava, é ao menos prova de uma adaptação dela a alguma porção ou outra da mente humana; e se, ao cavarmos até a raiz, nós não encontrarmos (...) alguma verdade, encontraremos alguma carência ou exigência natural da natureza humana que a doutrina em questão é apta a satisfazer” (‘Coleridge’, CW X: 120). Ainda que um conservador e um pensador da escola *a priorista* (ibid: 129), Coleridge, ao buscar o significado profundo do valor das crenças e tradições, era um filósofo de eminência para Mill, que buscava sempre os fundamentos e os primeiros princípios de qualquer proposição (ibid: 121, 149). Ele acreditava que Coleridge, um pensador com ideias opostas às de Bentham, apresentava muitas das virtudes que faltavam a este, sendo um remédio complementar ao excessivo racionalismo e unilateralidade do pensamento radical utilitarista. Bentham era considerado por ele o “pensador mais *subversivo*, ou, na linguagem dos filósofos continentais, o pensador mais *crítico* do seu país e de sua época” (‘Bentham’, CW X: 79). De outro lado, o pensamento *alemão-coleridgeano* foi o primeiro, “salvo um pensador solitário aqui e ali”, que “investigou com qualquer abrangência ou profundidade as leis indutivas de existência e crescimento da sociedade humana”, produzindo, “no espírito da

14

Em alguns momentos Mill se refere ao pensamento de Coleridge como o da ‘escola alemã-coleridgeana’. Ele explica que os traços de pensamento de Coleridge foram “antecipados em todas as essências da sua doutrina pelos grandes alemães da segunda metade do último século” (ibid: 121). Entre autores alemães a que Mill está se referindo, possivelmente estão Goethe, Fichte e Humboldt, citados por Mill como referências importantes em outros momentos (Autobiography, CW I: 169-70; *On Liberty*: III, §2).

investigação baconiana”, uma “filosofia da sociedade, na única forma em que isso é possível, de uma filosofia da história (...) uma contribuição, a mais ampla feita por qualquer classe de pensadores, em direção a uma filosofia da cultura humana” (‘Coleridge’, CW X: 138-9).

Esse foco na “cultura humana”, um objeto mais amplo que aquele que tinham em vista os historiadores escoceses, seduz Mill justamente porque espelha o seu olhar para o caráter e o caráter nacional como fatores determinantes do comportamento e do bem-estar humano. A escola coleridgeana, segundo a leitura de Mill, destacava a diversidade e a particularidade do caráter nacional das diversas sociedades humanas, em diversos períodos, descobertas pelo estudo da história, revelando assim os elementos que conferem estabilidade e coesão aos laços sociais (‘Coleridge’, CW X: 139):

A cultura do ser humano havia sido elevada a uma altura nada ordinária, e a natureza humana havia exibido muitas das suas manifestações mais nobres (...) em Athenas, Sparta, Roma (...) mesmo os bárbaros, como os alemães, ou mesmo os ainda mais selvagens, os indígenas da selva, e mesmo os chineses, os egípcios, os árabes, todos tiveram sua própria educação, sua própria cultura; uma cultura que, qualquer que possa ter sido a sua tendência sobre o todo, havia tido sucesso em algum aspecto ou outro. Toda forma de política, toda condição da sociedade, o que quer que ela tenha feito mais, formou seu tipo de caráter nacional (ibid: 140-1).

Seus escritos levaram Mill a atribuir mais peso ao papel das crenças, sentimentos e tradições para as circunstâncias de estabilização e permanência da sociedade política, e à necessária gradualidade e organicidade da modificação desses traços sociais. A teoria política de Coleridge – embora fosse equivocada em seu conteúdo – estava correta aos olhos de Mill no que diz respeito à ideia fundamental de que existem dois tipos de interesse da sociedade, os “interesses de permanência, ou conservadores” e os “interesses de progressão” (ibid: 152). Essa divisão não trivial seria invisibilizada pelo princípio do ‘interesse geral’ como o objetivo dos governos na teoria de Bentham (ibid: 153). Sem esse tipo de consideração dual, noções tão complexas como ‘interesse’ e ‘interesse geral’ perdem o seu poder crítico e de orientação para uma boa ciência do governo, visto que podem tanto se afastar demais dos atuais desejos e sentimentos habituais dos governados a ponto de sugerirem um governo aristocrático ou monárquico como o melhor para os interesses *últimos* desses, quanto se confundir completamente com os interesses *de fato* dos governados. A filosofia política precisa então, com a ajuda das intuições de Coleridge, “começar por uma classificação desses elementos, para o fim de distinguir os que vão naturalmente juntos (de modo que a disposição prevista para um seja suficiente para o resto), daqueles que estão normalmente em estado de antagonismo, ou pelo menos de separação, e que requerem ser previstos à parte” (ibid: 154).

Essa classificação reflete a já mencionada distinção entre *estática* e *dinâmica* social levada adiante por Mill por meio da influência de um dos pais da moderna sociologia, Auguste Comte. Esse faz parte aos olhos de Mill da ‘escola de Saint-Simon’ sobre a qual ele constantemente se refere como uma de suas principais influências entre os socialistas críticos do liberalismo, com nomes como Bazard, Enfantin, Gustave d’Eichtal e Fourier, além do próprio Comte (Autobiography, CW I: 174-5). Embora o ensaio sobre Coleridge, de 1840, tenha sido um dos primeiros em que Mill tratou desse tema, é Comte quem é citado por Mill em seu Sistema de Lógica, mesmo no capítulo em que ele cita a sua própria análise dos requisitos da permanência social retiradas do ensaio sobre Coleridge, sem, no entanto, citar diretamente Coleridge e a sua influência (Logic, CW VIII: 917-24).

Mill crê, então, influenciado pelos estudos sociológicos e históricos dos ‘continentais’ e dos ingleses românticos, que por meio da observação da história e do funcionamento sociedades atuais, podemos chegar a (i) uniformidades de coexistência entre certos aspectos sociais que se apresentam em diversas épocas e lugares – certas correlações constantes nos corpos sociais que não aparecem e permanecem juntas por acaso (o aspecto *estático*) (ibid: 912) – e a (ii) uniformidades de progressão ou mudança dos estados sociais, circunstâncias que frequentemente estão presentes nos momentos de ruptura e transição dos caracteres e das condições das comunidades (o aspecto *dinâmico*) (ibid: 916). Um conhecimento científico sobre essas uniformidades causais e de coexistência social só é possível, no esquema metodológico de Mill, quando as imperfeitas inferências da investigação histórica e sociológica passam por uma “constante verificação pelas leis psicológicas e etológicas” (ibid: 917). Segundo Mill as análises de Comte e Coleridge em grande medida deram conta dessas exigências (ibid: 914).

A interpretação de Mill do que seriam as exigências da estática social, ou os interesses de permanência da sociedade, é descrita em ‘Coleridge’ e repetida no seu Sistema de Lógica, compreendendo três principais condições. A primeira delas é (a) um *sistema de educação*, que se exerça na infância mas também na vida adulta, que tenha o ingrediente incessante da *disciplina restritiva*, para

treinar o ser humano no hábito, e assim o poder de subordinar seus impulsos e objetivos pessoais ao que fosse considerado os fins da sociedade; de aderir, contra todas as tentações, ao curso de conduta que esses fins prescrevem; de controlar em si todos os sentimentos que fossem aptos a militar contra esses fins, e encorajar todos os que tendiam a eles; esse era o propósito a que todo motivo externo que a autoridade dirigindo o sistema poderia comandar, e todo poder interno ou princípio

que o seu conhecimento da natureza humana o possibilitou evocar, com o esforço para torná-lo instrumental (ibid: 921-22).

Essa condição está relacionada com a proteção da sociedade contra o crescimento de conflitos mútuos por fins egoístas, os quais sempre precederam os momentos em que uma nação, “após um mais longo ou mais curto intervalo de declínio progressivo, se tornou escrava de um despotismo, ou presa de um invasor estrangeiro” (ibid). A segunda condição é (b) a existência, de uma forma ou de outra, do *sentimento de comprometimento ou lealdade*, um sentimento de que haja

na constituição do estado [seja uma democracia ou monarquia] algo que é estabelecido, algo permanente, que não é colocado em questão; algo que, por acordo geral, tem um direito de estar onde está, e de estar seguro contra distúrbios, não importa o que mais possa mudar (...) algo que o povo concordou em manter sagrado; que, sempre que a liberdade de discussão fosse um princípio reconhecido, seria é claro legítimo contestar em teoria, mas que ninguém poderia temer ou esperar vê-lo chacoalhado na prática; o que, em suma (exceto talvez durante alguma crise temporária) era na estima comum colocado acima de discussão (...) em que largas porções da comunidade (...) construíram seus cálculos, e com que suas esperanças e objetivos se tornaram identificados (ibid: 922-23).

Destaca Mill que esse “princípio sagrado” ou “princípio fundamental da união social”, que é necessário, mais uma vez, para apaziguar dissensos profundos que podem levar à guerra civil, não precisa necessariamente estar ligado a deuses ou pessoas, mas também a leis e princípios (ibid). Como mostrarei no último capítulo, Mill entende que, entre outros, o próprio Princípio da Liberdade, bem entendido, pode, e deve, servir como um desses princípios sacralizados em uma democracia moderna. Por fim, a terceira condição é um (c) forte e ativo princípio de *coesão entre os membros da mesma comunidade ou estado*, um

sentimento de interesse comum entre aqueles que vivem sob o mesmo governo, e são contidos nos mesmos limites naturais ou históricos. Queremos dizer que uma parte da comunidade não se considera como estrangeira em relação à outra parte; que eles estabelecem um valor sobre a sua conexão – sentem que são um povo, que o seu destino está unido, que o mal a qualquer um dos seus concidadãos é um mal a eles mesmos, e não desejam egoisticamente se livrar da sua parte em qualquer inconveniência comum se separando da conexão (ibid: 923).

Mill afasta essa característica da coesão social da noção da *nacionalidade* que ele associa às características negativas da hostilidade e da separação, ligadas a uma indiferença ao bem-estar geral da raça humana, uma injusta preferência por supostos interesses do próprio país, uma adoção de más peculiaridades simplesmente porque elas são nacionais (ibid). Esse princípio de coesão, pelo que indica o texto de Mill, é compatível com uma simpatia

expandida – ainda que em menor grau – à humanidade em geral. Esse elemento da estabilidade social é objeto de preocupações recentes da obra de Martha C. Nussbaum (2013). Ela elogia a compreensão da filosofia de Mill segundo a qual boas leis e instituições “não se sustentam por si só na ausência de amor dirigido aos seus concidadãos e à nação como um todo” (2013: 214), sendo necessário um amplo cultivo dos sentimentos simpatéticos dos cidadãos (ibid: 69-72). Embora compartilhe alguns pontos comuns, ela propõe uma abordagem um pouco distinta daquela de Mill, focando-se na defesa de uma espécie de ‘nacionalismo’ em que o Estado tem um papel mais direto ao convidar os cidadãos a sentirem boas emoções e rejeitarem más emoções (ibid: 382-88). Quanto à teoria dos sentimentos simpatéticos e morais de Mill, que o aproximam da abordagem de Nussbaum, tratarei no próximo capítulo.

Tais são os elementos da parte ‘estática’ da sociologia de Mill, os quais estarão presentes em toda a sua obra posterior em filosofia moral e política. A preocupação com a estabilidade da sociedade política e com a ‘organicidade’ necessária das suas transformações, frutos da influência romântica e saint-simonista sobre o pensamento de Mill, passam a ser traços essenciais da sua filosofia. A filosofia ‘revolucionária’ do século XVIII, não apenas a de Bentham mas também a dos *philosophes* franceses como Rousseau, Voltaire e Diderot, falhou em suas intenções de reforma e reconstrução social por desconsiderar justamente as condições de estabilidade. Seu erro foi que “não reconheceram, em muitos dos erros que cometeram, corrupções de verdades importantes e, em muitas das instituições mais apodrecidas pelo abuso, elementos necessários da sociedade civilizada, embora com uma forma e vestes que já não se adequavam à época” e assim “jogaram fora a casca sem preservar o grão; buscando um novo modelo de sociedade sem as forças vinculantes que mantêm a sociedade unida” (‘Coleridge’, CW X: 138).

De outro lado, a influência de Comte e dos saint-simonistas em geral foi também sentida no que diz respeito ao aspecto dinâmico da sociologia de Mill, ou *teoria do progresso social*. Segundo essa escola, há um certo grau de uniformidade no desenvolvimento progressivo das condições humanas e uma certa ordem nas sucessões e rupturas dos estados sociais (Logic, CW VIII: 915-16). A explicação da sucessão entre os estados sociais na história oferecida por esses autores, porém, se diferencia ao menos em parte da escola do iluminismo escocês. Em vez das causas predominantemente materialistas e econômicas sugeridas por Smith, o principal motor das transformações sociais passa a ser o “estado das faculdades especulativas da humanidade; incluindo a natureza das crenças a que por qualquer

meio ela tenha chegado a respeito dela mesma e do mundo que a cerca” (ibid: 926). Embora Mill não negue que o desejo mais ou menos autointeressado pelo ‘conforto material aumentado’ seja a maior força propulsora motivacional das transformações sociais – em vez de a busca pela verdade –, ele aponta que só há efetiva e profunda transformação quando o estado do conhecimento se aperfeiçoa, o progresso da indústria dependendo sempre do progresso do conhecimento, pois “o poder do homem de modificar os fatos da natureza evidentemente depende do conhecimento que ele adquiriu das suas leis” (Auguste Comte and Positivism, CW X: 318). A ênfase dessa teoria do progresso é dada não tanto aos avanços do conhecimento técnico, mas àqueles do conhecimento especulativo em sentido amplo, que envolve não apenas um conhecimento do funcionamento da natureza, mas todo o estado das opiniões humanas:

Todo considerável avanço na civilização material foi precedido por um avanço no conhecimento: e quando qualquer grande mudança social passou, seja no modo de um desenvolvimento gradual ou de um repentino conflito, ele teve como precursor uma grande mudança nas opiniões e nos modos de pensamento da sociedade (...) a ordem da progressão humana em todos os aspectos será principalmente dependente da ordem de progressão das convicções intelectuais da humanidade, isto é, da lei das transformações sucessivas das opiniões humanas (Logic, CW VIII: 927).

As grandes mudanças estruturais das sociedades, na sua dimensão material ou física (a relação dos indivíduos com a natureza) e na sua dimensão moral e política (as relações entre os indivíduos) tiveram como precursores grandes transformações nas suas “opiniões e nos modos de pensamento” (ibid). O politeísmo, o judaísmo, o cristianismo, o protestantismo, e a filosofia crítica da Europa moderna são, pois, tanto emanações do estado de crença e pensamento que os precederam quanto agentes primários na transformação da sociedade em cada período sucessivo, em vez de resultado da ‘vida prática’ ou das condições materiais de sua época (ibid). Não foram “as emoções e paixões humanas que descobriram o movimento da terra (...) que explodiram a Escolástica, e inauguraram a exploração da natureza; que inventaram a prensa, o papel, e a bússola do marinheiro (...) a Reforma Protestante, as Revoluções inglesa e francesa, e mudanças morais e sociais ainda maiores que hão de vir, são consequências diretas dessas e de descobertas similares” (Auguste Comte and Positivism, CW X: 317). Ainda que as paixões, entre elas a busca por conforto, sejam um poder mais energético do que as convicções intelectuais, elas “tendem a dividir, e não a unir, a humanidade: é apenas por uma crença comum que as paixões são levadas a trabalhar em conjunto, e se tornam uma força coletiva em vez de forças que se neutralizam mutuamente

(...) Toda sociedade humana, conseqüentemente, é fundada em um sistema de opiniões fundamentais, que apenas a faculdade especulativa pode fornecer, e que, quando fornecido, dirige os nossos outros impulsos no seu modo de buscar gratificação” (Auguste Comte and Positivism, CW X: 315-6). A proeminência do estado intelectual na explicação das mudanças sociais se deve, pois, não à sua ‘força superior’, mas ao fato de que ele engloba e limita os estados material e moral, organizando e dando um sentido comum aos sentimentos e desejos dos indivíduos, estabelecendo os contornos de uma espécie de cosmologia social.

A teoria dos quatro estágios do iluminismo escocês é menos apta a explicar as transformações históricas (em um sentido mais amplo do que o econômico) do que a teoria dos três estágios do intelecto humano de Auguste Comte citada por Mill em sua Lógica (ibid: 928). Segundo a explicação de Comte, as especulações humanas estão inevitavelmente sujeitas a “passarem sucessivamente por três estados teóricos diferentes (...) teológico, metafísico e positivo” (COMTE, 2016 [1898]: 21). Nessa sucessão o pensamento passa de uma busca pelo “conhecimento absoluto” e “essencial” dos fenômenos pela atribuição de causas sobrenaturais (ibid: 22-4), a uma explicação da ordem das coisas por “*entidades* ou abstrações personificadas”, ou uma “ontologia” (ibid: 26), chegando, por fim, ao estado positivo ou científico, em que se renuncia às investigações absolutas, buscando-se, em vez disso, as relações fenomênicas aptas a nos fornecerem previsões úteis para nossas “necessidades reais”, e em que a imaginação, como fonte por excelência do conhecimento, é substituída pela observação (ibid: 30-32). É assim, por exemplo, que o declínio gradual do modo de vida militar da maioria dos homens livres e a sua substituição pelo modo de vida industrial é acompanhado e explicado pela passagem dos estágios teológico e metafísico para o estágio positivo (Auguste Comte and Positivism, CW X: 318).

Embora Mill apontasse que havia muito a ser feito em termos de uma filosofia da história, e criticasse muitas das previsões e prescrições de Comte feitas com base em sua teoria, reconhecia que a teoria dos três estágios, em suas linhas gerais, tinha um “alto grau de evidência científica, que é derivada da concorrência das indicações da história com as probabilidades derivadas da constituição da mente humana” (Logic, CW VIII: 928). O caráter de *lei* científica de uma teoria do progresso como essa diz respeito à inevitabilidade ou necessidade da ordem de sucessão entre os estados sociais, de modo que certas “verdades não podem ser descobertas, ou invenções feitas, a menos que certas outras tenham sido antes (...) A ordem do progresso humano, portanto, pode em uma certa extensão ter leis definidas atribuídas a ela” (ibid: 938). Não é possível atribuir uma generalização precisa e um caráter

necessário, no entanto, à celeridade, ao modo, e mesmo à ocorrência ou não ocorrência dessa progressão em cada lugar e época. O certo é que a influência do governo e da agência individual, ao menos de certos indivíduos eminentes, é decisiva nas transformações históricas da humanidade:

as volições de pessoas excepcionais, ou as opiniões e propósitos de indivíduos que em algum tempo particular compuseram um governo, podem ser ligações indispensáveis na cadeia de causação pela qual mesmo as causas gerais produziram seus efeitos (...) [a] influência demarcada de indivíduos é, sobretudo, decisiva na determinação da celeridade do movimento (...) [e na] maioria dos estados da sociedade é a existência de grandes homens que decide mesmo se haverá qualquer progresso (ibid: 937-8).

O lugar dos indivíduos, especialmente dos grandes pensadores, políticos e artistas, é marcante na filosofia da história de Mill. A constante referência em sua obra a figuras históricas como Sócrates, Marcus Aurélio, Jesus Cristo, Lutero e outros, não apenas como inspirações éticas e intelectuais, mas como verdadeiros protagonistas de seu tempo, é exemplo desse aspecto. A inspiradora descrição da influência dos hereges é outro exemplo. Mill afirma que embora tenha sido perdido em muitos casos a obra inteira de hereges, a “memória desses homens (...) quebrou a cadeia da tradição, estabeleceu uma serie de precedentes para resistência, inspirou posteriores Reformadores com a coragem, e os armou com as armas de que eles necessitavam quando a humanidade esteve melhor preparada para seguir o seu impulso” (ibid: 940). Embora as grandes mudanças progressivas se deem frequentemente pela inserção e acomodação de novos conhecimentos especulativos nos sistemas de crença compartilhados pela sociedade, a tensão produzida pela agência de indivíduos e grupos de indivíduos contra as opiniões estabelecidas é um fator que pode ser decisivo em certas circunstâncias históricas, especialmente para acelerar processos de ruptura.

Em certos momentos históricos, há o que Mill denomina de *períodos críticos*, os quais – em oposição aos *períodos orgânicos*, em que a sociedade aceita com firme convicção algum conjunto positivo de crenças e progride na medida da compatibilidade com tal sistema – são caracterizados por um enfraquecimento das antigas convicções, sem que ainda novas crenças de um caráter geral ou autoritativo sejam postas em seu lugar (Autobiography, CW I: 171-2). Neles, “os vícios de todas autoridades constituídas, adicionados a causas naturais de decadência, arrancaram o coração das antigas instituições e crenças, enquanto que ao mesmo tempo o crescimento do conhecimento, e as circunstâncias alteradas da época, exigiam instituições e crenças diferentes daquelas ainda que elas tenham permanecido incorrompidas”

(‘Coleridge’, CW X: 137). Embora o vácuo ou o enfraquecimento dos elementos de estabilização da união social e dos governos seja obviamente problemático aos olhos de Mill, ele identificava também aspectos frutíferos nesses contextos ‘negativos’. Em períodos críticos se produz frequentemente uma *atmosfera de questionamento* que gera frutos valiosos em termos de pensamento especulativo e experimentação prática. Isso se dá porque, com o enfraquecimento dos sistemas de opiniões reinantes, quebra-se o jugo de autoridade que esses exercem sobre a atividade mental. O ínterim em que “um velho despotismo mental” é derrubado e “nenhum despotismo novo” tomou seu lugar é um contexto fértil para que indivíduos eminentes impactem as crenças sociais e fermentem novos sistemas por meio de suas opiniões dissonantes (OL, II, §20). A manutenção de tais características frutíferas dos períodos críticos em uma ordem social estável será, como veremos mais adiante, um dos principais objetivos da filosofia política de Mill.

Mill cita como estados orgânicos as civilizações gregas e romanas, com os seus politeísmos bem estabelecidos, dos quais se sucedeu o “período crítico ou cético dos filósofos gregos”, e o período orgânico do Cristianismo (Autobiography, CW I: 172). O período crítico ou de *decomposição* que se seguiu, especialmente a partir do século XIV, é marcado especialmente pelas reformas protestantes e as suas repercussões políticas e sociais. Tal período crítico, para Mill, “ainda não terminou, e não pode cessar completamente até que um novo período orgânico tenha sido inaugurado pelo triunfo de um credo ainda mais avançado” (ibid). A “carcaça do antigo edifício permanecerá até que haja outra pronta para substituí-la; e a nova síntese ainda mal começou, nem mesmo a análise preparatória está completamente concluída” (Auguste Comte and Positivism, CW X: 325-6).

A construção do edifício ‘orgânico’ da modernidade era portanto uma tarefa ainda inacabada para Mill. Nesse ponto ele se afasta do diagnóstico de Comte, o qual acreditava que o avanço do método científico sobre as diversas áreas do conhecimento – especialmente sobre a sociologia, em que o próprio Comte acreditava ter desenvolvido métodos e conclusões definitivas – estava inevitavelmente estabelecendo bases sólidas de uma nova ordem social. O novo sistema de crenças e opiniões fundado no conhecimento científico, na ‘filosofia positiva’ denominada por Comte, reuniria os espíritos individuais “em uma mesma comunhão de princípios”, decorrendo daí “as instituições adequadas (...) necessariamente, sem dar lugar a nenhum abalo grave, sendo então dissipada a maior desordem por esse mero fato” (COMTE, 2012: 116-17). Mill avaliava que as previsões de Comte para o futuro fundadas em uma análise das tendências de progresso histórico, bem como as de Tocqueville, levavam a

prescrições políticas que meramente buscavam “suavizar essa transição, e fazer o melhor do que está certamente a caminho” (Logic, CW VII: 325). Desse modo, apesar de observarem o caráter histórico da humanidade, ambos acabam, como Bentham, por “teorizar sobre política sem nenhuma base histórica” (ibid). A crítica de Mill ao diagnóstico de Comte e outros se resume a dois pontos principais. O primeiro é uma crítica em face da presunção de infalibilidade ou unilateralidade da aplicação dos métodos indutivos, ou ‘positivos’ segundo o vocabulário de Comte. O segundo é uma crítica em face de certas avaliações excessivamente otimistas quanto às características e tendências da sociedade europeia civilizada de então.

A multilateralidade e o caráter aberto do conhecimento

Apesar de levar adiante um projeto relativamente otimista quanto à confiabilidade do conhecimento adquirido pela humanidade, desde que usados os métodos mais adequados, sobre o modo de funcionamento da natureza – inclusive a natureza humana –, Mill desenvolve ao longo do tempo uma visão cada vez mais multilateral e não-definitiva sobre as asserções do intelecto humano, especialmente no campo teórico e prático das ciências e artes humanas. Comte acreditava, segundo Mill, que

a mera instituição de uma ciência positiva da sociologia era equivalente à sua finalização; como se todas as diversidades de opinião sobre o tema, que colocam a humanidade em desacordo, se devessem a ele ter sido estudado no modo teológico ou metafísico, e como se quando o método positivo (...) fosse similarmente empregado sobre esse objeto [da sociologia], a divergência cessaria de uma vez, e o corpo inteiro dos investigadores sociais positivos exibiriam tato acordo nas suas doutrinas quanto aqueles que cultivam quaisquer das ciências da vida inorgânica (Logic, CW VII: 325)

Contrariamente ao que supõe Comte, é improvável, ainda mais do que em outras ciências, visto que os “fatos sendo mais complicados e dependendo de uma concorrência maior de forças do que em qualquer outra ciência”, que “dois pesquisadores igualmente competentes e igualmente desinteressados terão a mesma visão da evidência, ou chegarão às mesmas conclusões” (ibid).

Mill narra em sua autobiografia que um ‘ceticismo inteligente’ foi uma das qualidades mais importantes adquiridas no seu processo de desenvolvimento intelectual, graças especialmente à influência da convivência com a sua maior amizade e paixão Harriet Taylor, “que me colocou vigilante contra manter ou anunciar essas conclusões com um grau de

confiança que a natureza de tais especulações não garante, e manteve minha mente não apenas aberta a admitir, mas pronta a dar boas-vindas e desejosa de procurar (...) qualquer perspectiva de percepções mais claras e melhores evidências” (Autobiography, CW I: 199). Foi essa postura intelectual que, a partir da sua crise mental, o levou a desenvolver a ideia de que o conhecimento, principalmente nas ciências do humano e da sociedade, avança a partir da acomodação de ‘meias-verdades’ ou ‘porções de verdade’ muitas vezes derivadas de teorias antagônicas em sua totalidade. O fato de existirem e serem levados em consideração modos de pensamento antagônicos, que frisam aspectos distintos das evidências e chegam assim a conclusões distintas, tem a mesma importância para a especulação que os poderes que se regulam mutuamente em uma constituição política (‘Coleridge’, CW X: 122).

A falibilidade mesmo das mais brilhantes mentes humanas é uma lição que Mill crê ter sido ensinada pela própria História, e ignorada em alguma medida por Comte, sendo “tão certo que muitas opiniões, agora gerais, serão rejeitadas por épocas futuras, quanto que aquelas muitas opiniões, uma vez gerais, são rejeitadas pelo presente” (OL: II, §4). Embora Comte estivesse certo quanto à superioridade do método indutivo em relação aos métodos do passado, e reconhecesse acertadamente a relatividade das doutrinas e regras práticas da política (Auguste Comte on Positivism, CW X: 323), ignorava a possibilidade e o valor do desacordo, inclusive o desacordo profundo, no aperfeiçoamento do conhecimento e das condições humanas em geral – ou, se os reconhecia, o fazia apenas na medida em que levaram até o *estágio positivo* das faculdades intelectuais humanas. O progresso da condição humana para o francês só poderia se dar a partir de uma forte unanimidade não como resultado, mas como pano de fundo social e institucional. Mill aponta que mesmo no campo das artes a visão de Comte estava infectada pela necessidade de um acordo bem estabelecido nas crenças e instituições da sociedade, pois para Comte “a perfeição da criação estética exige como sua condição um acordo nos sentimentos da humanidade, que depende para a sua existência de um estado fixado e estabelecido de opiniões” (ibid: 324). Diferentemente das convicções de Mill, para o sociólogo francês não havia aspectos valiosos dos períodos críticos ou negativos a serem preservados no estado orgânico positivo prestes a ser constituído. A previsão de uma “corporação de filósofos” (ibid: 326), sustentada pelo Estado e independente do poder político, para dirigir inteiramente a educação é um exemplo marcante das prescrições políticas de Comte, criticadas por Mill, fundadas na definitividade e unanimidade do sistema positivo por ele previsto. Essa corporação teria, segundo a descrição de Mill da obra de Comte,

não apenas o direito e o dever de aconselhar e reprovar todas as pessoas a respeito da sua vida pública e privada, mas também de controlar (se de modo autoritativo ou apenas moral é algo não definido) a classe especulativa em si, para impedi-la de perder tempo e ingenuidade com investigações e especulações de nenhum valor para a humanidade (...) e compeli-la a empregar todos os seus poderes sobre as investigações que podem ser julgadas, no momento, como sendo as mais urgentemente importantes para o bem-estar geral (ibid).

A ausência de qualquer preocupação com a liberdade e a espontaneidade individuais, inaceitável para Mill, é uma das notáveis consequências das convicções de Comte sobre as tendências históricas que se avizinhavam.

A doutrina das ‘meias-verdades’ contidas em doutrinas conflitantes que, levadas a sério, produzem sínteses mais bem elaboradas, foi empregada por Mill em muitas das suas interpretações das contribuições de autores de diversas escolas. Ele entende que “em quase todas as principais controvérsias, passadas ou presentes, na filosofia social, ambos os lados estavam certos no que afirmavam [ao menos em parte], embora errados no que negavam” (‘Coleridge’, CW X: 122-3). Há algo de verdadeiro no utilitarismo unilateral de Bentham, assim como no conservadorismo romântico de Coleridge e de Carlyle, na filosofia positiva de Comte, nas análises de Tocqueville, no socialismo de Fourier e no de Owen, e na filosofia revolucionária de Voltaire e Diderot. Mill identificou *insights* e descrições de ângulos novos sobre alguma questão social em cada uma dessas doutrinas, embora em alguns casos as bases filosóficas sobre as quais suas conclusões se fundavam fossem, aos seus olhos, completamente equivocadas. A ideia de que a verdade, especialmente nas questões humanas e sociais, é multidimensional, acumulando porções de verdade de opiniões unidimensionais (OL: II, §34) se assemelha ao método descrito por Hanna Pitkin em seu trabalho clássico sobre representação política. Ela explica o tipo de análise que se propunha a oferecer por uma metáfora segundo a qual os diversos autores que tentaram definir o significado de *representação* o fizeram como uma câmera fotográfica capta *flashes* de um objeto em meio a uma escuridão, o que não significa que tais autores estejam completamente equivocados quanto às suas conclusões, mas apenas que captaram um único ângulo do objeto investigado (1967: 11). Pitkin sugere então que “as diferentes fotografias juntas podem ser usadas para reconstruí-lo [o objeto] em completo detalhe” e se propõe a “determinar de qual ângulo cada uma foi tirada para reconciliar as diferenças entre elas, e solucionar extrapolações dos teóricos quanto à sua fotografia original” (ibid).

Um bom exemplo da postura intelectual inclusiva de Mill – similar àquilo descrito pela analogia de Pitkin – é a sua percepção da filosofia de Rousseau. Ele entende que o

francês estava equivocado ao criticar exageradamente a modernidade, como se essa fosse uma tragédia relativamente à boa vida do selvagem; sua crítica à civilização moderna, todavia, continha “verdades éticas importantes” que foram abandonadas pela humanidade e precisavam ser retomadas, como “o valor superior da simplicidade da vida, os efeitos enervantes e desmoralizantes dos obstáculos e hipocrisias da sociedade artificial” (OL, II: §35). A valorização da porção de verdade presente na filosofia de Rousseau nos leva ao segundo aspecto que afasta Mill das perspectivas de entusiastas da civilização moderna como Comte.

O elogio e a crítica à civilização moderna e a distinção entre progresso e aperfeiçoamento

Embora Mill possa passar a impressão em algumas passagens de seus textos de ser um entusiasta ingênuo da civilização moderna – como quando endossa a teoria dos quatro estágios dos iluministas escoceses –, ele estava preocupado com uma série de tendências de seu tempo que via como problemáticas. Ele certamente diagnosticava as transformações históricas da humanidade (marcadamente das sociedades europeias ocidentais) até a sua época como, de modo geral, progressos em um sentido forte, ou seja, no sentido de que acarretavam melhorias nas condições de vida humanas. Entre elas Mill menciona a “multiplicação dos confortos físicos; o avanço e a difusão do conhecimento; a decadência da superstição; as facilidades da convivência mútua; a suavização das maneiras; o declínio da guerra e do conflito pessoal; a progressiva limitação da tirania do mais forte sobre o mais fraco; as grandes obras empreendidas ao longo do globo pela cooperação de multidões” (‘Coleridge’, CW X: 123). Ele destaca como características distintivas da modernidade, em contraste com o estado ‘selvagem’, uma difusão e ampliação, para um número cada vez maior da população, da propriedade e da inteligência e, principalmente, o aumento da capacidade de cooperação ou combinação. A cooperação, tendo sido desenvolvida nas sociedades civilizadas por uma gradual prática de divisão de tarefas e funções produtivas, sempre envolve “o sacrifício de alguma porção da vontade individual para um propósito comum” (Civilization, CW XVIII: 122). Essa prática do sacrifício de parte da vontade ou dos desejos cultivou nos indivíduos civilizados hábitos de disciplina que “uma vez adquiridos, qualificam os seres humanos a realizar todas as outras coisas para as quais a disciplina é necessária” (ibid). Mill valoriza o traço cooperativo da modernidade não apenas pela melhoria das condições materiais que ele

proporciona ao possibilitar uma maior eficiência econômica e mesmo uma maior segurança da vida e da propriedade, mas também porque a disciplina cultivada a partir de práticas cooperativas confere aos indivíduos a capacidade de perseguir propósitos distintos daqueles dos desejos imediatos e dos desejos egoístas (ibid). A disciplina dos próprios desejos possibilita o autocontrole, sem o qual não há liberdade moral e não é possível desfrutar de prazeres elevados, elementos centrais na filosofia ética de Mill, como veremos. Além disso o aumento da cooperação social cultiva a simpatia entre os indivíduos, pois seus interesses são crescentemente conectados e identificados uns com os outros, na medida em que há dependência mútua e objetivos compartilhados com o aumento dos empreendimentos coletivos (UT, II: §10). O mundo moderno é, portanto, também um progresso ético em relação aos estágios históricos anteriores. Mill é explícito quanto à sua avaliação positiva “sobre o todo” da modernidade, que é “um bem, que é a causa de muito bem, e não é incompatível com qualquer outro bem” (Civilization, CW XVIII: 119).

Nem tudo são flores, entretanto. Mill é explícito ao asseverar que a noção de progresso e de progressividade do humano e da sociedade não se confunde com a noção normativamente carregada de *aperfeiçoamento* ou *melhoramento* [*improvement*]. A progressividade humana significa apenas que “em cada época sucessiva os principais fenômenos da sociedade são diferentes do que eles eram na época precedente” (Logic, CW VIII: 914), visto que o humano tem a peculiar característica de, ao mesmo tempo em que é resultado das suas circunstâncias e da sua natureza, “molda[r] e forma[r] as circunstâncias para ele mesmo e para os que vêm depois dele” (ibid: 913). Como já vimos, a própria noção de natureza humana de Mill é bastante flexível, o caráter de um ser humano podendo tomar infinitas formas a depender das suas circunstâncias e do seu próprio cultivo interno. Dizer que o humano é um ser progressivo, pois, é dizer que ele é um ser histórico, em constante transformação; do ponto de vista da ciência, é um objeto cujas “propriedades são mutáveis (...) de época para época” (ibid). Nada impede, pois, que essa progressividade possa acarretar mudanças no humano e na sociedade que podem “não ser em todos os casos, ou no todo, aperfeiçoamentos”, ou seja, estados melhores e mais felizes (ibid). É de acordo com esse raciocínio que Mill analisa, em seu ensaio *Civilization* (1836), as tendências de aperfeiçoamento e as tendências contrárias ao aperfeiçoamento da modernidade. Ali ele deixa claro que o sentido em que ele emprega o termo ‘Civilização’ no ensaio – e, ao que tudo indica, em toda a sua obra – é um sentido descritivo, mais restrito do que aquele que lhe é frequentemente atribuído, como algo que diria respeito a sociedades “mais eminentes nas

melhores características do Homem e da Sociedade; mais avançados no caminho para a perfeição; mais feliz, nobre, inteligente” (Civilization, CW XVIII: 119). Em vez disso, ele se refere aos países civilizados como sendo mais aperfeiçoados apenas naquilo que “distingue uma nação rica e poderosa dos selvagens ou bárbaros” (ibid), ou seja, as já referidas características do aumento e difusão da propriedade, da inteligência e da cooperação, com as vantagens para a condição e o caráter humano que elas conferem. Há, todavia, vícios e misérias trazidos pela modernidade, âmbitos e qualidades da vida humana para os quais as circunstâncias e as tendências da civilização representam barreiras ou retrocessos. São muitas as tendências perniciosas da civilização para o caráter individual na visão de Mill:

o relaxamento da energia e a coragem individual; a perda do orgulho e da independência autossuficiente; a escravidão de uma porção tão ampla da humanidade a necessidades artificiais; seu efeminado encolhimento mesmo diante da sombra da dor; a monotonia sem vivacidade e sem excitação das suas vidas, a insipidez desapaixonada, a ausência de qualquer individualidade marcada nos seus caracteres; o contraste entre a estrita compreensão mecânica, produzida por uma vida gasta na execução de tarefas fixas por regras fixas, e os variados poderes do homem das florestas, cuja subsistência e segurança depende a cada instante de sua capacidade de extemporaneamente adaptar meios a fins; a desmoralização que é efeito das grandes desigualdades de riqueza e ranqueamento social; e os sofrimentos da grande massa do povo nos países civilizados, cujas necessidades são pouco melhor providas do que as dos selvagens, enquanto que estão presos a mil grilhões em vez da liberdade e da excitação que seriam as suas compensações (‘Coleridge’, CW X: 123).

Muitos dos paradoxos da modernidade para a felicidade humana apontados por Mill não são uma novidade mesmo entre alguns dos entusiastas da era do comércio e da ciência. Adam Smith destacava com veemência os custos da industrialização e da divisão do trabalho para a classe trabalhadora, cujas tarefas repetitivas, simplórias e desgastantes nas fábricas tendiam a produzir indivíduos estúpidos, ignorantes, com seus sentimentos nobres, generosos e tenros mutilados, e com a capacidade para a cidadania diminuída (SMITH, 1976: 781-82). O próprio Comte é apontado por Mill como alguém que tinha em alta conta as consequências morais da hiperespecialização do trabalho (Auguste Comte and Positivism, CW X: 312-13). Mill reconhece esses efeitos, mas atribui destaque especial ao “relaxamento da energia individual: ou em vez disso a concentração da energia individual na estreita esfera das buscas individuais de ganhar dinheiro” (Civilization, CW XVIII: 129). Ele identificava essa tendência motivacional do caráter moderno, especialmente o dos ingleses, não apenas nas classes mais baixas, mas também nas crescentes classes médias e mesmo nas classes mais abastadas e ociosas que, não precisando ganhar dinheiro por meio do trabalho, tinham sua

energia quase extinta, deixando de se engajar mesmo em funções públicas, artísticas ou intelectuais (ibid: 130). Apesar de ser um árduo crítico das desigualdades e injustiças sociais sofridas pelos trabalhadores pobres e nutrir simpatia por uma série de princípios socialistas, Mill via com um certo otimismo a melhoria da condição de vida material da maioria no longo prazo. Sua preocupação central quanto às tendências morais deletérias da modernização se dirigia a algo que poderia assombrar mesmo uma sociedade mais rica e socialmente mais igualitária: uma certa mediocrização das aspirações, relações e realizações humanas. Essa preocupação está relacionada com um diagnóstico de Mill sobre a civilização que é dos mais originais e marcantes entre os seus contemporâneos – e que viria a ser um tema central de pensadores posteriores como Gustave Le Bon e Freud –, o de que existe uma tendência à *massificação* nas sociedades modernas.

Na medida em que a civilização avança, e a propriedade e a inteligência se tornam amplamente difundidas às classes pobres e médias, “a porção da propriedade e inteligência que podem pertencer a um indivíduo precisa ter uma tendência de se tornar cada vez menos influente, e todos os resultados precisam cada vez mais ser decididos pelos movimentos das massas” (ibid: 121). Isso, aliado à tendência de universalização dos jornais, que “levam a voz dos muitos a cada indivíduo entre eles (...) cada um aprende que os outros estão se sentindo como ele se sente”, torna o povo “apto a formar sobre todas as ocasiões decisivas uma vontade coletiva, e a tornar essa vontade coletiva irresistível” (ibid: 125). A massificação marca para Mill o que ele denomina de ascensão do poder da *opinião pública* sobre a sociedade, uma opinião sem rosto, da maioria, que não é atribuível a esse ou aquele indivíduo, mas às massas. Certos aspectos da massificação, é claro, são vistos com bons olhos por Mill, como a diminuição das desigualdades legais e sociais, o surgimento da democracia, e mesmo uma “ligeira tendência (...) de minar muitos daqueles preconceitos e superstições que fizeram com que a humanidade se odiasse por coisas que não são realmente odiosas; de fazê-la tomar uma medida mais justa das tendências das ações, e sopesar mais corretamente a evidência sobre a qual ela condena ou aplaude seus semelhantes” (ibid: 132). O problema da massificação aos olhos de Mill não é a eliminação das distinções entre os indivíduos de modo geral – que é, na verdade, positiva – mas o fim de qualquer distinção baseada em opiniões mais bem-fundamentadas, baseada na experiência e no intelecto de mentes mais bem-educadas. É a ascensão do poder da mediocridade que o assusta. Em um mundo massificado “o indivíduo se torna tão perdido na multidão, que embora ele dependa cada vez mais da opinião, ele está apto a depender cada vez menos da opinião bem-fundada; da opinião

daqueles que o conhecem”, um mundo em que “qualquer voz não colocada de um modo exagerado se perde no burburinho” (ibid: 132-33).

Para compreender bem as críticas de Mill a certas tendências da modernidade, aos limites e perigos da civilização nesse ‘sentido estrito’, é necessário compreender mais especificamente o que significa para ele *aperfeiçoamento*. Os diagnósticos críticos de Mill a tais tendências, e às soluções políticas de seus contemporâneos – de Bentham a Comte, passando pelos socialistas franceses e os conservadores ingleses – e, conseqüentemente, a defesa de suas próprias soluções políticas, só podem fazer sentido e ser adequadamente avaliadas após ser entendida a sua *teoria da vida*, da *felicidade* ou *ética*. O próximo capítulo se prestará, pois, a analisar e compreender quais coisas tem valor para a filosofia milliana, e especialmente qual tipo de caráter leva a uma vida *boa* ou *valiosa*. Após esse capítulo, e o capítulo seguinte, mais curto, sobre a teoria moral de Mill propriamente dita, voltarei, no capítulo final, ao tema da massificação e a sua relação com a defesa de Mill do Princípio da Liberdade.

2. Arte da vida ou Ética¹⁵

A fundação da filosofia prática

As obras mais conhecidas de Mill na atualidade são aquelas que tratam de sua filosofia prática, especialmente no campo da moral e da política, tais como *On Liberty*, *Utilitarianism*, *The Subjection of Women* e *Considerations on Representative Government*. Essas obras são certamente a principal fonte substancial das teorias de Mill acerca do campo prático. Há, todavia, um pequeno capítulo bem menos estudado sobre a definição e o papel da filosofia prática – das *Artes*, como Mill denomina – no já mencionado tratado epistemológico do autor. O último capítulo do último livro do *System of Logic* de Mill é dedicado à “Lógica da Prática, ou Arte; Incluindo a Moralidade e a Política” (Logic, CW VIII: 943). Não parece ser à toa que esse excerto da obra de Mill seja menos utilizado como fonte para compreender a sua filosofia prática do que se poderia imaginar. Ao mesmo tempo que ele parece fornecer importantes esclarecimentos para a compreensão de conceitos centrais do empreendimento teórico do autor, também introduz definições ambíguas que podem servir de obstáculos para uma boa compreensão da obra. Independentemente das dificuldades que se apresentam, há certamente mais a ganhar do que a perder com uma breve análise desse texto.

Mill se preocupa primeiro em distinguir a filosofia prática de tudo aquilo que ele fez até então no Livro final do seu Sistema de Lógica e que ele chamou de ‘Ciências Morais’, o campo da ciência que trata da natureza humana e da sociedade. As ciências fazem asserções a respeito de matérias de fato, no “modo indicativo” (Logic, CW VIII: 943), e em suas proposições o predicado é expresso pelas expressões “é” ou “será” (ibid: 949). As artes por sua vez tratam de regras ou preceitos, no “modo imperativo” (ibid: 943), e em suas proposições os predicados são expressos pelas “palavras deve [ought] e deveria ser [should be]” (ibid: 949). As ciências ‘morais’ estão ocupadas com o humano tomado individualmente ou coletivamente para entendê-lo “no curso da natureza” (ibid: 943), ou seja, as leis que

¹⁵Mill não utiliza a palavra ética para se referir à ‘arte da vida’ como um todo. Em vez disso, quando utiliza esse termo ele geralmente o equivale à moralidade, como em UT, II: §19, em que ele fala nas exigências de um ‘sistema de ética’. Opto, todavia, por denominar por vezes a sua ‘arte da vida’ ou ‘teoria da felicidade’ de *ética*, visto que é um termo familiar na filosofia contemporânea para denominar teorias que tem por objeto a ‘boa vida’ como algo mais amplo do que o conteúdo de deveres e direitos morais. É esse o uso empreendido, por exemplo, por Bernard Williams ([1985]2011: 7).

explicam o seu comportamento enquanto fenômeno natural.¹⁶ As artes humanas em vez disso afirmam a *desejabilidade* de certos fins da ação humana e, com a ajuda das ciências, prescrevem regras ou preceitos para a realização dos fins por ela definidos como desejáveis (Ibid: 944). A distinção expressa por Mill é inequívoca. É apresentada, contudo, uma relação intrincada e complexa entre arte e ciência.

Ele nos explica o processo de formação de preceitos de uma arte em três fases: (i) a arte afirma que o alcance de um dado fim é desejável, e entrega esse fim à ciência correspondente (a ciência médica, arquitetônica, ou da pescaria, p. ex); (ii) a ciência, analisando tal fim, investiga suas causas e condições, mandando-o de volta à arte com um teorema das combinações de circunstâncias pelas quais ele pode ser produzido; (iii) de posse dos resultados entregues pela ciência, a arte os examina, e, concluindo que o fim declarado desejável é praticável pelos poderes humanos, converte o teorema científico em uma regra ou preceito (ibid: 945). Mill indica que nesse processo os teoremas científicos *enquadram* [*frame*] as regras de arte. A arte médica, por exemplo, determina o fim de promover a saúde humana ou curar doenças como desejável, entrega às ciências médicas a tarefa de investigar o conjunto das múltiplas e diversificadas causas e condições que levam ao efeito da boa saúde, e a arte médica, por fim, reúne as verdades científicas exigidas para dar conta das exigências da prática e as transforma em preceitos para a prática médica.

De todo modo, as regras são “apenas provisionais para praticantes inteligentes” (Ibid: 946), seja porque as regras de conduta não precisam ser formadas a partir de teoremas científicos perfeitos – que afirmem todas as exatas condições em que um dado efeito desejado será produzido –, seja porque os preceitos de conduta extraídos das proposições científicas não contêm em si todas as contingências causais apontadas pela investigação científica (ibid: 945). Afinal as regras são feitas para os casos mais numerosos e ordinários e indicam o modo menos perigoso de agir onde “o tempo e os meios não existem para analisar as circunstâncias de fato do caso, ou onde não podemos confiar no nosso julgamento ao estimá-las” (ibid). Um médico que “preferiu que seu paciente deveria morrer pela regra em vez de se voltar contra ela é corretamente julgado como um mero pedante, e o escravo de suas fórmulas” (Logic, CW VIII: 944). As circunstâncias podem sugerir um afastamento das regras fundamentais de uma arte. Contudo, para conhecer quando é o caso de não seguir a regra, para ser um “praticante

16 É curioso o uso do termo ciências *morais* para se referir a toda aquela parte da ciência que toma como objeto de investigação o ser humano, uma vez que a *arte moral*, como veremos, não resume o campo prático do ser humano para Mill, sendo em vez disso apenas uma parte da filosofia prática como um todo.

inteligente”, é necessário “conhecer quais combinações de circunstâncias interfeririam, ou inteiramente contra-agiriam, nas consequências daquelas leis: e isso só pode ser aprendido por uma referência aos fundamentos teóricos da regra” (Logic, CW VIII: 946). Um médico de excelência, portanto, precisa ser também um médico que conhece bem os fundamentos e os teoremas da ciência médica. Assim ele próprio pode, quando as circunstâncias permitirem, “percorrer o processo científico exigido para enquadrar uma regra a partir dos dados do caso particular” (Ibid).

Nas artes mais simples (como as “artes manuais”) as regras são frequentemente um meio suficiente para o alcance dos fins almejados, uma vez que nesse caso não há tantas variações de circunstâncias. Já nos campos “mais complicados da vida”, especialmente nos campos dos Estados e das sociedades (ainda mais do que na medicina, ao que tudo indica), é necessário um conhecimento mais profundo sobre os fundamentos das regras, aos quais a aplicação precisa se referir constantemente. Mill parece indicar que em tais campos práticos as regras estão em constante rearticulação e aperfeiçoamento, não devendo servir como máximas duras – “supostas máximas práticas universais” (ibid) – que guiam a ação por via de um processo dedutivo mecânico. Embora algumas passagens do texto de Mill pareçam sugerir o contrário, tampouco parece ser o caso de que as práticas são moldadas recorrendo-se mecanicamente aos “princípios da ciência especulativa” (ibid). O processo de formatação e aperfeiçoamento dos preceitos práticos parece ser melhor compreendido ao dar-se menos ênfase à segunda fase do procedimento (ii) – os avanços propriamente ditos dos teoremas científicos que o auxiliam – e mais ênfase ao terceiro momento do procedimento (iii), em que há a reunião e interpretação do material científico diante das exigências da prática, ou seja, a transformação de proposições descritivas em proposições prescritivas, tarefa que passa longe de ser mecânica. Isso é o que se extrai especialmente da seguinte passagem, em que Mill afirma que, diferentemente do modo como a ciência organiza e faz uso das suas verdades, a arte

embora precise assumir as mesmas regras gerais [da ciência], as segue apenas nas suas consequências detalhadas que levaram à formação das regras de conduta; *juntando de partes do campo da ciência mais remotos um do outro as verdades relacionadas à produção de diferentes e heterogêneas condições necessárias para cada efeito requerido pelas exigências da vida prática* (Ibid: 948, grifo meu).

Ainda assim, os escritos posteriores de Mill sobre moralidade, política e ética em geral colocam desafios interpretativos quanto a esse ‘processo’ de formação dos preceitos das artes.

Especialmente em *On Liberty*, Mill lança mão da compreensão de que as verdades do campo prático estão (e precisam estar) em constante questionamento e rearticulação na sociedade *via* observação e debate entre os diferentes experimentos de vida e opiniões dos indivíduos. Daí a importância da sua defesa da liberdade e da diversidade de conduta e expressão. O progresso das artes no texto do Sistema de Lógica nos transmite a imagem de um indivíduo que está constantemente se utilizando do conhecimento científico (demarcadamente das ciências humanas, especialmente a psicologia e a sociologia) para resolver os desafios práticos que se lhe apresentam, buscando reformular preceitos antigos e formular novos preceitos. Em *On Liberty* e em outros textos já mencionados, especialmente no campo das artes humanas e da sociedade, é muito mais predominante o caráter coletivo da construção do conhecimento prático – a interação produtiva e aberta, e por vezes tensa e dissonante, entre diversos indivíduos – e as experimentações individuais que fornecem material para a rearticulação de velhos preceitos.

Um modo de interpretar esse aparente estranhamento entre diferentes momentos da obra de Mill é entender que o passo (ii) do processo de construção do conhecimento prático, ao menos no campo da ‘filosofia social’, compreende não apenas a apreensão de teoremas “feitos por completo” (Logic, CW VIII: 945) – ainda que imperfeitos – das ciências humanas, mas também o material empírico mais bruto das distintas experiências humanas, e as distintas interpretações das mesmas experiências, compartilhadas em uma sociedade aberta. O passo (iii), por sua vez, deve ser compreendido como abrangendo os aspectos deliberativos tão valorizados por Mill não apenas na sua teoria ética como também especificamente na sua teoria democrática.¹⁷ Essa interpretação comporta bem o fato já mencionado de que para Mill a verdade das ciências humanas e da sociedade é especialmente complexa e *multilateral*, o que faz com que nesse campo haja frequentes divergências mesmo entre pensadores que se utilizam dos mesmos métodos e pressupostos, e haja constantes modificações e aperfeiçoamentos pelo acúmulo de novas evidências e *insights*. Assim, uma vez que a própria base teórica que alimentará a formação dos preceitos práticos é em si complexa e dinâmica, não é possível conceber o método das artes políticas e morais como um processo mecânico.

¹⁷ Outro aspecto a ser considerado é que o processo assim entendido de avanço das ciências morais não se justifica apenas porque leva de fato a melhores regras morais, mas porque o próprio processo serve ao desenvolvimento ético dos indivíduos (autodesenvolvimento), que por meio da deliberação aperfeiçoam suas faculdades intelectuais e mesmo morais, o seu “espírito público” (Considerations on Representative Government: 223-24). Assim, o progresso da moralidade, como não poderia deixar de ser no esquema de Mill, caminha junto com o progresso da arte da vida em geral.

Isso não implica, é claro, que a psicologia e a sociologia, e, ainda mais diretamente, a etologia e a etologia política que são as ciências ‘aplicadas’ desenvolvidas a partir daquelas, não sejam uma fonte primordial para a arte da vida como um todo. Não é trivialmente que Mill atribui a esses campos uma importância tão grande para o aperfeiçoamento humano na parte do seu tratado sobre as ciências humanas (ou morais, como ele prefere nomeá-las).

Ao bom praticante das artes humanas não basta, contudo, conhecer os fundamentos teóricos que entregam à arte um importante conhecimento da relação entre meios e fins das ações, mas o seu fundamento prático último. Isso se mostra importante especialmente em áreas como a da Moralidade e da Política. Em muitas das artes humanas não é em geral necessário justificar os seus fins, visto que sua desejabilidade normalmente não é negada por ninguém – como na engenharia ou na medicina (a saúde e a construção são quase que unanimemente vistas como coisas desejáveis). Nos campos mais complexos, todavia, há uma conexão mais direta e inevitável com os “princípios gerais da Teleologia”, que tem de ser invocados a cada passo (ibid: 950). É justamente nesses campos em que, insiste Mill, os teóricos mais se equivocam, pois tentam deduzir linhas de conduta para cada caso a partir de máximas universais que, sozinhas e desconectadas de uma teleologia adequada, se tornam dogmas vazios que tendem a agravar as imperfeições das condições humanas. Para articular bons preceitos nos campos mais sensíveis da vida humana e, de modo geral, dar sentido a todas as artes em que nos engajamos, é necessária uma *justificação última*: afinal, em última instância, por que fazemos o que fazemos? Para *justificar* a aprovação (a *desejabilidade*) dos fins de cada arte humana é preciso um “corpo de doutrina” formado pelas premissas práticas mais gerais possíveis, denominado de “Arte da Vida” (ibid: 949). Os princípios últimos da razão prática afirmados por essa Arte geral da vida têm uma função reguladora para todos os outros fins, sendo o teste de avaliação da aprovação de cada fim e a organização de cada um deles em uma escala comparativa, pois diversos fins podem orientar a conduta humana de modo contraditório, condenando e ao mesmo tempo aprovando um mesmo curso de ação (Ibid: 951). Tendo em vista tal função reguladora é que Mill reivindica que só pode haver um único princípio último.

Ele não se furta de anunciar, ainda que brevemente, em um texto que trata apenas de *método*, o conteúdo do princípio último de sua filosofia prática, o famoso princípio da felicidade ou da utilidade:

Sem tentar aqui justificar minha opinião (...) meramente declaro minha convicção de que o princípio geral ao qual todas as regras da prática devem se conformar, e o

teste pelo qual elas deveriam ser tentadas, é o da condutibilidade à felicidade da humanidade, ou, em vez disso, de todos os seres sencientes: em outras palavras, que a promoção da felicidade é o princípio último da Teleologia (...) não quero dizer que (...) deveria ser em si o fim de todas as ações, ou mesmo de todas as regras de ação. É a justificação, e deve ser o controlador, de todos os fins, mas não em si o único fim (ibid: 951-2).

Embora Mill escreva em *System of Logic* algumas linhas importantes sobre a função e o sentido desse princípio fundacional da razão prática, a tarefa propriamente de sua justificação é deixada para outro escrito, *Utilitarianism*, escrito alguns anos depois. É relevante notar ainda, porém, um outro aspecto que gera dificuldades de compreensão entre os estudiosos da obra de Mill. Ele trata, nesse escrito metodológico, da Arte da Vida como um campo que possui três departamentos: “a Moralidade, a Prudência ou *Policy*, e a Estética; o Correto, o Expediente, e o Belo ou Nobre, nas obras e condutas humanas” (ibid: 949). Os intérpretes de Mill encontram dificuldades ao tentar encontrar delimitações claras entre esses campos não apenas porque o texto da Lógica em si não oferece maiores explicações sobre essa separação, mas porque a obra de Mill como um todo não retoma explicitamente esse tratamento bem delimitado dos ‘departamentos’, salvo a sua análise do campo da moralidade. Há vários escritos, além do próprio *Utilitarianism*, em que Mill expressa sua crítica aos ‘moralistas’, incluindo-se aí também os utilitaristas Bentham e James Mill, que reduzem toda filosofia prática à busca por preceitos morais, que avaliam os agentes em termos de *dever* e *obrigação*, de obediência direta a princípios (UT, II: §19). É relevante nesse tema um interessante debate de Mill com Auguste Comte, que será tratado mais adiante. O ponto aqui é destacar que, independentemente das dificuldades de delimitação de cada departamento, o projeto de Mill, diferentemente do de Bentham, busca formular uma filosofia prática que, embora esteja bastante preocupada com questões de moralidade, forneça balizas para avaliar os aspectos de uma *boa vida* tomada em seu todo.

Bentham partia também de um princípio último da filosofia prática similar (ao menos na superfície) ao de Mill, formulado em termos de maximização do prazer e minimização da dor. Sua obra se centrou em construir a partir desse princípio um corpo de práticas de governo e de legislação que aumentasse o bem-estar geral por meio basicamente de incentivos (recompensas) e desincentivos (punições) externos, que harmonizassem a busca autointeressada de cada indivíduo. Contudo, Bentham não se preocupou em formular uma teoria da *felicidade* propriamente dita, senão de modo mais geral em termos de certos interesses vitais (da pessoa, da propriedade, da reputação e da condição na vida) que seriam protegidos por princípios intermediários da utilidade: a segurança, a subsistência, a igualdade

e a abundância (BENTHAM, 1998: 194-206). Pegando emprestado o vocabulário usado na interpretação de David Lyons (1991: 44), pode-se interpretar que Bentham estaria muito mais preocupado em construir uma *arte do governo* (ou ética pública) do que uma *arte do autogoverno* (ou ética privada). Em contraste, a filosofia prática de Mill está bastante preocupada com a arte do *autogoverno*, a partir da qual ele pode construir uma arte do *governo* que é distinta em muitos aspectos daquela de Bentham. É por isso que ele elabora uma teoria mais robusta da felicidade, que não se reduz à noção de mera maximização do prazer e é bastante crítica a uma ética do autointeresse entendida nos termos de interesses “mundanos” ou “egoístas” da escola benthamista (Logic, CW VIII: 890). Esse intuito fica claro já nas primeiras críticas endereçadas por Mill a Bentham, logo após a mudança de paradigma de seu pensamento ocorrida após a sua crise mental:

Eu considero desesperançoso qualquer crescimento considerável da felicidade humana por meio de meras mudanças nas circunstâncias externas, desacompanhadas por mudanças no estado dos desejos (...) Nenhuma participação individual do homem em qualquer bem público que ele possa esperar realizar com os seus esforços é equivalente ao sacrifício da sua facilidade, e dos objetos pessoais que ele poderia alcançar com outro curso de conduta. O equilíbrio pode ser modificado em favor do esforço virtuoso apenas pelo interesse do *sentimento* ou pelo da *consciência* – aqueles ‘interesses sociais’, cuja necessária subordinação aos interesses ‘que dizem respeito apenas a si’ [*self-regarding*] é assumida de forma tão ligeira” (‘Remarks on Bentham’s Philosophy’: CW X: 15).

Não é possível fomentar uma sociedade moderna justa, estável, feliz, e com as portas abertas para o constante aperfeiçoamento, sem questionar e desconstruir alguns dos motores motivacionais centrais da modernidade, sem interferir e educar certas *energias* e *sentimentos* frequentemente mobilizados pela civilização, e sem fomentar outras energias e sentimentos que Mill acreditava estarem em declínio. Enquanto a ética benthamista acabava, no seu afã analítico – ao ser redutivista na descrição motivacional dos humanos e na própria atribuição de valor a certas experiências – por se tornar acrítica quanto às preferências autointeressadas do indivíduo moderno, Mill buscou construir uma perspectiva ética mais complexa e aberta para os novos tempos, lançando mão das bases fundamentais do método ético utilitarista mas também de inspirações da antiga ética das virtudes e do romantismo alemão do século XIX. Segundo Skorupski, Mill oferece um ideal ético “romântico-helenista” ao liberalismo clássico, que perde força ao longo do século XX com o crescimento do ceticismo e subjetivismo ético e epistemológico (1998: 23-24). É sobre esse ideal ético, supostamente enfraquecido na posteridade, que nos debruçaremos a partir de agora.

A 'prova' do princípio último da arte da vida

É em *Utilitarianism* que Mill oferece a mais importante fonte para o conteúdo do que ele denomina de Arte da Vida em seu Sistema de Lógica. A obra tem como objetivo principal a defesa do utilitarismo no campo da moralidade. Ele anuncia que tem como objetivo se contrapor a teorias concorrentes, especialmente ao que ele chama de intuicionistas ou *aprioristas*, como William Whewell e Immanuel Kant. Os intuicionistas, e mesmo aqueles que buscam teorizar sobre a moral a partir do indutivismo, embora afirmem princípios gerais a partir dos quais se deve deduzir o que é o certo a fazer em cada caso, “raramente fazem qualquer esforço para reduzir esses vários princípios em um primeiro princípio, ou um fundamento comum de obrigação”, em um “padrão último” que seja a “raiz de toda a moralidade” (UT, I: §3). Kant, por sua vez, teria falhado em tentar oferecer um fundamento último pra as obrigações morais, pois o seu imperativo categórico fracassa “quase grotescamente em mostrar que haveria qualquer contradição, qualquer impossibilidade lógica (para não dizer física), na adoção por todos os seres racionais das regras de conduta mais ultrajantemente imorais” (UT, I: §4). Um dos pontos centrais de *Utilitarianism*, pois, é justificar o princípio da utilidade como o único fundamento possível para a moralidade. Ao fazer isso, ele obviamente justifica o fundamento de toda a sua filosofia prática (como vimos na Lógica). Além disso, ao oferecer “algumas ilustrações da doutrina em si” (UT, I: §6), ele descreve preceitos do campo prático que ultrapassam a moralidade, dizendo respeito às condições mais gerais para uma boa vida. A ampliação do objeto de análise, mesmo em uma obra cujo centro é a arte da moralidade, é inevitável, já que o foco da filosofia de Mill é destacar o efeito de qualquer empreendimento humano, incluindo-se o moral, para o *caráter* dos indivíduos, e assim construir uma Arte da Vida que forneça os preceitos que melhor levem a *bons caracteres*.

O primeiro ponto a que podemos fazer referência é a denominada ‘prova’ ou justificação do princípio último da utilidade ou felicidade oferecida por Mill no capítulo IV do seu Utilitarismo – curiosamente localizada após a apresentação de uma série de ‘ilustrações’ e aplicações do princípio nos capítulos anteriores. Como vimos, as convicções de Mill em uma epistemologia indutivista o levam a rejeitar qualquer fundação intuitiva para o conhecimento. Por isso, mesmo o conhecimento prático precisa se fundar em alguma medida na observação e no experimento. Vimos que é a Arte da Vida, e não alguma ciência que desvele causas, que

determina o que é desejável, incluindo-se aí o fim último da ação humana. Mas, afinal, como se pode justificar indutivamente a desejabilidade de algo, e, um desafio ainda maior, a desejabilidade de algo que subsuma todas as outras coisas desejáveis? Mill reconhece a dificuldade de tal empreendimento ao apontar que a prova do princípio da felicidade como fim último da razão prática “não pode ser prova no sentido ordinário e popular do termo” pois “[q]uestões de fins últimos não são suscetíveis a prova direta” (UT, I: §5). Na teoria do conhecimento de Mill, as razões que ‘provam’ o princípio primeiro ou fundamental da uniformidade da causação natural e, assim, a confiabilidade na indução enumerativa, ainda podem apelar diretamente à faculdade dos sentidos: percebemos ao longo do tempo que a generalização a partir da observação dos fenômenos nos permite prever o seu modo de ocorrência, e assim confiamos que um tal método nos diz algo de verdadeiro e constante sobre o mundo. Quanto às premissas primeiras da ação, não temos como apelar da mesma forma às faculdades perceptivas (UT, IV: §1). Isso não significa, entretanto, que a definição de um fim último, necessário para dar sentido a todos os outros fins, possa ser feita de modo arbitrário, como se qualquer fim último escolhido pudesse cumprir uma tal função no raciocínio prático. O objeto em disputa na discussão sobre fim último está “dentro do conhecimento da faculdade racional” e assim é suscetível de prova em um sentido mais amplo, que é equivalente ao valor da prova em um sentido ordinário, uma vez que as considerações racionais que podem ser feitas ao seu respeito são “capazes de determinar o intelecto” (ibid). Mill crê ser possível “determinar” o raciocínio prático mostrando que a felicidade é (i) desejável e (ii) a única coisa desejável como um fim, todas as outras coisas sendo apenas desejáveis como meios para esse fim.

A prova da desejabilidade da felicidade pode ser sintetizada no trecho em que Mill defende que

A única prova de que um som é audível é de que as pessoas o escutam: e assim é com outras fontes da nossa experiência. Similarmente (...) a única evidência que é possível produzir de que qualquer coisa é desejável, é de que as pessoas realmente o desejem (...) Nenhuma razão pode ser dada pela qual a felicidade geral é desejável, exceto a de que cada pessoa, na medida em que acredita que ela é alcançável, deseje a sua própria felicidade (UT, IV: §3).

Esse trecho foi duramente criticado, famosamente por G. E. Moore quase meio século depois. Segundo Moore, quando algo é dito ser desejável isso não significa que ele é ‘capaz de ser desejado’ (como o paralelo usado por Mill ‘audível’ significa que algo é ‘capaz de ser escutado’), mas que, como ocorre com o termo ‘detestável’, significa que esse algo *deve* ser

desejado, é *merecedor* de ser desejado; o paralelo, assim, não funcionaria, e relevaria a fragilidade do argumento de Mill (MOORE, 1903: §40.). Berger menciona que o parágrafo criticado por Moore “quase destruiu sua reputação [de Mill] como um filósofo (ao menos para os leitores do século vinte)” (BERGER, 1984: 45). Embora existam algumas interessantes linhas de defesa do ponto de Mill (DRYER, 1985; RAPHAEL, 1955; BERGER, 1984), entendo que, independentemente das fragilidades quanto à consistência lógica do argumento, o importante aqui é notar a preocupação de Mill em estabelecer primeiramente uma conexão da noção de felicidade com ao menos um dos desejos que de fato os seres humanos têm, algo que se aproxima de uma ‘prova empírica’ tradicional e se afasta de algo como uma quimera idealista. Ele argumenta que todos os seres humanos desejam a felicidade, entendida como prazer e ausência de dor, ao menos como um dos seus fins. O segundo passo, o mais decisivo da ‘exaustibilidade’, é mostrar a força da noção de felicidade como agregadora e de certo modo sintetizadora de todos os outros fins.

Mill equivale a noção de felicidade, em um primeiro momento, ao “prazer, e a ausência de dor” e a infelicidade à “dor, e a privação de prazer” (UT, II: §2) e almeja demonstrar que “todas as coisas desejáveis são desejáveis seja pelo prazer inerente nelas mesmas, ou como meio para a promoção do prazer e evitar a dor” (UT, IV: §11). Há uma certa ambivalência no tratamento da felicidade de Mill no capítulo sobre a ‘prova’, ora parecendo significar (como na última passagem) cada experiência prazerosa tomada singularmente, ora significando o conjunto de experiências prazerosas ao longo de uma vida. Esse último sentido, levando-se em consideração o seu tratado ético como um todo e suas diversas passagens, é o que prevalece, e o que parece tornar menos tautológico o seu argumento. Ainda que no momento da ‘prova’ Mill esteja tratando de um sentido mais fraco e não qualificado de felicidade (isto é, com pouca explicação e conteúdo para além da ideia de que ela envolve a busca pelo prazer e o afastamento da dor), ele ainda assim trata na maior parte do tempo de um “todo concreto”, que possui “ingredientes” (ibid: §6-7). Ele argumenta que diversas coisas que são comumente tomadas como bens em si em verdade são boas porque levam à felicidade ou são ‘parte’ dela. É o caso da fama, do poder e do dinheiro, que são em geral muito desejados por serem instrumentos para alcançar outros desejos, e nos quais frequentemente pensamos como bens em si por uma forte associação mental deles com experiências prazerosas ou uma vida prazerosa (ibid). De outro lado, objetos mais nobres como a *virtude* também só são bons “porque a consciência dela é um prazer, ou porque a consciência de estar

sem ela é uma dor, ou pelas duas razões unidas (...) ou apenas pelos outros benefícios que ela pode produzir para si ou para pessoas pelas quais ele se importa” (ibid: §7-8).

Como já vimos no capítulo sobre a psicologia, os estados de vontade que determinam as ações humanas são formados por associações mentais que sempre envolvem um desejo inicial por prazer (e ou afastamento da dor) – o único motivo humano *natural* – mas que podem se desvincular do desejo inicial que os originou pelo *hábito*. Os indivíduos podem desse modo ser levados a agir sem uma consideração imediata ou mesmo consciente pelo prazer da ação, porque certos hábitos forjaram neles uma forte e constante associação de certos atos com certas ideias de prazer ou dor. No caso de um ‘caráter firmado’ ou ‘virtude firmada’, em que se estabeleceu o firme hábito de fazer o que é certo, o indivíduo age de modo virtuoso sem esperar por um prazer específico que seja resultado da ação (ibid: §11), ainda que, como veremos mais adiante, haja um prazer no agir moral que é distinto dos prazeres em sentido ordinário. De qualquer forma, o ponto de Mill aqui é demonstrar que seja lá o que for que os indivíduos tomem como um *bem* para si, o tomarão inevitavelmente – ainda que não tenham isso em mente e ainda que façam julgamentos equivocados sobre meios e fins – como algo que os conduzirá à felicidade ou prazer, seja como algo amalgamado ao prazer em si, ou como um instrumento para ele.

Ainda que pareça que Mill está justificando o fim último da felicidade ou condutividade ao prazer meramente por meio de asserções sobre a psicologia associacionista (no modo do seu hedonismo qualificado), isto é, por meio de uma teoria científica, devemos lembrar que ele insiste no seu Sistema de Lógica que as teorias científicas tratam dos objetos meramente como partes da ordem da natureza, não podendo servir como substitutos de doutrinas da Teleologia (Logic, CW VIII: 950). Embora a sua ‘prova em sentido amplo’ envolva certamente asserções sobre a natureza humana, ela não se resume a isso. A verdade é que o argumento de Mill se fortalece quando conhecemos o conteúdo da sua teoria da felicidade, em que a perspectiva da vida como um todo é mais destacada, e em que é apresentado seu argumento das diferenças qualitativas entre os prazeres. É desse modo que David O. Brink interpreta a prova, ao citar passagens de outros momentos de *Utilitarianism* e *On Liberty* para mostrar que Mill está reivindicando que “deveríamos nos importar com a felicidade, em vez de com o contentamento (...) ele insiste em entendermos a felicidade de maneiras que pensemos valer a pena se importar com ela” (BRINK, 2013: 126). Não é à toa que o capítulo da ‘prova’ é apresentado após dois capítulos sobre a explicação do conteúdo da sua ética. Ao lermos em conjunto os capítulos do Utilitarismo, percebemos que a força da

prova do princípio primeiro da moralidade e da filosofia prática de Mill como um todo reside não apenas na psicologia hedonista – a parte empírica da prova – mas na força que a noção abrangente de felicidade oferece para *determinar* o nosso intelecto.

Não é que sempre tenhamos a ideia de buscar a felicidade (uma vida boa, uma vida com prazeres variados) em mente. Mill chega a afirmar em sua autobiografia que fixar-se diretamente no objetivo de alcançar a felicidade não é um bom caminho para alcançá-la, sendo mais recomendado que em vez disso tomemos outros objetivos como fins ideais em si: “[b]uscando, assim, outra coisa, eles encontram a felicidade pelo caminho” (Autobiography, CW I: 147). Em seu Sistema de Lógica ele aponta no mesmo sentido ao descrever que não é a felicidade, mas o “cultivo de um ideal de nobreza da vontade e da conduta” que deveria ser “para seres humanos individuais um fim” (Logic, CW VIII: 952). No raciocínio prático cotidiano da maior parte dos indivíduos, e mesmo de governantes, princípios intermediários e modelos de caráter são de muito maior serventia para a determinação da vontade e para guiar condutas em geral. É assim, como veremos, com os princípios secundários ou “corolários” da moralidade (UT, II: §24). A utilidade ou felicidade é assim um “fim muito complexo e indefinido para ser buscado exceto por meio de vários fins secundários” (‘Bentham’, CW X: 110).

O princípio da felicidade serve, pois, não como o fim que move mentalmente os indivíduos, mas como a “justificação, e deve ser o controlador, de todos os fins”, como o “princípio último da teleologia” (Logic, CW VIII: 951-2) que serve para resolver eventuais conflitos entre os princípios que são implicitamente derivados dele. A noção da felicidade como um princípio último abstrato – com um conteúdo, em princípio, relativamente aberto e interpretativo – serve, portanto, como vimos na explicação da metodologia da filosofia prática de Mill, para organizar o pensamento prático e orientar a ação de modo racional e consistente. Ainda que não precisemos e nem é indicado que usemos a noção de felicidade para orientar nossas ações e objetivos cotidianos, se investigarmos as razões pelas quais certos caracteres, políticas ou cursos de ação são melhores do que outros, chegaremos no conceito amplo de felicidade:

a própria questão do que constitui essa elevação de caráter ela mesma precisa ser decidida por referência à felicidade como o padrão. O caráter em si deveria ser, para o indivíduo, um fim primordial, simplesmente porque a existência desse ideal de nobreza de caráter, ou de uma aproximação a ele, em qualquer abundância, tornaria mais do que todas as outras coisas a vida humana feliz; seja no seu sentido comparativamente humilde, do prazer e da ausência de dor, e no significado mais alto, de tornar a vida não o que ela é agora quase universalmente, pueril e

insignificante – mas uma com a qual os seres humanos com faculdades altamente desenvolvidas podem se importar (ibid).

O argumento de Mill em favor da felicidade como fim último da filosofia prática tem claras semelhanças com o de Aristóteles. A ideia de que é necessário que haja um fim último em razão do qual tudo mais é desejado, que feche a cadeia deliberativa entre meios e fins, sem o qual “todo desejo seria vazio e vão” (ARISTÓTELES, 1995: 1729) parece espelhar a mesma preocupação de Mill. O que poderia parecer diferenciá-los é justamente a diminuição, por parte de Mill, da importância – e até uma recomendação em sentido contrário – de mirar a felicidade como um objetivo direto da ação humana, enquanto para Aristóteles o conhecimento do bem supremo exerceria uma grande influência sobre a vida dos sujeitos (ibid). Essa distinção, contudo, talvez seja apenas aparente, uma vez que Mill admite em algumas circunstâncias, como no caso de conflitos mais ou menos dramáticos entre distintas obrigações morais, um apelo direto ao fim último da felicidade, como veremos mais adiante. Além disso, ao falar na importância do *conhecimento do bem supremo* para guiar a conduta humana, Aristóteles não está apontando para o conhecimento de que *há* um bem intrínseco, a *eudaimonia*, que está por trás de todos os outros bens, mas em vez disso – pelo que indica o próprio andamento do seu tratado ético – para quais são as virtudes exigidas para se alcançar uma boa vida, isto é, quais são os bens intermediários que conduzem para, ou compõem a, felicidade. O projeto aristotélico e o projeto milliano andam, ao menos nessas linhas gerais, lado a lado – a comparação entre os detalhes de cada teoria exigiria um trabalho (e, potencialmente, muitos trabalhos) à parte, o que não é o propósito desse texto.

A parte mais relevante da filosofia prática de Mill, como a de Aristóteles, é, portanto, o conteúdo que ele atribui à felicidade ou teoria da vida, que é afinal a sua interpretação dos *corolários* do princípio da felicidade ou utilidade que servirão como padrão crítico mais direto tanto para a moralidade quanto para a política. Toda a sua teoria política, que é o que mais nos interessa nesse trabalho, é fundada em um ideal de caráter e em um ideal de sociedade que é fundada nesse ideal de caráter. Desse modo, precisamos compreender os elementos que compõem esse ideal ou, dito de outra forma, compreender as características que fazem parte de uma boa vida.

O conteúdo da boa vida

A teoria da felicidade de Mill, e na verdade o próprio empreendimento de desenvolver uma teoria da felicidade, é fruto direto da experiência depressiva de Mill no início de sua vida adulta, o que ele chamou de *mental crisis*, *dejection* e *depression*. A ética utilitarista do modo como anunciada por Bentham, que na juventude havia o “tornado um ser diferente” e dado a ele “uma crença, uma doutrina, uma filosofia (...) uma religião; cuja inculcação e difusão poderia ter sido o principal propósito externo de uma vida” (Autobiography, CW I: 70), despedaçou-se diante de uma epifania existencial. Os instrumentos teóricos da escola benthamista, seja o poder analítico da psicologia associacionista, e de modo geral a capacidade do método indutivo de aniquilação das abstrações ‘quiméricas’ que nada diziam respeito à realidade sensível, acabaram não apenas “dissolvendo as ilusões mentais” (ibid: 143), senão também dissolvendo o próprio sentido de fazer qualquer coisa para Mill. Após todo o intenso e cuidadoso processo educativo ao qual foi submetido durante a infância e adolescência, Mill sentiu-se “enclachado no começo da minha viagem, com um barco bem equipado e um leme, mas sem marinheiro; sem qualquer desejo real pelos fins para os quais eu havia tão cuidadosamente sido equipado para alcançar” (ibid: 144). Faltava-lhe ânimo não apenas para ser um agente das reformas sociais advogadas pelos radicais utilitaristas, mas para perseguir qualquer outro objetivo.

Mill foi salvo de seu desânimo intelectual e afetivo por uma série de outras influências pessoais, teóricas e artísticas externas à escola utilitarista, muitas delas já mencionadas em outros pontos desse trabalho. A rearticulação da ética buscada por Mill caminha junto das suas críticas (já destacadas na seção sobre a psicologia) às limitações da psicologia levada a cabo por Bentham e James Mill. A redução analítica de todas as ‘molas’ de ação à busca, ao fim e ao cabo, por sensações mensuráveis e comparáveis de prazer ignora a complexidade e a distinção do comportamento humano. Do mesmo modo, a atribuição de igual *valor em si* aos diferentes tipos de experiências humanas – ou a atribuição de valor distinto por características contingentes como a certeza, a permanência ou a quantidade do prazer – não avalia adequadamente o sentido e as possibilidades de gozo e realização da vida humana. Mill direciona um tratamento crítico bastante duro à obra de Bentham nos seus primeiros escritos após a recuperação da sua crise mental, em que chega a afirmar que a promulgação de Bentham de certas visões sobre a natureza humana e um “tom geral de pensamento e

expressão em perfeita harmonia com elas” levam o leitor influenciado por seus escritos a uma tendência mental “inconsistente com qualquer esperança racional do bem para a espécie humana” (‘Remarks on Bentham’, CW X: 15). Há contudo uma suavização das críticas a Bentham ao longo das obras de Mill, e mesmo nesses primeiros escritos ele já reconhece a importante ‘porção de verdade’ do pensamento ético de Bentham, isto é, a fundação e a derivação da filosofia prática a partir de um único princípio, o princípio da utilidade ou felicidade, cujo mérito precisa ser separado dos princípios e prescrições intermediárias inferidas por Bentham a partir da anunciação do princípio fundamental (‘Bentham’, CW X: 110). Em *Utilitarianism*, Mill trata o princípio da utilidade como mal interpretado pelos seus críticos – ainda que ele próprio o tenha criticado por razões similares no passado – oferecendo uma defesa do princípio que já é a sua síntese que leva em consideração o caráter *multilateral* do significado de uma boa vida, resguardando o legado da contribuição de Bentham.

Ao anunciar, então, que concorda com a ‘teoria da vida’ da tradição utilitarista, segundo a qual “o prazer, e estar livre da dor, são as únicas coisas desejáveis como fins; e que todas as coisas desejáveis (...) são desejáveis seja pelo prazer inerente nelas mesmas, ou como meios para a promoção do prazer e a prevenção da dor”, Mill afirma que “se exige dizer mais; em particular quais coisas estão incluídas nas ideias de dor e de prazer; e em que extensão isso é deixado como uma questão aberta” (UT, II: §2). Tais palavras indicam a sua crença tanto em um papel mais crítico da teoria ética – mais crítica a uma noção empobrecida e unidimensional do tipo de prazer que compõe uma vida feliz, e mais crítica aos desejos ordinários dos indivíduos de sua época – quanto na não-definitividade e abertura dos julgamentos valorativos das experiências individuais. A sua primeira convicção é usada contra a acusação de que o utilitarismo é uma “doutrina valiosa apenas para porcos”, que representaria a natureza humana como “não sendo capaz de nenhum prazer exceto aqueles de que os porcos são capazes” (UT, II: §3). Mill discorda da acusação de que os “utilitaristas em geral” não reconheceriam quaisquer diferenças de valor entre os prazeres que temos em comum com as bestas e outros tipos de prazer (ibid: §4). Em sua autobiografia ele menciona que seu pai, James, nunca deixou de “avaliar os gozos intelectuais acima de todos os outros, mesmo ao valorizá-los como prazeres, independentemente dos seus benefícios ulteriores” (Autobiography, CW I: 51). Já vimos porém a crítica de Mill a seus mentores segundo a qual a valorização dessas experiências distintas se dá por características meramente contingentes, uma vez que a psicologia associacionista *geométrica* por eles empregada nivela os fenômenos mentais em uma mesma categoria, permitindo que estes possam sempre ser dissolvidos e seus

elementos mensurados quantitativamente. Em um certo sentido, então, Mill compartilha das críticas por ele mencionadas. Admitindo uma porção de verdade nas críticas, ele passa a sua defesa de que “é completamente compatível com o utilitarismo reconhecer o fato de que “alguns *tipos* de prazer são mais desejáveis e mais valiosos do que outros (...) seria absurdo que, ao mesmo tempo em que a qualidade é considerada tanto quanto a quantidade na estima de todas as outras coisas, se supusesse que a estima dos prazeres depende apenas da quantidade” (UT, II: §4).

Ele segue explicando que os indivíduos de “faculdades elevadas”, que são capazes de gozar dos “prazeres do intelecto, dos sentimentos, da imaginação e dos sentimentos morais” (UT, II: §4), não se contentam com os prazeres da *mera sensação*, ainda que esses eventualmente sejam mais certos e se apresentem em maior quantidade. Mill descreve que os seres de faculdades elevadas têm, na proporção (ainda que não exata) do desenvolvimento das suas faculdades, um “senso de dignidade (...) que é uma parte tão essencial da felicidade daqueles em que isso é forte que nada que conflita com ele [esse senso] poderia ser, mais do que momentaneamente, um objeto de desejo para ele” (ibid: §6). Esses indivíduos são descritos também como sendo pessoas de “sentimento e consciência” (ibid). É nesse ponto que Mill distingue a noção de *felicidade* da noção de *contentamento*. A primeira diz respeito a uma existência com dignidade, sentimento e consciência, que envolve o desenvolvimento e o uso de faculdades ou capacidades distintas e variadas; a segunda é composta meramente por um acúmulo de prazeres baixos, e uma fuga das dores, caracterizada pela “tranquilidade e a excitação” (ibid: §13). A felicidade como fim último da ação humana é, pois, descrita por Mill como:

uma existência tanto quanto possível isenta de dor e tão rica quanto possível em gozos, tanto em quantidade como em qualidade (...) não uma vida de arrebatamento, mas de momentos de arrebatamento, em uma existência feita de poucas e transitórias dores, com muitos e variados prazeres, com uma decidida predominância dos prazeres ativos sobre os passivos (ibid: §10-12).

Essa definição de felicidade, em contraste com o mero contentamento, é coroada pela famosa frase de que é “melhor ser um ser humano satisfeito do que um porco satisfeito; um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito” (ibid: §8). Mill nos apresenta pois, um conceito de felicidade que se afasta das ambiguidades presentes no capítulo sobre a ‘prova’ – e, como já mencionei, fortalecendo aquele argumento –, e se aproxima de algo que envolve e dá ênfase a elementos da vida como um todo e, especialmente, a características dos sujeitos

felizes. Uma vida composta por experiências elevadas e variadas tem mais valor do que uma vida composta por um turbilhão de experiências físicas prazerosas e uma total ausência de dores, algo que não se poderia afirmar a partir da ética de Bentham. Não é possível ter uma vida significativa simplesmente tendo acesso a certos objetos do mundo que proporcionarão ao sujeito as melhores sensações em maiores quantidades. É necessário tanto uma educação das capacidades humanas quanto um autocultivo em que o próprio sujeito tome parte na formação de seu caráter. A dimensão *ativa* da felicidade, presente na penúltima citação, é um elemento central na ética milliana. Essas características tornam Mill imune às críticas de Robert Nozick à ética utilitarista, segundo as quais não queremos ser máquinas passivas de experiências, mas, em vez disso, queremos fazer certas coisas, ser um certo tipo de pessoa, ter contato com uma realidade mais profunda; em suma o que “desejamos é viver (um verbo ativo) nós mesmos, em contato com a realidade” (NOZICK, 1971: 45). Todas essas características estão presentes na ética de Mill.

Qual é, no entanto, a fonte dessa verdade ética? Como não poderia deixar de ser para o indutivismo de Mill, tais conclusões sobre a superioridade (maior *desejabilidade*) de certos prazeres e sobre elementos que compõem uma vida significativa não podem ser fruto da intuição última de uma mente iluminada. Em vez disso, o julgamento final sobre as questões éticas não pode se originar de outra fonte que não “os sentimentos e o julgamento dos experimentados” (UT, II: §8). Mill argumenta que não há qualquer outro meio de determinar quais são os prazeres e dores mais intensos ou agudos, quais entre dois prazeres ou *modos de existência* são os mais valiosos e “gratificantes aos sentimentos”, senão o de consultar aqueles que são qualificados por conhecer e experienciar os diferentes tipos de prazeres e dores (ibid), ou seja, aqueles de faculdades elevadas. Segundo o critério dos *juízes competentes*, é possível declarar que “os prazeres derivados das faculdades elevadas como sendo preferíveis *in tipo*, independentemente da questão da intensidade, àqueles a que a natureza animal – separada das faculdades superiores – é suscetível” (ibid). Tais juízes, de ‘sentimento e consciência’, não seriam baixos e egoístas, ainda que fossem persuadidos de que o tolo, o estúpido, o canalha, está mais satisfeito com o seu lote do que eles com os seus (ibid: §6). Aqueles que desenvolveram um firme caráter a ponto de experimentar os prazeres elevados não abrirão mão de buscar o gozo mais perene proporcionado por esse tipo de estado mental, ou estado de caráter, em troca uma quantidade maior de experiências menos grandiosas e mais certas.

Poder-se-ia concluir que a ética de Mill tem como resultado que, uma vez que os prazeres mentais, morais, estéticos e outros são mais valiosos *em tipo*, os prazeres da mera

sensação serão sempre preteridos em toda deliberação sobre o agir, o que levaria a um restrito ideal de vida contemplativo ou intelectual – como fazem, por exemplo, algumas interpretações da eudaimonia aristotélica. Como vimos, contudo, Mill fala na felicidade como uma vida com ‘variados prazeres’ e com uma *predominância*, e não uma exclusividade, de prazeres ativos em relação aos passivos, ideia que pode ser estendida para a relação entre prazeres superiores e inferiores em geral. É certa nesse ponto a interpretação de Wendy Donner, segundo a qual Mill não estabelece que “alguns tipos de gozos são lexicalmente preferíveis do que outros tipos, no sentido de que uma quantidade de tipos lexicalmente preferíveis de gozos sempre prevalecerá a qualquer quantidade dos outros” (DONNER, 1998: 269). Em vez disso, Mill oferece uma posição complexa e sofisticada quanto aos critérios de mensuração do valor das ações, que permite uma “miríade de tipos de satisfações que podem, no curso da vida, ser experienciadas e gozadas” (ibid).

Isso se deve em grande parte ao relevante papel que a espontaneidade individual cumpre na ética de Mill. Existem diferenças entre os seres humanos nas suas suscetibilidades e fontes de prazer – devidas, inclusive, a sensibilidades naturais distintas, como já mencionei – (OL, III: §14), de modo que uma pessoa feliz, de caráter bem-desenvolvido, forma o seu caráter dando vazão a impulsos e desejos que são “seus próprios”, que “são a expressão da sua própria natureza, como foi desenvolvida e modificada pela sua própria cultura” (ibid: §5). As peculiaridades individuais e as escolhas do próprio sujeito são elementos centrais que definirão a configuração específica das suas diversas faculdades humanas – umas mais fortemente desenvolvidas que outras – e das atividades, afetos e objetivos construídos ao longo de sua vida. O ponto de Mill ao falar de *tipos* de prazeres especialmente valiosos é apontar para traços de caráter e atividades habituais que estão presentes nas vidas daqueles que tiveram acesso às mais elevadas e variadas experiências humanas. Afinal, assim como no campo teórico, existe um conhecimento ético acumulado pela humanidade, mantido vivo e aperfeiçoado por indivíduos *bem-desenvolvidos* (os juízes competentes). Esse conhecimento, além de não ser uma cartilha fechada que prescreve um modo de vida igual para todos, não é definitivo. Assim como todo o conhecimento para Mill, o conhecimento ético está sujeito a progressos e aperfeiçoamentos futuros por meio de novas observações e novos experimentos – nesse caso, *experimentos de vida*, como veremos mais adiante.

Mas o que são exatamente esses prazeres elevados e o que os torna tão valiosos? Já vimos que a psicologia de Mill atribui uma explicação distinta daquela dos seus mentores Bentham e James Mill a certos fenômenos mentais complexos, entre os quais Mill menciona

um senso de honra, uma dignidade pessoal, o amor pela beleza, pela ordem, pela congruência, pelo poder abstrato, o amor beneficente ('Bentham', CW X: 96). Essas molas ou motivos de ação surgem a partir de ideias originadas tanto de uma boa educação quanto de uma vida que envolva experiências estéticas, morais, afetivas, etc. Nesses casos e em muitos outros, vimos que o estado mental é produzido não pela mera soma de associações de ideias anteriores, mas por uma combinação que Mill compara ao fenômeno químico, uma combinação de qualidade distinta, que não pode ser resumida à soma dos seus elementos constitutivos causais. O efeito distintamente prazeroso e enobrecedor de tais experiências elevadas sobre a nossa mente, e a sua força distintamente motivadora para a ação, parece se dever justamente à riqueza e a diversidade de elementos que compõem o *todo* desses fenômenos mentais complexos. Essas experiências aproximam em alguma medida o indivíduo de uma relação mais profunda e interessante com o mundo, conectando-o com, ou revelando-lhe, novos e distintos aspectos da realidade.

De outro lado, as próprias ações que acarretam o desenvolvimento das diversas capacidades humanas, sendo valiosas instrumentalmente porque são condição necessária para o gozo de experiências diversas e elevadas, carregam em si um valor elevado para os agentes. O *desenvolvimento de si* ou *autodesenvolvimento* [*self-development*] envolve não apenas o aprendizado intelectual e prático dos conhecimentos acumulados pela humanidade e mantidos vivos pelos bem-educados, mas também a mobilização das energias e sentimentos próprios de cada sujeito. A composição criativa e original da própria identidade e dos próprios planos de vida, o que compreende não apenas convicções mas gostos e estilos, é em diversos momentos referida por Mill como o empreendimento humano mais valioso, como a *obra de arte* humana mais valiosa: é “de real importância não apenas o que os homens fazem, mas também o tipo de homem eles são para fazê-lo. Entre as obras do homem em que a vida humana é corretamente empregada para o aperfeiçoamento e o embelezamento, a primeira em importância certamente é o próprio homem” (OL, III: §4).

É desafiador compreender analiticamente o que exatamente torna valiosas, e em que medida, as ações humanas para Mill, a fim de que se desenvolva um esquema de diagnóstico e mensuração alternativo aos cálculos de utilidade da filosofia de Bentham. Para Bentham seria possível, em princípio, determinar racionalmente o melhor curso de ação possível em cada caso para o indivíduo (e, na 'ética pública' ou 'do governo', o melhor curso de ação para a sociedade, considerando o agregado de indivíduos) por meio da consideração de qual será o resultado líquido entre a soma de prazeres e dores previstos como resultados de cada ação.

Afinal, para Bentham, o relevante para avaliar o valor das ações é o seu conteúdo total de prazeres (subtraídas as dores), que pode ser em princípio medido e comparado, inclusive interpessoalmente, levando-se em consideração os diversos aspectos quantitativos do prazer, sua intensidade, duração, fecundidade, pureza e extensão (BENTHAM, [1789]1970: 49-52). No caso da ética milliana, seria possível sustentar como valiosos certos estados mentais e ações – como a saúde, a segurança e mesmo o dinheiro – em função da parte da máxima do princípio da utilidade segundo a qual são desejáveis também certas coisas que são “como meios para a promoção do prazer e a prevenção da dor” (UT, II: §2).

Em diversas passagens, contudo, Mill descreve certas ações e estados mentais – que dificilmente conseguimos ordinariamente conceber como prazerosas – como sendo bons, valiosos ou prazerosos *em si*, e assim sendo tomados e sentidos mentalmente como prazerosos pelo próprio indivíduo bem-desenvolvido. Assim é com as ações que aperfeiçoam as faculdades dos indivíduos, com as ações *virtuosas*, com as ações por justiça. O indivíduo que age para fazer a coisa *certa*, ou *por virtude* – no caso daquele que tem o caráter firmado – age assim “sem qualquer pensamento seja de prazer ou dor” (UT, IV: §11). Nesse caso, ainda que no início o agente seja habituado a desejar a virtude por uma associação mais ou menos artificial com o prazer e a dor provenientes de elogios e repreensões, ele é suscitado ao longo do tempo, à medida em que desenvolve suas faculdades *morais*, a perceber e experienciar “o prazer naturalmente envolvido em uma [no fazer o certo] e a dor envolvida em outra [no agir errado]” (ibid). Ou seja, mesmo que o hábito da virtude precise ser cultivado de modo que a vontade de agir moralmente seja tornada independente do prazer ou da dor como recompensas imediatas, o agir virtuoso passa a ser exercido porque ele é sentido como *prazeroso* em algum sentido, “porque a consciência dela [da virtude] é um prazer, ou porque a consciência de estar sem ela é uma dor, ou pelas duas razões unidas” (ibid: §8).

Não é por acaso ou enigmaticamente que Mill fale em ‘prazeres morais’ e em outros prazeres ‘mentais’ distintos da noção mais ordinária de prazer (como algo com uma correspondência física, uma ‘sintomatologia’ descritível). A evidência perceptiva, ou a ‘sintomatologia’, do prazer contido nas experiências elevadas descritas por Mill parece menos clara do que aquela dos prazeres ordinários – de comer, estar embriagado, dormir, transar, estar abrigado, estar confortável, sentir-se seguro, etc. Em muitos casos, a descrição de Mill leva a crer que se trata de um prazer mais dissolvido ao longo do tempo, e não uma sensação com começo, meio e fim, como a ideia de que ‘a consciência’ de algo é um prazer. Ainda assim o argumento de Mill sustenta que aqueles que têm acesso a tais experiências de fato as

sentem como prazerosas e não abrem mão delas. Ele busca mostrar que essas sensações não são ‘quimeras mentais’, mas algo realmente perceptível, real.

Mill é frequentemente lido como um filósofo inconsistentemente hedonista do ponto de vista ético, ou como alguém que não pode ser interpretado como hedonista, justamente em razão das dificuldades mencionadas (BRINK, 1992; BERGER, 1984). Mais uma vez, a análise de Wendy Donner é sedutora para salvar a consistência do pensamento ético de Mill como um hedonista ético. Segundo ela, embora os prazeres precisem “estar fenomenalmente presentes no produto da associação para que o estado mental seja valioso”, não é a sensação de prazer *na* experiência que tem valor para Mill, mas o complexo mental como um todo; assim as “coisas que têm valor são estados mentais complexos que têm o prazer como um componente” (2009: 19). A interpretação da autora é interessante pois tira a sensação prazerosa em si de foco para dar ênfase à complexidade do estado mental e às capacidades humanas envolvidas na sua produção. De fato, como sabemos, certas ações ou fenômenos mentais são prazerosas ‘em si’ para o agente porque ele não consegue, sem dissolver o sentido das próprias experiências, separá-las da sensação prazerosa a elas vinculadas. São todos os aspectos e nuances do complexo mental – que, eu me arriscaria a acrescentar, espelham aspectos e nuances do mundo, e das possibilidades de interação com esse, percebidos pelo agente – que qualificam essa sensação prazerosa; ela está *amalgamada* a eles, na descrição de Mill (Logic, CW VIII: 854).

Por isso, embora o prazer seja um elemento necessário e nada trivial nos estados mentais internos portadores de valor, ele não pode ser, como na descrição de James Mill, uma “essência” cujos infinitos acompanhantes ou conexos são meros “acessórios” (MILL, [1835] 1870: 389-90). Mill não pode deixar de ser um hedonista pois para ele estados mentais prazerosos são o que os seres humanos buscam e o que os torna felizes, embora a noção de prazer de Mill seja aberta e não muito precisa, parecendo significar uma sensação de bem-estar que pode tomar várias formas. O foco de sua ética, contudo, não repousa tanto na busca de um significado preciso do prazer ou do bem-estar genericamente, mas em uma investigação sobre as fontes e as peculiaridades das fontes dos estados prazerosos mais elevados para os seres humanos. Há, portanto, mais para ser compreendido sobre o valor e o significado das experiências elevadas descritas por Mill, especialmente sobre a sua relação com as distintas faculdades ou capacidades humanas. Afinal, os prazeres de qualidade

superior são distintos e mais valiosos justamente porque envolvem o uso das capacidades distintamente humanas, frequentemente mais de uma delas.¹⁸

Faculdades intelectuais

As faculdades intelectuais e os prazeres intelectuais a elas associados são elementos bastante destacados no ideal ético apresentado por Mill. É a capacidade intelectual que Mill destaca como sendo a grande virtude de Bentham, entendida como uma análise lógica acurada tanto da linguagem quanto dos diversos elementos da realidade:

O método de Bentham pode ser sucintamente descrito como o método do detalhe; de tratar os todos separando-os em partes, de tratar abstrações resolvendo-as em Coisas – classes e generalidades ao distingui-las em indivíduos dos quais elas são feitas; e em quebrar toda questão em peças antes de tentar resolvê-la ('Bentham', CW X: 83) (...) Sempre que ele encontrava uma *frase* usada como um argumento em favor ou contra qualquer coisa, ele insistia em querer saber o que ela significava (ibid: 84) (...) Ele assim (...) pela primeira vez introduziu a precisão de pensamento na filosofia moral e política (ibid: 87) (...) Pela prática dele [desse método], suas especulações se tornam eminentemente sistemáticas e consistentes; nenhuma questão, com ele, é uma questão isolada; ele vê todo objeto em conexão com todos os outros objetos com os quais na sua visão ele está relacionado, e dos quais se exige que ele seja distinguido (ibid: 88-89).

O grande poder benthamista de identificação de falácias e ilusões mentais, e de sistematização de fórmulas e princípios, foi o modelo básico que inspirou a educação de John Stuart Mill levada a cabo por seu pai, James. Uma pessoa bem-educada, para James Mill, precisava aprender a pensar lógica e consistentemente, expressar-se claramente e justificar suas posições com base em observações de coisas perceptíveis do mundo. Por isso, exigiu que Mill tivesse contato com os cânones do pensamento grego clássico, a lógica escolástica e os escritos de lógica moderna de Hobbes (Autobiography, CW I: 23). Houve especial ênfase ao método Socrático explicitado nos escritos de Platão, que fixa os termos abstratos, “demarcando seus limites e definição por uma série de distinções precisamente delineadas entre ele[s] e cada um dos objetos cognatos que são sucessivamente separados dele[s]” (ibid:

¹⁸Há interessantes aproximações da divisão de Mill entre prazeres superiores e inferiores, e da sua ética como um todo, com a ética grega antiga. Benjamin Gibbs aponta para semelhanças e diferenças entre a divisão de tipos de prazer de Mill e uma divisão similar encontrada na República de Platão, e, sob outros aspectos, na Ética Nicomaquéica de Aristóteles (GIBBS, 1986).

25). O foco na preparação lógica, em conjunto com um precoce estudo de economia política, objetivava tornar Mill tanto um “pensador exato” quanto um pensador independente, com os recursos para formar suas próprias convicções e entender os fundamentos de qualquer teoria (ibid: 23). O Utilitarismo de James Mill e Bentham nutria como ferramenta justamente o poder da desconstrução lógica dos fundamentos ‘falaciosos’ ou ‘metafísicos’ das doutrinas dominantes e concorrentes. O poder de análise da razão *clarifica* a linguagem, levando-a a se referir apenas às coisas que existem e podem ser percebidas¹⁹, e às reais conexões e uniformidades de ligação entre as coisas na ordem da natureza, a um conhecimento claro das “sequências permanentes na natureza; as reais conexões entre as Coisas, não dependentes da nossa vontade e sentimentos; as leis naturais, em virtude das quais, em muitos casos, uma coisa é inseparável da outra de fato” (ibid: 142).

Mill valoriza muito esse aspecto de sua educação. É apenas sendo dotado do instrumental mental da lógica que é possível ser um pensador crítico, que identifica inconsistências e imprecisões nas asserções do pensamento humano. Além disso, como já vimos na seção sobre sua teoria da história, Mill atribui um peso instrumental gigantesco ao desenvolvimento intelectual e especulativo no que se refere às transformações materiais das condições humanas, e mesmo como um fator de estabilização das sociedades e das relações humanas em geral, uma vez que é o exercício intelectual que dá sistematicidade aos sistemas de crença que passam a ser compartilhados (Logic, CW VIII: 926). A humanidade em seu aspecto mais simplório, na busca por seus baixos desejos autointeressados, melhora as suas condições, o seu *contentamento*, com o uso e o avanço das suas faculdades intelectuais, sobrevivendo com mais segurança e conforto em meio à natureza ao compreender melhor o seu funcionamento e suas possibilidades de uso e transformação. Não é difícil, afinal, perceber o valor instrumental do intelecto mesmo para a realização de padrões éticos muito mais enxutos. Para Mill, obstáculos à uma vida com menos sofrimentos como a defesa contra

19 Schofield fala da preocupação de Bentham de tornar os signos da linguagem algo sempre traduzível de alguma forma em entidades do mundo físico, objetos que podem ser percebidos pelos sentidos. Daí a sua preocupação de conectar tanto o seu vocabulário moral quanto o político sempre às ideias de punição e recompensa, que por sua vez, suscitam as ideias da dor e o prazer (entidades reais). Assim, dizer que X tem uma obrigação perante Y (tem um dever legal de performar algo para Y que é direito deste) precisa ser traduzido para ‘X é legalmente suscetível, diante de uma requisição feita em nome de Y, a ser punido por não cumprir sua obrigação’ (2009: 50-53). Mill, como veremos mais adiante, não se mantém afastado dessa preocupação, o que fica explícito no seu uso da linguagem da moralidade – que também envolve sempre um aspecto de punição ou recompensa, ainda que apenas dentro da própria consciência do sujeito.

doenças e a garantia da subsistência (UT, II: §14) certamente são importantes e dependem fundamentalmente do desenvolvimento científico possibilitado pelo avanço do intelecto.

Mill fala, contudo, em prazeres intelectuais como experiências elevadas que contribuem decisivamente para uma vida feliz “à parte dos seus atributos morais e das suas consequências” (UT, II: §8). Ele não define exatamente o que configura um prazer intelectual a não ser que ele se origina do uso das capacidades intelectuais. Podemos, de qualquer modo, inferir primeiramente que a qualidade dos estados mentais que envolvem o intelecto se deve ao já destacado aspecto ativo das interações intelectuais com o mundo e com os outros. Um olhar criterioso, que busca por uniformidades e distinções no funcionamento da natureza, exige um trabalho mental que põe em exercício novas associações, frequentemente questionando e rearticulando antigas associações. Há um constante refinamento das associações pela rígida análise lógica em sentido estrito – que corrige a relação entre as proposições da linguagem entre si – e pelo método indutivo – que corrige a correlação da linguagem com o *mundo*. Os indivíduos intelectualmente ativos estão constantemente renomeando uniformidades entre os fenômenos percebidos. Ainda que seja o caso, por exemplo, de compreender teorias científicas já bem estabelecidas, que não serão postas em questão ou aperfeiçoadas pela maior parte das mentes ordinárias, o próprio processo da mera compreensão das teses e argumentos envolve sempre o emprego de características e percursos mentais singulares dos sujeitos. Nesse tipo de exercício mental há sempre, em maior ou menor medida, a sensação no sujeito de que a apreensão de complexas interpretações do mundo é uma obra em parte *sua*, ou seja, que é endossada pelo exercício ativo da sua capacidade de entendimento, reflexão e julgamento.

É isso que Mill quer dizer quando aponta para a importância de haja uma recepção *ativa* mesmo das crenças e teorias mais bem justificadas, pois só assim elas se mantêm *vivas*, conectadas com “a vida interna do ser humano” (UT, II: §27). Deixando de lado a parte mais instrumental do argumento de *On Liberty* em favor da liberdade de pensamento e discussão, que diz respeito às vantagens desse arranjo para o próprio avanço e aperfeiçoamento do conhecimento, é marcante nessa obra o destaque dado por Mill aos efeitos de um ambiente de constante discussão e questionamento para o caráter dos indivíduos. Só há “apreensão inteligente e viva de uma verdade” (ibid: §32) quando os indivíduos de alguma forma *participam* da sua construção e manutenção, quando as doutrinas deixam “a mais profunda impressão sobre a mente”, sendo “realizadas (...) no entendimento” (ibid: §28). Há nesse processo, por conseguinte, não apenas um instrumento para o aprendizado, mas a produção de

estados mentais prazerosos complexos. O uso da capacidade distintivamente humana da razão pode servir é claro a fins menos nobres que a busca pela verdade última das coisas ou a investigação científica em geral, podendo ser empregado para a aplicação cotidiana de diversas artes que envolvam a interpretação e o enquadramento de regras e preceitos, o julgamento, a adaptação de meios a fins, desde que tais atividades continuamente exijam um esforço ativo dessas capacidades, não recaindo em uma execução mecânica de fórmulas. O ponto de Mill é mostrar que o uso desses poderes humanos, ainda que possa levar a maiores dores em quantidade (tendo em vista o estresse e os momentos de frustração que fazem parte dos esforços intelectuais) e a momentos de prazer que são menos constantes e até mesmo menos intensos do que outros prazeres físicos, é ainda assim colocado em alta conta por aqueles que os desenvolvem. As atividades intelectuais não são triviais na vida de um ser humano bem-desenvolvido, em vez disso constituem alguns dos seus momentos mais brilhantes e prazerosos.

Mill fala também mais genericamente de prazeres superiores como “prazeres mentais”, fruto do “cultivo mental” em geral (UT, II: §13), que envolvem em muitos casos não uma, senão diversas faculdades mentais. É importante entender o papel das distinções e desilusões proporcionadas pela razão para a realização de fenômenos mentais complexos que envolvem o emprego destacado das faculdades dos sentimentos e as faculdades morais. No caso da ação moral, virtuosa, desinteressada, parece haver uma especial importância do esclarecimento fornecido pelo intelecto. Já vimos o destaque dado por Mill à conexão do desenvolvimento intelectual da humanidade com a estabilização da sociedade, fundando um sistema de opiniões fundamentais que dá um sentido comum aos sentimentos e às crenças dos indivíduos (‘Auguste Comte and Positivism’: CW X: 315-6). Há, todavia, um sentido mais forte em que o pensamento especulativo fornece bases importantes para uma moralidade crítica.

Skopurski aponta que Mill em certo sentido deu como garantido o princípio de imparcialidade no campo da moralidade, não oferecendo justificativas suficientes para a sua adoção, contra possíveis objeções do egoísmo (1998: 21). Contudo, o poder da análise racional para Mill “enfraquece o resultado do preconceito” (Autobiography, CW I: 142), a difusão do conhecimento tendendo a “minar muitos daqueles preconceitos e superstições que fizeram com que a humanidade se odiasse por coisas que não são realmente odiosas” (‘Civilization’, CW XVIII: 132). Entendo que o pressuposto da igualdade natural radical contido na filosofia analítica de Bentham e levado adiante por Mill, implicado na prescrição

de que ‘a felicidade ou o prazer de todos deve contar igualmente’, é um importante fundamento intelectual para a construção de um caráter virtuoso, que, como veremos, age conforme regras que protegem os interesses de todos *porque* tem o bem dos outros (amalgamado ao bem de si) como objetivo.

É verdade que isso não basta na perspectiva de Mill para gerar indivíduos virtuosos, comprometidos com o empreendimento da moralidade. Porém, uma análise racional cuidadosa e detalhada dos elementos da natureza mostra ao indivíduo, ao menos, que não há nenhuma razão para considerar os outros indivíduos como naturalmente distintos dele. Salvo eventuais diferenças específicas de sensibilidade, estamos todos sujeitos às mesmas leis psicológicas e potencialmente às mesmas ‘molas de ação’, e temos em geral as mesmas capacidades de desenvolvimento. Ao analisarmos objetivamente a natureza, fazemos parte da mesma ‘classe de Coisas’, não havendo qualquer motivo, ao menos do ponto de vista *racional*, para levarmos em consideração mais os nossos desejos do que os dos outros. A discussão de Mill sobre a igualdade de gênero é um bom exemplo do papel da razão na formação de uma consciência moral. Como já foi tratado na seção sobre psicologia e etologia, um conhecimento dessas ciências – desenvolvidas ultimamente pelo acurado poder de observação e análise fornecido pelas capacidades intelectuais – revela que o suposto caráter submisso e pouco racional das mulheres não é um “fato último e original” da natureza (Logic, CW VIII: 856). É em vez disso fruto das influências que formam o maleável caráter humano, nesse caso especialmente a repressão forçada em algumas direções e o estímulo em outras (The Subjection of Woman: 428). O machismo, portanto, assim como o racismo e outros preconceitos, é fruto não apenas de um desejo baixo por dominação masculina (que precisa ser enfrentado e educado no campo das faculdades dos sentimentos), senão também de uma ignorância do intelecto sobre a igualdade natural e a maleabilidade do caráter humano diante das influências sociais.

Há, é claro, algo de paradoxal na asserção da igualdade natural e das derivações éticas disso no sistema da filosofia de Bentham e James Mill. Embora para eles pareça ser o caso de que as lentes da razão são suficientes para levar um indivíduo ao mundo moral (à adoção do princípio da felicidade geral), é necessária a existência de um sistema educacional e legal que inculque e imponha sanções externas de recompensas e punições aos indivíduos, levando-os ‘artificialmente’ a agir conforme o bem geral. As ações individuais são sempre pautadas pelo motivo autointeressado da maximização da sua utilidade individual, ainda que isso possa envolver contingencialmente o bem alheio. É necessária a figura iluminada do legislador para

estabelecer arranjos institucionais que harmonizem os interesses individuais, e assim ‘moralizar’ os comportamentos de cada um pelo estabelecimento de sanções externas (BENTHAM, [1789]1970: 20). No fim das contas, os indivíduos, impelidos a agir de certas formas e a deixar de agir de outras, melhoram a sua própria situação (ao menos a *maioria* deles) ao contribuírem para a realização de empreendimentos cooperativos que os beneficiarão. Embora, como Mill aponta, os velhos utilitaristas acreditassem que a educação do intelecto bastaria para “iluminar os sentimentos egoístas”, fluindo daí o amor pela justiça e a benevolência (Autobiography, CW I: 114), parece não ser possível um agir moral genuíno e estável nesse esquema teórico. O desenvolvimento de análise sozinho leva no máximo ao fortalecimento da prudência individual (Autobiography, CW I: 143), à compreensão de que a cooperação e o bom funcionamento de certos arranjos sociais melhora o bem-estar geral. Contudo há sempre espaço e incentivo para a ação egoísta e que retira vantagem do esforço coletivo a depender das circunstâncias. Sob essa ótica não há interesse genuíno no agir virtuoso e não há subordinação estável dos interesses autointeressados aos interesses sociais (Remarks on Bentham’s Philosophy: CW X: 15). Assim, ainda que para Mill o desenvolvimento intelectual seja passo fundamental para a formação da *consciência* de alguém de caráter elevado e virtuoso, o cultivo das faculdades intelectuais não é suficiente nem para a boa vida, nem especificamente para a formação da virtude moral.

Faculdades dos sentimentos e da imaginação

A educação de Mill voltada apenas para o seu desenvolvimento intelectual levou-o, como já vimos, à sua depressão do final da juventude, levou-o a ver-se ‘bem equipado’, mas sem qualquer ‘desejo real pelos fins’ para os quais havia sido equipado. Ele percebeu que o hábito de análise e de obsessão com a precisão da linguagem, sozinhos, tendiam a “esgotar os sentimentos”, sendo um “perpétuo verme na raiz das paixões e das virtudes” (Autobiography, CW I: 142-3). Embora os seus mentores atribuíssem muito valor ao ‘prazer da simpatia com outros seres humanos’, ‘das afecções benevolentes’, o faziam apenas com base na sua serventia para a realização do princípio da felicidade geral, que era por sua vez uma descoberta puramente intelectual. Era para eles um imperativo racional querer imparcialmente o bem da humanidade e, assim, atribuir valor a esse tipo de desejo em qualquer pessoa. No

entanto essa convicção era de certa forma incompatível com a visão de tais autores sobre a psicologia humana e as molas de ação humanas.

Do ponto de vista da educação, além de ela envolver a demonstração da verdade do princípio da utilidade (o único fundamento racional para a ação), o objetivo deveria ser “formar as associações mais fortes possíveis da classe salutar; associações [artificiais] de prazer com todas as coisas benéficas para o grande todo, e de dor com todas as coisas dolorosas a ele” (ibid: 141). Mill admite que a pecha atribuída aos utilitaristas de “meras máquinas de raciocínio” não era de todo descabida, tendo em vista esse entendimento de que mesmo a valorização de certos sentimentos ou desejos era uma consideração meramente funcional (ibid: 112), tão funcional que a própria noção de desejos ou sentimentos se tornava ao fim e ao cabo vazia. Ele destaca que James Mill, inobstante conceber o prazer como a substância que dava conteúdo ao padrão último da moralidade utilitarista, paradoxalmente tinha “escassamente qualquer crença no prazer (...) considerava muito poucos deles como valendo o preço (...) o maior número de erros na vida ele considerava serem atribuíveis à sobrevalorização dos prazeres” (ibid: 51). Além disso, quanto às “emoções apaixonadas de todos os tipos, e para tudo que já foi dito ou escrito em exaltação delas, ele professava o maior desprezo (...) as considerava uma forma de loucura (...) [o] ‘intenso’ era com ele uma *bye-word* de desdenhosa desaprovação” (ibid: 51). Mill via seu pai como alguém que parecia considerar, como a maioria dos pensadores ingleses, as ‘simpatias’ como “males necessários, exigidos para manter as ações dos homens benevolentes” (ibid: 157).

Mill descreve que, antes de sua crise mental ele pensava ter o ‘bem da humanidade’ como o seu sentimento mais forte (ibid: 114). Percebeu, todavia, que valorizava esse sentimento não enquanto sentimento, mas como mais uma ideia especulativa (ibid), que “*saber* que um tal sentimento me tornaria feliz se eu o tivesse não me daria tal sentimento” (ibid: 144)²⁰. Foi o contato com a poesia que o fez perceber que era necessário mais do que o intelecto e o cultivo do intelecto para tornar a vida algo significativo. Bentham considerava toda poesia uma “representação equivocada” derivada de uma visão falaciosa da natureza e da possibilidade de precisão na linguagem (‘Bentham’, CW X: 115). Mill descreve, em contraposição a essa visão, que o deleite que os poemas de Wordsworth, Carlyle e Goethe deram a ele “provaram que com uma cultura desse tipo não havia nada a temer o mais confirmado hábito de análise” (Autobiography, CW I: 153). Pelo contrário, as impressões

20 A marcação em itálico é minha.

excitadas pelo contato com a poesia nos relevam algo sobre as coisas que é elevado por Mill ao nível das qualidades reveladas pela observação científica:

a emoção imaginativa que uma ideia, quando vividamente concebida, nos excita, não é uma ilusão, mas um fato, tão real quanto qualquer das outras qualidades dos objetos; longe de implicar qualquer coisa errônea e ilusória na nossa apreensão mental do objeto, é muito consistente com o conhecimento mais acurado e o mais perfeito reconhecimento prático de todas as suas leis e relações físicas e intelectuais. O mais intenso sentimento da beleza de uma nuvem iluminada pelo pôr-do-sol não é um obstáculo ao meu conhecimento de que a nuvem é vapor de água, sujeita a todas as leis dos vapores em um estado de suspensão (ibid: 158).

A *beleza* de certas coisas e certos modos de descrever coisas é em um certo sentido um aspecto ou *qualidade* da realidade. Mais precisamente, é um aspecto da nossa interação com a realidade, algo que diz respeito às *emoções* que as coisas podem suscitar na nossa mente. Apesar da sutil ambiguidade das palavras de Mill, que dão a entender que a beleza é uma qualidade dos objetos, parece mais adequado concluir que ela não está exatamente *nas* coisas, mas no tipo de ideia ou associação que ela suscita na mente – que, é claro, tem a ver com as características dos objetos ou das ideias empregadas para descrevê-los, como na poesia, na pintura ou na música. Ele descreve que as associações suscitadas pela nossa interação com coisas e expressões belas ou sublimes são “de uma natureza peculiarmente imponente” (Analysis: 252), pois elas têm ingredientes que especialmente estimulam e trazem um profundo deleite à nossa *imaginação* (ibid). Ele aponta que esses ingredientes são numerosos e variados, sendo alguns dos mais importantes deles “a ideia de Infinitude, isto é, de magnitude ou poder sem limite”, além das ideias de “Unidade, Repouso, Simetria, Pureza” (ibid). Essas ideias e outras são impressionantes para a nossa mente pois “representam para nós algum atributo valioso ou deleitoso, em uma completude e perfeição de que a nossa experiência não apresenta qualquer exemplo, e que portanto estimula o poder ativo da imaginação a elevar-se acima da realidade conhecida, para um mundo mais atrativo ou majestoso” (ibid). As experiências estéticas nos incitam a imaginar e a criar novos universos mentais, nossa percepção do mundo físico passando então a ter novas luzes, revelando possibilidades não óbvias de combinações entre as coisas e os aspectos das coisas. O mesmo objeto que pode ser apreendido apenas pelas nossas faculdades racionais e descrito por elas, como uma nuvem iluminada pelo pôr-do-sol, percebida pela razão como “vapor d’água, sujeita a todas as leis dos vapores em um estado de suspensão”, pode também, ao ser concebido *vividamente* pela imaginação, suscitar fenômenos mentais mais complexos e interessantes. A ideia da mesma nuvem pode ser concebida como “nuvens de glória” que são

arrastadas pela alma ao nascer, ou a “nuvens que rodeiam o pôr-do-sol” que ganham a cor “daquele olhar sóbrio de um olho que se manteve vigilante para a mortalidade do homem” (WORDSWORTH: 2018)²¹.

Grandes obras de arte comumente suscitam associações imaginativas que carregam consigo prazeres elevados, como pinturas ou as obras de Beethoven, em que a expressiva composição de sons nos leva a associá-las com ideias grandiosas (Analysis: 246). Contudo, mesmo o contato com meros objetos da natureza, como a visão de uma árvore protegendo alguém contra o vento em um país ventoso – que tende a excitar ideias meramente agradáveis como o “calor, conforto, abrigo” –, podem suscitar, em uma mente com as faculdades sentimentais e imaginativas bem desenvolvidas, associações sublimes (ibid: 252). Mesmo os prazeres mais baixos podem adquirir, por associação, um poder de agitar ideias maiores do que eles mesmos, estimulando a imaginação a alargá-los até a dimensão de ideias mais grandiosas, elevando-se, assim, à “região do estético” (ibid). Existe, pois, uma ampla possibilidade de geração de distintas e variadas experiências estéticas, desde que a mente cultive e aperfeiçoe continuamente a faculdade da imaginação e dos sentimentos.

Mill considera os prazeres estéticos como os mais complexos, ou seja, originados de associações mais complexas, “resultando do todo da nossa natureza e das nossas vivências passadas, e envolvendo, conseqüentemente, uma multitude e variedade de associações maior do que quaisquer outros fenômenos da mente” (ibid). Há aí, mais uma vez, a alta atribuição de valor a associações que envolvem elementos da peculiaridade individual de cada sujeito, da história associativa que é distinta em cada um. Ao que tudo indica, o olhar poético ou estético aumenta a flexibilidade e a variedade das possibilidades de associar ideias já presentes na mente com novas ideias adquiridas pela percepção, especialmente pelo contato com interpretações das percepções sugeridas por outras mentes. Os sentimentos sublimes suscitados em diferentes pessoas pela contemplação do mesmo objeto “são evidentemente tão diferentes quanto as associações prazerosas de diferentes pessoas com o mesmo objeto tendem a ser” (ibid). As experiências estéticas são significativas para a vida humana, portanto, por envolverem uma complexidade de ingredientes, a participação ativa e peculiar do exercício mental do sujeito e, fundamentalmente, por nutrirem a capacidade humana de

21 Esse poema é citado por Mill em sua Autobiografia. Ele descreve que “ao lado da sua doçura de melodia e ritmo mais do que habituais (...) eu percebi que ele [Wordsworth] também tivera uma experiência similar à minha; que ele também havia sentido que o seu primeiro frescor do gozo juvenil da vida não era duradoura; mas que ele havia procurado uma compensação, e encontrou-a, da forma como agora me ensinava a encontrar” (Autobiography, CW I: 153).

imaginação. O lugar privilegiado atribuído por Mill às experiências estéticas se explica em grande parte pelo seu caráter expansivo. Uma postura estética ou imaginativa diante do mundo expande as possibilidades de interpretação das próprias percepções, de composição de novos e mais ricos significados às experiências, e de interação com a natureza e com os outros indivíduos. Não é trivial a menção feita por ele ao *infinito* como uma ideia especialmente deleitosa e imponente à nossa mente. Essa ideia representa algo significativo para o pensamento milliano, para a sua filosofia teórica e a sua filosofia prática. No campo da Arte da Vida, é central a ideia de que há uma possibilidade infinita de aperfeiçoamento das capacidades e de variedades de experimentação e gozo. A composição do próprio caráter, isto é, da própria personalidade, é uma obra em que o processo nunca se encerra.

A cultura poética ou imaginativa é o próprio “alimento natural” dos *sentimentos*. Mill denomina no seu Sistema de Lógica os sentimentos (*feelings*) como fenômenos mentais em geral, compreendendo assim todas aquelas classes de fenômenos mentais denominadas por ele, tais como pensamentos, crenças, emoções, volições e sensações (Logic, CW VIII: 849). Todavia, os contextos em que se dá o uso corrente do termo nos diversos escritos do autor levam a crer que ele significa desejos tornados vontades habituais, especialmente aqueles desejos ligados às faculdades superiores. Em *On Liberty*, Mill destaca o valor do cultivo do “material puro da natureza humana” para o desenvolvimento de um caráter elevado e ativo, que é o fortalecimento dos impulsos, energias, desejos e sentimentos individuais (OL, III: §5). Lá ele destaca que um caráter nobre e elevado é também um “caráter energético” (ibid), que é obstaculizado por uma cultura medíocre que incentiva a “não desejar nada fortemente” (ibid: §15). O cultivo dos sentimentos levado a cabo pelo exercício constante da imaginação é o que de fato move os sujeitos a se engajarem com o mundo e com a construção da própria personalidade, a buscarem por novas associações, mais complexas e diversificadas, e a se combinarem com outros indivíduos. A depressão de Mill, afinal, deu-se justamente pela falta de desejar de fato qualquer coisa significativa, relacionada com o desencorajamento repressivo levado a cabo por seu pai contra tudo aquilo que fosse a expressão de sentimentos e desejos fortes. Apenas ao passar a se alimentar também de uma cultura sentimental e poética é que ele pode colocar um marinheiro que pusesse para navegar o seu navio tão bem equipado pelo poder analítico da razão.

Faculdades morais ou simpatéticas

O cultivo dos sentimentos e da imaginação fornece, ainda, bases essenciais para a formação da virtude moral. Como bem resume Antis Loizides, de “um lado, Mill argumentou que o cultivo estético era importante como um fim em si; oferecia ‘alegria interna’, tornando a vida mais rica, abrindo a possibilidade de ‘felicidade permanente na contemplação tranquila’” e, de outro lado, “Mill argumentou que o cultivo estético era importante como um meio para o fim utilitarista – fortalecer as simpatias sociais tornando a felicidade social alcançável” (LOIZIDES, 2017: 250). As faculdades sentimentais e as faculdades morais são bastante próximas na abordagem de Mill. Para ele não há uma oposição entre impulsos fortes e o agir moral, pois as “mesmas fortes suscetibilidades que tornam os impulsos pessoais vívidos e poderosos são também a fonte da qual são gerados o mais apaixonado amor pela virtude, e o mais austero autocontrole” (OL, III: §5). Pelo contrário, a poesia e outras fontes de elevação estética tornam para nós “familiares todos aqueles aspectos da vida que tomam lugar no lado não-egoísta da nossa natureza, e nos leva a identificar nosso gozo e sofrimento com o bem ou o mal do sistema do qual nós fazemos parte” (Inaugural Address Delivered to the University of St. Andrews: CW XXI: 254). Mill entendia que muitos dos defeitos da obra de Bentham tinham a ver com a sua falta de capacidade para a imaginação, em contraste com a sua altíssima capacidade de raciocínio lógico e sistemático:

Por muitos dos mais naturais e fortes sentimentos da natureza humana ele não tinha qualquer simpatia; de muitas das suas mais graves experiências ele estava totalmente excluído; e a faculdade pela qual uma mente compreende uma mente diferente dela mesma, e se coloca nos sentimentos dessa outra mente, era-lhe negada por sua deficiência de Imaginação (‘Bentham’: CW X, 91).

Ele se foca nos prejuízos que uma tal deficiência gera para a própria compreensão da natureza humana, uma ignorância da força que possuem certos sentimentos e motivações para o ser humano, além de uma ignorância da diversidade que pode tomar o caráter o humano a depender dos estímulos e circunstâncias. No final das contas, a falta de imaginação parece levar a um prejuízo para a própria análise racional dos elementos que compõem a natureza humana. Uma vez que Bentham se engajou em poucos tipos de experiências para além das intelectuais, e pouco desenvolveu sua capacidade de imaginar, não obteve “nem experiência interna nem externa (...) [s]abendo tão pouco de sentimentos humanos, ele soube ainda menos das influências pelas quais esses sentimentos são formados” (ibid: 92-93). Quero frisar

aqui, todavia, a relação que não é tão explicitada por Mill entre imaginação e sentimentos simpatéticos e morais. Como descrito por Mill, a imaginação não permite apenas compreender a mente alheia, mas *se colocar nos sentimentos da outra mente*. É impossível ter um acesso de fato aos sentimentos alheios, sentindo exatamente o que outra pessoa sente. Contudo a imaginação nos permite “por um esforço voluntário, conceber o ausente como se estivesse presente, o imaginário como se fosse real, e vesti-lo com os sentimentos que, se de fato fosse real, ele traria consigo” (ibid: 92). A capacidade de ter sentimentos fortes e de imaginar os sentimentos dos outros possibilita a inclusão destes nos seus próprios desejos e dores. Essa associação mental da própria capacidade de sentir com os sentimentos dos outros é o que origina justamente a possibilidade da *simpatia*, que, por sua vez, é a “fundação” dos sentimentos morais.

Mill discorda da descrição de James Mill quando esse aponta que “nunca sentimos quaisquer dores e prazeres senão os nossos próprios (...) a nossa própria ideia de dores e prazeres de um outro homem é apenas a ideia das nossas dores, ou dos nossos prazeres, associados com a ideia de um outro homem” (JAMES, em *Analysis*: 217). Para Stuart Mill, embora seja certo que os prazeres e dores dos outros só sejam prazerosos e dolorosos para nós por meio de uma associação dos nossos prazeres e dores (sentidos por nós) com os dos outros, isso não significa que “em tais casos o prazer ou dor é conscientemente referido ao eu” (*Analysis*: 217). A ideia de prazer ou dor é recordada, às vezes intensamente, senão por “associação com a outra pessoa os sentindo, e não o eu os sentindo” (ibid). Nesses casos a mente, quando afetada prazerosa ou dolorosamente por evidências de prazer ou dor em outra pessoa, pode seguir por um fio diferente de associação, como para a ideia dos “meios de dar o prazer ou de aliviar a dor”, de modo que “a associação com o seu próprio eu pode ser, no momento, derrotada, ou reduzida a algo tão evanescente que não podemos dizer se estava momentaneamente presente ou não” (ibid). Dessa análise de Mill podemos entender que, embora o cultivo da simpatia passe por uma associação do prazer e da dor dos outros com a ideia de prazer e dor sentida pelo próprio sujeito, os prazeres morais genuínos são fenômenos mentais complexos em que as ideias mais fortes e demarcadas são o prazer e a dor dos outros, e não as sensações de si mesmo. A expansão da simpatia a uma extensão maior e indeterminada de pessoas, no limite podendo chegar a algo como um amor pela humanidade, e mesmo potencialmente por toda a natureza senciente, constitui a *simpatia desinteressada*, que é a “adoção dos prazeres e dores dos outros como sendo nossos próprios (...) a mera ideia de uma dor ou prazer, por quem quer que a tenha sentido, é intrinsecamente dolorosa ou

prazerosa, e (...) é capaz de se tornar um estímulo à ação, independentemente (...) de qualquer referência ao Eu” (ibid: 308-9).

Existe de fato um prazer qualitativamente distinto sentido pelo sujeito nas experiências morais – especialmente nas verdadeiramente virtuosas ou desinteressadas, que independem de quem é a pessoa ferida ou beneficiada em questão – mas é um prazer fruto de uma quase desconexão na mente com a ideia de si mesmo. Ao agir de modo desinteressado, o agente pode até sentir a dor da privação de algum desejo baixo e imediato. Nesse caso porém há uma espécie de prazer mental derivado da estimulação da vívida ideia do bem dos outros ou ao menos da recusa em fazer o mal aos outros – ainda que isso não se dê necessariamente no exato momento do agir virtuoso, visto que, como vimos, Mill fala do prazer de *ser* virtuoso (o que deixa em aberto de que modo exatamente essas sensações mentais prazerosas são sentidas). Desenvolver as faculdades simpatéticas humanas significa justamente desenvolver essa capacidade de tomar o bem dos outros como sendo o próprio bem. Enquanto que as excitações dos egoístas, que não se importam com ninguém além de si mesmos, são breves e perdem o valor com a proximidade da morte, aqueles que cultivam suas faculdades morais “deixam depois de si objetos de afeto pessoal, e, especialmente aqueles que cultivaram um sentimento fraterno com os interesses coletivos da humanidade, mantêm um interesse na vida tão vívido na véspera da morte quanto no vigor da juventude” (UT, II: §13). No limite, os prazeres morais mais elevados são como uma dissolução do eu no gênero humano ou mesmo em todo o mundo senciente, já que Mill menciona que os prazeres e dores de outras criaturas sencientes podem ser carregadas de valor e, assim, ser levadas em consideração no empreendimento moral.²²

É importante notar que uma tal identificação simpatética do *eu* com os interesses dos outros e mesmo do resto da natureza, uma espécie de dissolução mental do eu, não carrega para Mill um sentido metafísico forte, como acontece, por exemplo, no projeto cristão-romântico de Wordsworth, na filosofia budista e em parte da ética ecologista contemporânea (DONNER, 2011). A identidade simpatética na abordagem de Mill, nos explica Wendy Donner, “não é metafísica, consiste em vez disso no reconhecimento emocional e racional da experiência compartilhada que cria empatia (...) nos habituamos a nos tornar sensibilizados ou

22 Ele escreve em *Utilitarianism* que o padrão de moralidade deve ser guiado não apenas pela garantia de um certo padrão de existência aos humanos mas também “na medida em que a natureza das coisas admite, à toda criação senciente” (UT, II: §10). Além disso ele descreve que é uma distinção humana a capacidade de “simpatizar (...) com todos os humanos, e mesmo com todos os seres sencientes” (UT, V: §20),

sintonizados ao sofrimento dos outros, e a razão e o sentimento então nos levam ao entendimento de que o sofrimento dos outros importa tanto quanto o nosso” (ibid: 159). O cultivo da imaginação por meio de experiências estéticas como a poesia, a música e a imersão na beleza natural, portanto, nos aproxima da identificação com o resto da natureza sensível sem, contudo, dissolver o dualismo entre consciência e objeto (ibid: 160).

Embora a imaginação seja um elemento importante para um profundo desenvolvimento das faculdades morais (isto é, da capacidade de simpatizar, de formar um caráter afastado do egoísmo), Mill explica em *Utilitarianism* que o desenvolvimento da simpatia expandida, ou, como ele também denomina, os “sentimentos sociais da humanidade: o desejo de estar em unidade com os nossos semelhantes” é já uma forte tendência da sociedade civilizada (UT, III: §10). Ele descreve que o indivíduo que nasce no estado ‘social’ moderno, em que – como já vimos na teoria da história de Mill – há um grande desenvolvimento da cooperação, jamais consegue

se conceber exceto como membro de um corpo; e esta associação é mais e mais solidificada à medida que a humanidade se afasta do estado de independência selvagem. Qualquer condição, assim, que seja essencial para um estado de sociedade, se torna mais e mais uma parte inseparável da concepção de cada pessoa do estado de coisas no qual ela nasceu, e que é o destino de um ser humano (...) as pessoas crescem inaptas a conceberem como possível para elas um estado de total desconsideração dos interesses das outras pessoas (...) na medida em que cooperam, seus fins são identificados com os dos outros; há ao menos um sentimento temporário de que os interesses dos outros são os seus próprios interesses (...) todo o fortalecimento dos laços sociais, e todo o crescimento saudável da sociedade (...) leva-o a identificar os seus *sentimentos* mais e mais com o bem dos outros, ou ao menos com um grande grau de consideração prática por ele (ibid).

A própria socialização pela presença onipresente da cooperação nas sociedades modernas leva a uma associação na mente dos interesses dos outros com os próprios interesses do sujeito. Nesse processo ele “vem, como que instintivamente, a ser consciente de si como um ser que *é claro* presta consideração aos outros (...) [o] bem dos outros se torna para ele uma coisa que natural e necessariamente precisa ser alcançado, como qualquer das condições físicas da nossa existência” (ibid). Nesse ponto há uma certa ambiguidade nas afirmações de Mill, pois ele está tanto descrevendo os frutos positivos das tendências cooperativas, para ele inevitáveis, do processo de civilização, quanto, ao mesmo tempo, apontando para as possibilidades de aperfeiçoamento moral que precisam agir por vezes como contra-tendências a aspectos problemáticos da modernidade (e que portanto não são tendências, mas prescrições ético-políticas de Mill). Ao tratar, em escritos mais antigos, da

“ligeira tendência” da civilização de aperfeiçoar o padrão da opinião pública para afastá-la de certos antigos preconceitos, ele aponta que “há limites para esse aperfeiçoamento natural da opinião pública, quando não há outro tipo de cultivo acontecendo além daquele que acompanha a civilização” (Civilization: 132). Além disso, como vimos, há na civilização uma tendência de as energias individuais se focarem nas atividades de ganhar dinheiro, em prejuízo de outras buscas mais nobres e simpatéticas (ibid: 129-30). As tendências modernas oferecem, pois, tanto limites quanto regressos para o aperfeiçoamento das capacidades morais.

Apesar da ambiguidade em alguns momentos, é perceptível que em *Utilitarianism* Mill trata de perspectivas de aumento da simpatia que dependem de aperfeiçoamentos frente ao “estado comparativamente incipiente do avanço humano em que agora vivemos” (UT, III: §11). Os aperfeiçoamentos citados por ele, além da constante menção à melhoria e à expansão da educação, são os aperfeiçoamentos políticos da “remoção das fontes de oposição de interesse, e a diminuição daquelas desigualdades de privilégio legal entre indivíduos ou classes, graças às quais há amplas porções da humanidade cuja felicidade é ainda desconsiderada na prática” (ibid: §10). Mill advogou por diversas reformas institucionais ao longo de sua vida, destacando-se sua obra tardia *The Subjection of Woman*, em que defende o fim das desvantagens femininas no casamento e nos direitos civis em geral, além do sufrágio feminino. Lá ele aponta que a desigualdade legal e social entre homens e mulheres está em total oposição ao espírito e as tendências da modernidade de não determinar o destino e as ocupações dos indivíduos a partir da base arbitrária do nascimento em uma certa classe, condição ou lugar (*The Subjection of Woman*: 424). Mesmo sabendo que tais aperfeiçoamentos e reformas institucionais não são automáticos, Mill não se furta de descrever a possibilidade social e psicológica de um futuro mais brilhante, de um “estado da mente humana em aperfeiçoamento” no qual estão em constante aumento as influências que

tendem a gerar em cada indivíduo um sentimento de unidade com todo o resto; um sentimento tal que, se perfeito, faria com que cada um jamais pensasse, ou desejasse, qualquer condição benéfica para si mesmo em cujos benefícios todo o resto não estivesse incluído (...) uma completude de simpatia com todos os outros que tornaria qualquer real discordância na direção geral da sua conduta de vida impossível (UT, III: §10).

Alguns graus de simpatia expandida é, como vimos, uma das condições da estabilidade social na sociologia de Mill, na forma de uma coesão entre os membros de uma comunidade que sentem “o seu destino está unido, que o mal a qualquer um dos seus concidadãos é um mal a eles mesmos, e não desejam egoisticamente se livrar da sua parte em qualquer inconveniência comum se separando da conexão” (Logic, CW VIII: 923). Ainda que a preocupação com estabilidade esteja sempre presente no pensamento de Mill, em sua ética ele vislumbra o emprego e o aperfeiçoamento das faculdades morais dos indivíduos como um ingrediente valioso em si no seu ideal de boa vida. Assim, já que o valor do desenvolvimento dos sentimentos sociais não se resume a um instrumento para a estabilidade, não há um ponto final para o aperfeiçoamento dessas capacidades.

Desenvolver a simpatia contudo não é o mesmo que desenvolver *sentimentos morais* propriamente ditos, segundo as distinções de Mill. Ele explica que a simpatia é a ‘fundação’, a condição psicológica mais básica, dos sentimentos morais, mas que esses são mais restritos. Neles “não apenas precisa o bem dos outros se tornar em si mesmo um prazer para nós, e o seu sofrimento uma dor para nós, mas esse prazer ou dor precisa estar associado com os nossos atos como os produzindo, e precisa desse modo ter se tornado um motivo, nos estimulando a um tipo de atos, e nos restringindo de outro tipo” (Analysis: 309). Mill explica que os sentimentos morais são uma classe que “abarcam muitas variedades, materialmente diferentes em caráter”, mas acaba por centrar-se apenas no ‘principal’, mais ‘forte, grave e pungente’, o do “sentimento de dever ou obrigação” (ibid: 323) que é bastante similar ao sentimento de justiça (UT, V: §15). Os sentimentos morais de dever estão fortemente associados para Mill ao campo do fenômeno mental e discursivo da moralidade propriamente dito, em que as ideias de culpa e punição exercem um papel central, e em que regras e preceitos sociais obrigatórios necessariamente estão presentes. Afinal o bem e o mal dos outros, presente na nossa mente, precisa ser associado a um conjunto de ações tomadas como causadoras do bem ou do mal deles.

O primeiro ingrediente dos “sentimentos de dever” é o desejo de punir uma pessoa a quem se atribui uma certa ação percebida como relevantemente lesiva em algum sentido. Esse desejo não tem como objeto necessariamente a punição por uma autoridade legal, podendo essa se dar por fortes expressões de desaprovação social ou, ao menos, pelas reprovações da própria consciência do ofensor (um desejo de que ele sofra por um sentimento de culpa) (UT, V: §13-14). Esse desejo, por sua vez, se origina por uma associação de dois elementos. O primeiro é um “impulso de autodefesa” ou de sobrevivência, que temos em comum com

outros animais, de proteger nossa própria vida e outros interesses vitais, e os daqueles das pessoas mais próximas com as quais nos importamos (especialmente a família), contra um ataque de fato ou ameaçado (UT, V: §20; Analysis: 325). O segundo elemento, distintivamente humano, é justamente a capacidade de *simpatia expandida* que, aliada a uma capacidade superior de inteligência, torna os seres humanos aptos a vincular os seus próprios interesses à “ideia coletiva da sua tribo, do seu país, ou da humanidade, de tal modo que qualquer ato lesivo a eles [aos membros dessa entidade coletiva] faz surgir seu instinto de simpatia; e o impele à resistência” (UT, V: §20)). Esse “sentimento natural de retaliação ou vingança”, formado por esses dois elementos, contra aqueles que cometem atos sentidos como lesivos a interesses vitais contra qualquer membro da sociedade, não é ainda, contudo, um sentimento de dever moral. Esse sentimento só se torna realmente moral quando “ele apenas age nas direções conformáveis ao bem geral” (ibid: §21), quando a pessoa que ressentir o ato lesivo “embora ela possa não dizer expressamente a si mesma que está se colocando para o interesse da sociedade, certamente sente que está afirmando uma regra que é para o benefício dos outros tanto quanto para o seu próprio” (ibid: §22).

É fundamental, portanto, para a constituição do caráter moral desses sentimentos de vingança ou ressentimento, a ideia de que o ato lesivo está infligindo uma *regra* cuja manutenção é vital para o bem da coletividade da qual o sujeito se sente parte. Na perspectiva do agente que se vê diante da tentação de levar a cabo uma ação imoral, o sentimento de dever ou ‘consciência moral’ funciona como uma sanção interna, uma “dor, mais ou menos intensa, resultante da violação do dever, que, em naturezas morais adequadamente cultivadas se eleva, nos casos mais sérios, à recusa dessa violação como se esta fosse uma impossibilidade” (UT, III: §4)²³. Isso acontece pois, graças ao cultivo da simpatia, a ideia de cometer certos atos percebidos como dolorosos a alguém ou à sociedade em geral é sentido como algo doloroso para si mesmo. Desse modo, ainda que o indivíduo ceda à tentação por um bem egoísta apenas para si ou para alguma pessoa querida, esse desejo superando a “massa de sentimentos” oposta pela consciência moral, ele terá de lidar provavelmente com um sentimento posterior doloroso de remorso ou culpa (ibid). De outro lado esse sujeito de consciência moral, ao se deparar com atos que por uma certa convenção moral são lesivos

23 Mill admite que a consciência moral ou o sentimento de dever é um fenômeno mental complexo que está incrustado com associações colaterais “derivadas da simpatia, do amor, e ainda mais do medo; de todas as formas de sentimento religioso; das memórias de infância e de toda a nossa vida passada; da autoestima, do desejo da estima dos outros, e ocasionalmente da desvalorização de si” (ibid). Todavia, atribui aos elementos já mencionados como aqueles distintivos e decisivos para caracterizar o sentimento moral de dever.

para os interesses sociais, “ressentirá” essa lesão como um ataque aos seus próprios interesses e sentimentos, ainda que essa não seja de fato uma lesão a si (UT, V: §21), o que engatilhará um desejo por punição (ainda que uma punição operada pela mera consciência culpada do ofensor).

Mill não está aqui estabelecendo uma exigência normativa para a aprovação moral crítica de um sentimento, mas apenas descrevendo as peculiaridades do complexo fenômeno mental do sentimento moral. Para a sua existência basta que haja sentimentos de punição compartilhados em uma sociedade, que se dirijam a atos que são pensados como afetando negativamente o bem da comunidade como um todo, e que sejam mais ou menos conscientemente sentidos como benéficos para o bem-geral. Não é necessário que a aplicação da coerção social (que, na prática, pode se dar pela mera autopunição da consciência culpada de cada membro da sociedade) seja *de fato* benéfica para o bem geral. O importante é destacar que Mill entende a moralidade – e se refere a ela ao longo de sua obra frequentemente nesse sentido – a partir de uma análise psicológica e sociológica da interação humana. O discurso moral e os sentimentos que o acompanham, ainda que tenham uma base ‘natural’ (que é um instinto de autoproteção diante da experiência dolorosa das ameaças à vida e ao conforto básico), sempre pressupõem um compartilhamento de regras sociais que são fruto de costumes e interpretações culturais particulares do que representa ameaças compartilhadas à comunidade. A formação da consciência moral em cada cultura é sempre fruto da socialização, que cultiva nos indivíduos, pelo hábito e por leis coercivas, associações de certas ações com a punição, e essas passam a ser sentidas como obrigatórias. Roger Crisp interpreta que Mill, buscando afastar o campo da moralidade de uma base ‘intuitiva’, a entenderia como “uma prática de coerção social que evoluiu naturalmente e em grande medida irrefletidamente ao longo do tempo para o fim de proteger importantes fontes do bem-estar humano” (1997: V)²⁴.

Mill aponta para uma grande flexibilidade do fenômeno moral, sendo difícil imaginar “alguma coisa tão absurda ou tão maliciosa que não pode ser feita por meio dessas influências [o uso das sanções externas e a “força das impressões precoces”], para agir sobre a mente humana com toda a autoridade da consciência” (UT, III: §8). Há é claro uma influência da inteligência (da faculdade intelectual) sobre as associações que formam a consciência moral, especialmente na associação entre o desejo de punição e o benefício da sociedade.

²⁴ Passagem presente na seção *Supererogation*, do Capítulo V, *What Utilitarianism Is*.

Associações que são muito artificiais, ou seja, que vinculam o sentimento de retaliação a atos muito distantes da noção de proteção de interesses sentidos e experienciados como vitais, são “levados gradualmente à força dissolvente da análise quando a cultura intelectual avança” (ibid: §9). Dado que, como vimos, o avanço do intelecto é um fato e uma tendência da modernidade, há uma tendência proporcional nas sociedades civilizadas de dissolução de certos costumes morais. O avanço da razão desvela as ilusões que levavam a crer que certas regras beneficiavam os interesses ou o bem-estar da sociedade.

Com o aumento dos sentimentos sociais acarretado pelo desenvolvimento da cooperação, há também a perspectiva de expansão – ainda que limitada – do conjunto de indivíduos (e mesmo de seres sencientes) cujo bem-estar é associado aos sentimentos de dever de cada um. Mill parece compreender que a moralidade convencional moderna dos países civilizados em uma boa medida já é pautada implicitamente pelo princípio da condutividade geral à felicidade ou ao bem-estar, com o enfraquecimento de muitas das regras completamente desassociadas desse padrão, ao menos quando considerado em sua formulação mais simples (do aumento do prazer e diminuição da dor *simpliciter*). Como vimos, porém, há limites e tendências opostas ao aperfeiçoamento moral e intelectual imaginado por Mill, dadas certas características do mundo moderno. O desenvolvimento mais elevado das capacidades simpatéticas, aliado a uma grande habilidade intelectual de conceber e estabelecer arranjos sociais eficientes, encontra limites e obstáculos no já mencionado avanço dos motivos financeiros e da mediocrização dos indivíduos que acompanham a era da massificação.

De qualquer forma, e ainda que reformas institucionais sejam fundamentais para o desenvolvimento dos sentimentos sociais (e assim, para o aperfeiçoamento dos sentimentos de dever), Mill destaca que não é necessário que os interesses individuais de fato estejam mais bem harmonizados pelas instituições e arranjos sociais para que os indivíduos bem-desenvolvidos sintam que o seu bem, no final das contas, é harmônico e complementar ao bem dos outros. Mesmo que muitos ou a maioria dos outros indivíduos sejam egoístas ou vejam os seus interesses como estando em alguns casos em necessária oposição e competição com a felicidade alheia, aquele indivíduo de *consciência e sentimento* ainda precisa “estar consciente de que o seu real objetivo e o deles não conflita; que ele não está se opondo ao que eles realmente desejam, a saber, o seu próprio bem, mas o promovendo” (UT, III: §11). É isso o que faz com que “qualquer mente de sentimentos bem desenvolvidos trabalhe em favor, e não contra, os motivos externos para se preocupar com os outros”, e mesmo quando as “sanções externas” – das leis e da moralidade positiva em geral – “estão ausentes, ou agem

em uma direção oposta, [tais sentimentos] constituem em si uma poderosa força vinculante interna” (ibid). Mill destaca que aquele que tem em alguma quantidade esse sentimento é “movido pelos mais fortes motivos tanto de interesse quando de simpatia para demonstrá-lo, e de encorajá-lo nos outros até o limite do seu poder”, assim “os menores germes do sentimento são fixados e nutridos pelo contágio da simpatia” (ibid: §10). Essas passagens explicitam o relevante papel que o exemplo, a admiração, e eventualmente o desprezo dos indivíduos cumpre na filosofia prática de Mill. A persuasão e o estímulo para que os outros aumentem o exercício das suas mais altas faculdades e direcionem os seus sentimentos e objetivos para objetos mais nobres, benevolentes e compensadores são instrumentos tidos em alta conta (OL, IV: §4). Esse ‘contágio’ é especialmente poderoso no caso de indivíduos e grupos de indivíduos eminentes e corajosos, como os hereges da época da inquisição mencionados nas passagens sobre a filosofia da história, que estão à frente do seu tempo e dos seus semelhantes, podendo incitar caminhos para um futuro mais aperfeiçoado.

Essa influência que se dá por meios de persuasão não-coercivos não é propriamente uma persuasão ‘moral’, pois não envolve a reivindicação de que certos atos são ‘certos/errados’ ou ‘justos/injustos’ nos termos do discurso moral. Ainda assim, ela é motivada pelo exercício das faculdades morais ou simpatéticas e pode, ao longo do tempo, influenciar o aperfeiçoamento da moralidade posta, tornando *obrigatório* nos sentimentos da sociedade algo que antes era visto como apenas expediente, admirável ou desprezível. Poderíamos chamá-la de uma persuasão predominantemente simpatética, que se dá no amplo campo que Mill denomina no Sistema de Lógica como prudência, expediência ou *policy* (Logic, CW VIII: 949). É possível concluir desse modo não apenas por exclusão – ou seja, por não se encaixar bem nem campo da moralidade (que parece estar sempre de algum modo vinculado à coerção social) nem no campo do belo ou nobre – mas também porque, em uma classificação dos departamentos da arte da vida anterior ao Sistema de Lógica, Mill enumera, de modo levemente distinto, os campos ou “aspectos da ação humana” da seguinte forma: aspecto moral (do seu aspecto *certo e errado*), aspecto estético (da sua *beleza*) e aspecto simpatético (da sua *amabilidade*) (‘Bentham’, CW X: 112). Visto que os dois outros campos permanecem iguais no escrito do Sistema de Lógica, o campo da ‘simpatia’ parece ser absorvido justamente pelo campo do ‘expediente’, referente àquilo que não entra na esfera do dever, mas tem relevância para a condução à felicidade.

É verdade que esse é um campo genérico que parece abarcar muitas coisas, havendo fortes divergências entre comentadores de Mill sobre a sua melhor caracterização. Além disso,

a descrição de Mill das características de cada campo nessa primeira categorização, no texto de juventude ‘Bentham’, parece no mínimo gerar uma certa tensão com considerações posteriores. Lá ele indica que o aspecto moral “se endereça à nossa razão e consciência (...) nós aprovamos ou desaprovamos”, o aspecto estético, “à nossa imaginação (...) nós admiramos ou desprezamos”, o aspecto simpatético “ao nosso sentimento de humanidade (...) nós amamos, temos pena, ou desgostamos” (ibid). Como vimos, o desenvolvimento dos sentimentos sociais – em seu mais alto grau de desenvolvimento um sentimento de unidade com a humanidade – é uma base fundamental para a construção da consciência moral. Visto que o aspecto moral se endereça também à ‘consciência’ (e não só à razão), e visto que a consciência é formada em grande medida pelo desenvolvimento da simpatia (das faculdades morais *lato senso*), parece haver em muitos casos uma sobreposição entre esses dois aspectos. Uma ação que é vista como “amável” tem certamente um efeito sobre as faculdades morais dos indivíduos. O desenvolvimento das faculdades morais ou simpatéticas e os prazeres morais ou simpatéticos a elas associados não se reduzem àquelas atividades do cumprimento das regras morais, já que essas estão necessariamente vinculadas a uma ‘prática de coerção social’ que pode ser mais ou menos justificada.

Ambiguidades à parte, é certo que a formação de um ‘caráter firmado’ ou de uma ‘virtude firmada’ na ética de Mill diz respeito ao desenvolvimento da capacidade para o agir *desinteressado*, isto é, de agir não apenas conforme certas regras e preceitos cuja manutenção é importante para o bem geral, mas de agir tendo em vista fins benevolentes mesmo quando a moralidade convencional não assim o exige, o que pode envolver questionar as próprias regras morais e leis positivas quando essas estiverem em franca oposição à felicidade geral. Sobre esse ponto dedicarei mais algumas considerações no capítulo sobre a moralidade.

É pertinente, por fim, citar uma passagem de uma resenha de Mill sobre o *Gorgias* de Platão, em que ele destaca o protagonismo do contágio sentimental e simpatético e o papel da admiração e da inspiração para a formação do caráter virtuoso, e em que fica claro o já mencionado importante lugar da *imaginação* para a construção de um caráter elevado:

O amor pela virtude, e todo outro sentimento nobre, não é comunicado pela razão, mas captado por inspiração ou simpatia daqueles que já o tem; e a sua mãe e cuidadora é a Admiração. Nós o adquirimos daqueles que desde cedo amamos e reverenciamos; adquirimos do nosso ideal daqueles cujas vidas e caracteres, seja nos tempos passados ou presentes, foram o espelho de todas as qualidades nobres; e, por último, daqueles que, como poetas e artistas, podem vestir esses sentimentos nas

mais belas formas, e fazer-nos respirá-los por meio da nossa imaginação e das nossas sensações ('Notes on Plato's Gorgias', CW XI: 150).

A propósito do fato de que a passagem diz respeito a um estudo de Mill da ética grega, é digno de nota a forte influência exercida pela ética das virtudes sobre a filosofia de Mill. Wendy Donner destaca duas marcas importantes da ética das virtudes no pensamento ético de Mill. A primeira é a já mencionada formação de traços de caráter pela habituação, que envolve uma associação inicial externa com o prazer, e a segunda é justamente a que a passagem citada explicita, “o emprego de exemplares ou modelos para que os estudantes emulem nessas práticas” (DONNER, 2009: 30). É recorrente na obra de Mill não apenas a atribuição de uma responsabilidade ética especial dos virtuosos para a promoção geral da felicidade, mas também a menção de figuras históricas inspiradoras, como Sócrates, Cícero e Jesus Cristo. Em *On Liberty*, como veremos com mais detalhes no último capítulo, ele exalta um ‘ideal grego de autodesenvolvimento’, em oposição a uma ética calvinista da autoabnegação (OL, III: §8).

O desenvolvimento, o autodesenvolvimento e a provisoriedade do conteúdo da felicidade

A teoria da felicidade de John Stuart Mill, que afirma que uma vida desejável é aquela “tanto quanto possível isenta de dor e tão rica quanto possível em gozos, tanto em quantidade como em qualidade (...) de poucas e transitórias dores, com muitos e variados prazeres, com uma decidida predominância dos prazeres ativos sobre os passivos” (UT, II: §10-11), não é uma teoria sobre os *meios* apontados pelas ciências (como a psicologia, a sociologia e a etologia) para conduzir os seres humanos ao fim último da arte da vida, mas uma teoria sobre o conteúdo do próprio fim último, sobre os seus *ingredientes*.

Mill acredita ter descrito aquela que é a vida mais desejável tendo em vista aquilo que apontam os seres humanos mais experimentados (os juízes competentes), ou seja, aqueles que tiveram acesso ao melhor e mais variado menu de experiências de que a natureza humana é capaz. Dado o pano de fundo da compreensão de Mill sobre como a mente humana funciona, podemos entender os juízes como aqueles que desenvolveram em um mais alto grau as diversas capacidades humanas, e assim puderam ter acesso às mais complexas e poderosas associações mentais conhecidas pela experiência humana. É isso o que os torna *competentes*.

É interessante notar que Mill fala do “juízo daqueles qualificados pelo conhecimento de ambos [os tipos de prazeres], ou, se eles julgarem diferentemente, o juízo da maioria entre eles precisa ser admitido como final” (UT, II: §8). Isso denota que existe a possibilidade de divergência de juízo entre os qualificados para julgar, não havendo uma resposta necessariamente unívoca sobre o exato conteúdo da felicidade. O que parece ser o juízo comum da ‘maioria’, contudo, é que os “prazeres derivados das mais altas faculdades são preferíveis *em tipo* (...) àquelas a que a natureza animal é suscetível” (ibid), e disso se infere que uma vida boa – ou, melhor dizendo, a melhor vida possível conhecida para a natureza humana – necessariamente inclui o desenvolvimento e o uso dessas capacidades superiores.

Nesse juízo sobre *tipos* está implicada a ideia de que uma vida feliz é fruto de um *cultivo* ou *treinamento* das diversas capacidades humanas. Inspirado pelos românticos alemães, que frequentemente associam a *Bildung* com figuras orgânicas, em oposição a certos processos mecânicos e frios da modernidade industrial, Mill descreve analogicamente o desenvolvimento de um caráter elevado como o desenvolvimento de uma planta – analogia que reaparece em *On Liberty* (II: §4):

a capacidade para sentimentos mais nobres é na maioria das naturezas uma planta frágil, facilmente morta não apenas por influências hostis, mas pela mera falta de sustento; na maioria das pessoas jovens essa capacidade morre se suas ocupações as quais sua posição na vida lhes dedica, e a sociedade na qual elas são jogadas, não forem favoráveis a mantê-la em exercício (...) porque não têm tempo ou oportunidade para os satisfazer; e habituam-se aos prazeres inferiores (...) porque são os únicos a que têm acesso, ou os únicos que agora têm capacidade para desfrutar (UT, II: §7).

O primeiro passo para a formação de um caráter bem-desenvolvido é o desenvolvimento inicial, na infância e na juventude, das diversas capacidades humanas, por meio da arte da educação. Não entrarei aqui em detalhes nas considerações de Mill sobre educação, mas é certo que, como já mencionei, a ciência da etologia é para ele a principal fonte do desenvolvimento dessa arte. Ao fornecer “quais combinações e circunstâncias possíveis ou de fato são capazes de promover ou de evitar a produção” das qualidades que desejamos nos seres humanos, a etologia pode fornecer material para a formulação de preceitos práticos para a formação de indivíduos bem-desenvolvidos. Muitas das suas visões sobre educação são mencionadas em sua autobiografia, visto que um dos objetivos da obra é mostrar, pela narrativa da experiência do próprio autor “o quanto mais do que se supõe geralmente pode ser ensinado, e bem ensinado, naqueles primeiros anos em que os modos comuns do que se denomina instrução são pouco mais do que o desperdício” (Autobiography,

CW I: 5). Vimos que Mill elogia a extensa educação dada às suas faculdades intelectuais e mesmo morais, ao mesmo tempo em que lamenta a falta de atenção conferida por seu educador James Mill ao aspecto sentimental e imaginativo da sua formação, que precisou ser complementada na vida adulta. Sua teoria da educação, portanto, envolve o investimento dos esforços dos educadores no estímulo não só às capacidades intelectuais e morais, mas também às capacidades imaginativas dos educandos.

Além disso, algumas passagens já mencionadas de *Utilitarianism* e de outros escritos apontam para o importante papel do hábito na formação de indivíduos de consciência e sentimento. Os seres humanos só conseguem ter acesso aos prazeres elevados de que sua natureza é capaz – isto é, às complexas associações mentais cujo todo das composições produz um efeito muito mais impressionante do que os seus elementos separados – ao serem levados primeiramente a formar as associações elevadas de modo artificial, pela associação habitual de certas atividades e pensamentos aos prazeres e dores *naturais* com os quais somos dotados. Afinal, como vimos, “a vontade é filha do desejo” – desejo aqui entendido como os desejos *nativos* por prazeres e dores baixas – e “sai do seu domínio apenas para vir ao domínio do hábito” (UT, IV: §11). É interessante notar ainda o comentário de Mill sobre os métodos de seu pai para inculcar-lhe bons hábitos. Ao mesmo tempo em que elogia a rigidez característica dos seus ensinamentos, lamenta a sua falta de ternura e afeto que podem e devem ter lugar em um processo educativo. No fim das contas, ele defende um método que empregue tanto o medo quanto o amor para a formação de bons hábitos:

o medo, como um elemento na educação, não pode ser dispensado; mas estou certo de que não deve ser o principal elemento; e quando ele predomina tanto de modo a precluir o amor e a confiança na criança para com aqueles que deveriam ser os aconselhadores sem reservas mais confiados dos anos posteriores, e talvez de modo a selar as fontes da comunicabilidade franca e espontânea na natureza da criança, é um mal para o qual um extenso abatimento precisa ser feito dos benefícios, morais e intelectuais, que podem fluir de qualquer outra parte da educação (Autobiography, CW I: 55).

Todavia, como destaca a passagem em que Mill compara o cultivo das faculdades elevadas aos cuidados com o crescimento de uma planta, a capacidade para os sentimentos mais nobres requer sustento contínuo, que se mantenha ao longo da vida adulta. Um elemento essencial da felicidade milliana é o traço da individualidade que compõe o caráter e o projeto de vida de cada um. Após o processo educativo da infância e da juventude, devemos continuar o processo de construção do nosso caráter fazendo nossas próprias escolhas, moldando nosso próprio estilo de vida e empregando nossos próprios sentimentos e *energias internas* para

interpretar nossas experiências e as dos outros. O cultivo da “planta frágil” que são as nossas capacidades elevadas não requer apenas o seu contínuo exercício de forma genérica, mas o seu desenvolvimento “de acordo com as tendências das forças internas que fazem dela uma coisa viva” (OL, III: §4), sendo tais forças internas os traços peculiares de cada indivíduo que fazem parte das suas associações mentais mais complexas.

Já comentei que para Mill os sentimentos do sublime, e mesmo as associações prazerosas em geral, são diferentes em cada pessoa. Isso se dá tanto porque a própria história associativa de cada indivíduo o leva a associações subsequentes que sempre carregam traços dessa história, quanto porque há diferenças nos seres humanos entre as fontes de prazer e as suscetibilidades à dor (OL, III: §14). Tais distintas predisposições mentais devidas a distintas constituições e sensibilidades naturais produzem “diferentes *qualidades* da mente, diferentes tipos de caráter mental” (Logic, CW VIII: 857). O processo individual de composição e desenvolvimento das diversas capacidades de modo que elas se moldem às diferentes sensibilidades naturais e narrativas de vida de cada um é o que Mill chama de autodesenvolvimento ou desenvolvimento de si [*self-development*]. Esse aspecto fundamental da teoria da felicidade de Mill é uma das razões centrais da sua defesa de uma ampla liberdade de conduta e expressão contra a coerção social em *On Liberty*. No capítulo final voltaremos a esse ponto. Por ora, quero apenas destacar o caráter bastante aberto do ideal de felicidade do autor, que não apenas está sujeito a múltiplas interpretações e composições como a sua plena realização exige essa pluralidade.

Por fim, é importante dizer que o padrão da teoria da felicidade de Mill não é um padrão *acabado*. O ser humano é visto pela filosofia indutivista e naturalista de Mill como um objeto peculiar, “cujas propriedades são mutáveis (...) de época para época”, tendo em vista a “extensiva e constante reação dos efeitos sobre as suas causas” (Logic, CW VIII: 913). Isso se dá porque, embora as circunstâncias humanas em cada momento histórico, operando conforme as leis físicas e as da natureza humana, formem os caracteres dos seres humanos, “os seres humanos, por sua vez, moldam e formam as circunstâncias para eles mesmos e para os que vêm depois deles” (ibid). O julgamento ético dos juízes competentes é baseado, afinal, nas circunstâncias humanas do presente e das evidências e ensinamentos do passado. Todo o conhecimento para a filosofia indutivista, seja o teórico ou o prático, é falível e revisável a partir de mais bem acabadas generalizações a partir de novas observações e experimentos. A ideia de que a filosofia prática precisa ser fundada em um ‘fim último’ que não pode ser outro que não o da busca da felicidade parece ser uma conclusão bastante firme para Mill, dada a

sua capacidade de “determinar o intelecto” e a sua ancoragem nas leis da psicologia humana. Já as características que fazem parte de uma boa vida estão certamente aptas a serem infinitamente revisadas, uma vez que a natureza humana – entendida como o tipo de caráter que a humanidade pode tomar a partir das leis de associação – é bastante flexível. À medida que os diferentes indivíduos desenvolvem indefinidamente suas capacidades e experimentam novos tipos gozos e de associações complexas, novos padrões de desenvolvimento, de conduta e de interação humana podem surgir ao longo da história.

Para que a chama do aperfeiçoamento das condições e das experiências humanas se mantenha viva, no entanto, é necessário que os arranjos políticos e sociais protejam e promovam uma atmosfera fértil para a contínua experimentação individual e coletiva. Esse ponto é amplamente debatido por Mill em *On Liberty*, obra sobre a qual trataremos mais detidamente no último capítulo, momento em que voltaremos ao tema da transformação dos padrões da Arte da Vida. Antes disso, porém, trataremos, em um capítulo mais breve, sobre a abordagem de Mill frente aos temas da Moralidade e da Justiça. O propósito do próximo capítulo é compreender a função e os limites das normas e princípios morais e jurídicos no esquema do autor, a fim de que se possa interpretar de maneira adequada e clara o lugar do Princípio da Liberdade no seu projeto ético como um todo.

3. Moralidade e Justiça

Atos e Regras

É possível extrair do ensaio *Utilitarianism* uma boa parte da teoria da felicidade de John Stuart Mill, ou seja, do conteúdo do princípio último da ‘Arte da Vida’ ou da filosofia prática, aquilo em vista de que todas as outras artes estão subordinadas. O tratado é anunciado, entretanto, como tendo o objetivo de defender o princípio da utilidade ou felicidade como o critério e o teste para definir o *certo* e o *errado*, em outras palavras, como sendo a “fundação da moralidade” (UT, I: §1). Embora boa parte do escrito diga respeito a uma defesa de um ideal de felicidade que é distinto e mais qualificado do que o de Bentham e outros utilitaristas, isso é feito, no contexto da obra, para defender o princípio da felicidade utilitarista como o padrão crítico para avaliar e definir o conteúdo das regras morais e dos arranjos sociais em geral. Após esclarecer a concepção de felicidade como fim último da vida que o utilitarismo, na sua interpretação, sustenta, ele arremata:

o fim último (...) é uma existência tanto quanto possível isenta de dor e tão rica quanto possível em gozos, tanto em quantidade como em qualidade (...) Sendo este, segundo a opinião utilitarista, o fim da ação humana, é também necessariamente o padrão da moralidade, que pode pois ser definido como as regras e preceitos para a conduta humana, pela observância dos quais uma existência tal como a acima descrita pode ser, na sua máxima extensão, garantida a toda a humanidade; e não apenas à humanidade, mas, na medida em que a natureza das coisas o permitir, a todas as criaturas sencientes (UT, II: §10).

A partir desse ponto ele passa a defender o padrão moral da condutividade à felicidade contra uma série de críticas, desde a crítica de que se trata de um padrão muito frouxo que sempre permitiria aos indivíduos ‘burlarem’ ou ignorarem as normas ao seu favor, até a crítica de que o padrão é muito demandante para os indivíduos, exigindo que esses levem em consideração o bem-estar da humanidade em cada ato. Muito dos argumentos de Mill passam pela defesa do papel das regras, ou *princípios secundários*, para o padrão do utilitarismo. Ele aponta para a fragilidade de certas críticas que presumem que, de acordo com o padrão da felicidade, o indivíduo teria que “começar a considerar pela primeira vez se o homicídio e o roubo são prejudiciais para a felicidade humana” (UT, II: §24), deliberando em cada caso quais são as consequências benéficas e maléficas em cada curso de ação para, assim, definir o certo a se fazer. Ele explica que toda a experiência prévia da espécie humana fez com que tenhamos adquirido crenças seguras quanto ao efeito de algumas ações sobre a felicidade, de

modo que tais crenças bem-estabelecidas “são as regras da moralidade para a multidão, e para o filósofo, até ele conseguir encontrar melhor” (ibid). Ainda que o princípio da felicidade não tenha sido a fonte explícita do desenvolvimento das regras morais que se estabeleceram ao longo do tempo, Mill entende que há uma implícita operação do princípio especialmente na modernidade. Ele reconhece ainda que boa parte das regras defendidas com base em princípios de moralidade distintos, como os cristãos, são não apenas compatíveis mas completamente endossados pelo princípio da felicidade. Ele chega a mencionar que a perfeição ideal da moralidade utilitarista é a regra de ouro de Jesus, que nos prescreve “fazer aos outros o que queremos que façam a nós, e amar o próximo como a nós mesmos” (UT, II: §18).

Essas regras acumuladas pela experiência humana estão vinculadas ao fim último da moralidade (a felicidade) como os mapas de navegação estão vinculados ao ponto de chegada objetivado pela tripulação de um navio: “[s]endo criaturas racionais, eles vão ao mar com ele [o percurso] já calculado; e todas as criaturas racionais vão ao mar da vida com as suas mentes feitas sobre as questões comuns do certo e do errado, tanto quanto sobre muitas das mais difíceis questões do inteligente e do estúpido” (UT, II: §24). É com essa base argumentativa que ele explicita as razões pelas quais a moralidade utilitarista endossa a costumeira regra que veda a mentira:

na medida em que o cultivo em nós de um forte sentimento sobre o objeto da veracidade é uma das mais úteis, e o enfraquecimento desse sentimento é uma das mais nocivas, coisas a que nossa conduta pode ser instrumental; e na medida em que qualquer desvio da verdade, ainda que não intencional, faz muito pelo enfraquecimento da confiabilidade da asserção humana, a qual é não apenas o principal suporte de todo bem-estar social, mas a sua insuficiência leva, mais do que qualquer coisa, ao impedimento do avanço da civilização, da virtude e de todas as coisas das quais a felicidade humana na mais ampla escala depende (UT, II, §23).

A regra que prescreve ‘não mentir’ não é algo trivial para a moralidade defendida por Mill. Ela não pode ser superada facilmente por outras considerações acerca das consequências da mentira em cada caso. Trata-se de um *corolário* do princípio da felicidade cuja obediência tende a proteger o bem-estar humano atual como um todo e, ainda, as possibilidades de aperfeiçoamento futuro das capacidades humanas e das condições materiais da humanidade. Essa passagem explicita duas características gerais da teoria moral afirmada por Mill. A primeira é que o que precisa ser levado em consideração ao julgar-se as consequências do endossamento de regras morais (isto é, de regras que devem ser cultivadas como obrigatórias pelos sentimentos humanos) não se resume aos efeitos mais imediatos das ações abarcadas

pela regra. Os efeitos para o caráter são frequentemente elencados por Mill como os mais duradouros e os mais determinantes para a condução dos indivíduos e da sociedade para a felicidade (em vez de para o mero contentamento). O critério central para definir o conteúdo da moralidade não poderia ser, pois, senão em grande medida o da condutividade ao desenvolvimento de bons caracteres. Isso implica não apenas que as regras de moralidade precisam proteger interesses vitais fundamentais para o bom desenvolvimento e gozo das capacidades humanas, mas que precisam proteger as possibilidades futuras de experimentação e aperfeiçoamento das capacidades humanas. O ideal ético de Mill, como vimos, carrega em si a afirmação da sua própria incompletude e precariedade, e, portanto, da abertura para a expansão infinita das possibilidades de desenvolvimento. Em toda a prescrição moral ou política de Mill há uma preocupação dupla com estabilidade e aperfeiçoamento, o que exige sempre uma reflexão que leva em consideração o estado do caráter nacional – e mesmo do ‘caráter moderno’ como um todo – e as suas possibilidades de desenvolvimento. Assim, a própria reflexão sobre se alguma conduta deve ser abarcada por uma regra moral, por uma regra de justiça (que, como veremos, estabelece direitos morais) ou deixada para o campo da prudência é uma reflexão que deve levar em consideração os desdobramentos desse arranjo sobre o caráter, o que sempre envolve o estado atual do caráter social.

A segunda característica é que a sua teoria moral procede por via *indireta*. A filosofia prática de Mill, assim como o utilitarismo como um todo, se tornou objeto de um longo debate ao longo do século XX acerca da sua caracterização como um ‘utilitarismo de atos’ ou um ‘utilitarismo de regras’. O critério afirmado pelo utilitarismo de atos é o de que “uma ação é correta se e apenas se ela maximiza o bem-estar (...) [s]ua correção consiste no fato de ela ter a propriedade de ser maximizadora do bem-estar” (CRISP, 1997: V)²⁵. O utilitarismo de regras por sua vez afirma que “as ações devem ser compreendidas em termos da sua conformidade com um conjunto de regras que, se amplamente internalizado, levaria a um maior montante de utilidade ou bondade, ou ao menos a mais utilidade ou bondade do que qualquer alternativa” (MILLER, 2012: 10). Esse debate tem como marco importante a defesa de Mill como utilitarista de regras por J. O. Urmson. Este autor lança mão de uma série de passagens da obra de Mill para defender que sua teoria moral promove o fim último da felicidade operando por meio de princípios intermediários (as regras morais) que são

²⁵ Trecho presente na seção *Punishment and the origin of moral language*, do Capítulo V, *What Utilitarianism Is*.

justificados por protegerem os indivíduos em campos que afetam o bem-estar de modo não-negligenciável (URMSON: 1986). De fato, há diversas afirmações em *Utilitarianism* que levam a essa interpretação. Além de algumas passagens já mencionadas, Mill aponta que “[n]ão há caso de obrigação moral em que algum princípio secundário não esteja envolvido” (UT, II: §25). Contudo, outras passagens levam alguns comentadores como Roger Crisp (1997) a interpretar Mill como um utilitarista de atos.

Entendo ser bastante difícil sustentar Mill como um utilitarista de atos, tendo em vista não apenas uma leitura acerca da consistência lógica dos seus argumentos, mas especialmente sobre o tom geral das suas considerações sobre a moralidade. Todavia, Wendy Donner (2009), David Lyons (1994) e Fred Berger (1984) estão certos ao apontarem que Mill também não se encaixa perfeitamente nas categorias tradicionais do utilitarismo de regras. Ao mesmo tempo em que ele atribui um grande peso às regras construídas sobre uma longa história da experiência humana, há em muitos casos espaço para o apelo direto ao princípio da felicidade, especialmente quando as regras entram em conflito. Quando Mill trata desse ponto, ele explica que as exceções às regras que dependem de deliberações que apelam ao princípio fundador das próprias regras não são exclusividade do padrão da utilidade, sendo comuns a qualquer teoria moral: “é a complicada natureza das questões humanas que faz com que as regras não possam ser estruturadas de tal forma que não requeiram exceções, e com que dificilmente se possa estabelecer qualquer tipo de ação como sempre obrigatória ou sempre condenável” (UT, II: §25). Ele aponta que o ideal é que o princípio possa reconhecer as exceções e “se possível” definir os seus limites, comparando as utilidades em conflito e assinalando “a zona na qual uma ou outra tem preponderância” (ibid: §23). O processo de aplicação de regras a casos concretos leva à formulação de novas regras para novos contextos. É evidente, entretanto, que são infinitas as possibilidades de circunstâncias com diferenças relevantes para a deliberação moral, sendo impossível evitar o recurso ao princípio da felicidade.

A importância dada por Mill a regras e, como veremos, a direitos que protegem interesses e liberdades individuais, não é incompatível com o consequencialismo inerente à teleologia utilitarista. Donner, lançando mão da abordagem de L. W. Sumner, explica que a suposta incompatibilidade entre o comprometimento com um objetivo básico e a aceitação de supostas restrições na busca de objetivo é uma ilusão, uma vez que “nem sempre uma estratégia direta é a melhor estratégia para a realização do objetivo” (DONNER, 1998: 287). A estratégia *indireta* de Mill de aderir a regras e direitos repousa “fortemente nas imperfeições

da nossa natureza e do nosso desenvolvimento de tomada de decisões” (ibid; SUMNER, 1987: 197). A já mencionada crítica dirigida por Mill contra a defesa de Bentham de um apelo direito ao princípio da felicidade é mais um sinal de que essa interpretação é adequada. Ao fazer essa crítica ele afirma que pensa a “utilidade, ou felicidade, como um fim muito complexo e indefinido para ser buscado exceto por meio de vários fins secundários” (‘Bentham’, CW X: 110). A própria moralidade, como veremos, é apenas um desses fins secundários do princípio da felicidade.

A intoxicação moral e o aperfeiçoamento do campo do dever

De outro lado, há sempre um espaço preservado para a reflexão e a eventual crítica às regras morais recebidas, visto que essas incorporam não apenas a sabedoria do percurso da sociedade senão também a sua estupidez e tolice (BERGER, 1984: 71). As regras morais no esquema de pensamento de Mill são provisórias, e serão transformadas na medida da transformação das capacidades e das condições humanas em geral. O papel não apenas do filósofo mas de todos aqueles indivíduos bem-educados e experimentados, que conseguem tanto desenvolver um forte sentimento de simpatia com a sua sociedade e a humanidade em geral quanto perceber as imperfeições do sistema de crenças morais estabelecidos, parece ser tanto o papel de direcionar essas transformações para o caminho do aperfeiçoamento quanto de acelerar o processo de transformação (Logic, CW VIII: 938-39). A transformação das regras de moralidade, contudo, parece sempre suceder uma transformação das próprias faculdades humanas, isto é, uma transformação do caráter coletivo, seja ele o caráter ‘nacional’ (de uma comunidade específica) ou o caráter da humanidade – dito de outra forma, uma transformação da *cultura*. Essa transformação, como vimos na teoria da história de Mill influenciada por Coleridge, é necessariamente gradual e orgânica. Os reformadores sociais como o próprio Mill podem forçar a mudança dos arranjos morais e políticos até o limite das possibilidades do seu tempo e lugar. Para além disso, existe todo um campo que excede o discurso propriamente moral, que é também pautado pelo princípio da felicidade (como, afinal, é ou deveria ser toda a ação), cuja importância é bastante realçada pelo autor inglês. Esse campo das ações não exigidas, mas incentivadas, pelo princípio da felicidade, não é visto apenas como um instrumento para a gradual reforma moral, senão também como um campo

cuja manutenção tem valor como proteção de uma certa diversidade de modos e experimentações de vida contra a excessiva moralização da sociedade.

A crítica contra a atenção exclusiva ao âmbito moral das ações humanas foi dirigida por Mill tanto contra Bentham quanto contra Comte. A obsessão de Bentham por determinar a vontade humana a partir de preceitos inequívocos da razão fez com que ele só conseguisse avaliar o fenômeno humano a partir da distinção entre o *certo* e o *errado*: a ação correta é aquela que maximiza a utilidade, enquanto que a ação errada é a que não maximiza. Por conseguinte, qualquer coerção que eficientemente (ou seja, que no todo produzisse mais prazer do que dor) levasse os indivíduos a maximizar a utilidade geral era justificável e, mais do que isso, era um imperativo moral. Mill acusa o pensamento de Bentham de *unidimensional* nesse ponto, e logo anuncia a sua já mencionada primeira distinção entre os três aspectos da ação humana (moral, simpatético [o que veio a ser substituído depois pelo campo da expediência] e estético) ('Bentham', CW X: 112). Ele critica nessa altura o despreço de Bentham por discussões sobre gosto, como se “os gostos da pessoa não mostrassem ela como sendo inteligente ou tola, cultivada ou ignorante, gentil ou dura, sensível ou insensível, generosa ou sórdida, benevolente ou egoísta, consciente ou depravada”, além da já mencionada crítica à desvalorização da poesia (ibid: 113). Essa posição está alinhada a algumas observações de Mill no seu *Utilitarianism*. Lá ele defende a sua doutrina contra a crítica de que o utilitarismo seria excessivamente demandante para a humanidade, exigindo que ela sempre devesse agir para promover o interesse geral. O objeto da moralidade utilitarista, ele esclarece, é

nos dizer quais são os nossos deveres, ou por qual teste podemos conhecê-los; porém nenhum sistema de ética exige que o único motivo de tudo o que fazemos deva ser um sentimento de dever; pelo contrário, noventa e nove por cento das nossas ações são feitas por outros motivos, e corretamente feitas, se a regra do dever não as condena (UT, II: §19).

Ele segue explicando que o que o princípio da felicidade exige como obrigatório se reduz em boa parte dos casos a abstenções de ações “de uma classe que, se praticada em geral, seria em geral injuriosa” (ibid) – ainda que também existam para Mill obrigações morais positivas. Em seguida ele argumenta que isso não implica um descaso do utilitarismo com os agentes virtuosos e as suas ações virtuosas, bem como com “as outras belezas de caráter que tornam um ser humano amável ou admirável” (ibid: §21). A “multiplicação da felicidade” em termos gerais é, segundo o padrão utilitarista, propriamente o “objetivo da virtude” (ibid: §19). As ações feitas ‘por virtude’ não são feitas simplesmente em consideração ao dever mas

são motivadas por uma consideração mais ampla com o bem dos outros. Ao caracterizar as ações do virtuoso, Mill descreve que os pensamentos dele podem ter como objeto um número limitado e mais alcançável de pessoas e não necessariamente o “bem do mundo” (ibid). O cultivo da virtude, é, pois, recomendado e fortemente elogiado pela doutrina da felicidade não apenas porque aquele de caráter virtuoso tende a agir firmemente conforme o dever mas porque ele tende a performar boas ações mesmo para além daquilo exigido pelo dever (ibid: §19-20) e, como já vimos, suas ações tendem a ‘contagiar’ outros indivíduos pelo exemplo e a inspiração da sua enorme capacidade simpatética. As ações super-rogorárias e mesmo as heroicas, portanto, são aplaudidas pelo utilitarismo em certas circunstâncias (ibid: §17). Do mesmo modo, os sentimentos imaginativos e as percepções artísticas são apontadas como valiosas (ibid: §21), pelas razões que já mencionamos no capítulo anterior.

A crítica a Augusto Comte se dá em termos similares, e diz respeito ao que Mill denomina de segunda fase da obra do francês, que inclui o seu *Système de Politique Positive*. A tentativa de Comte de derivar da sua filosofia positiva uma ‘religião da humanidade’ (que, para Mill, não é em si problemática), aliada a uma “gigantesca autoconfiança, para não dizer autoconceito” (‘Augusto Comte and Positivism’, CW X: 331) levou o filósofo francês a se tornar um homem “intoxicado pela moralidade (...) [t]oda questão para ele é uma questão de moralidade, e nenhum motivo senão o da moralidade é permitido” (ibid: 335). Ele aplaude o esforço de Comte de conceber a ideia do “grande ser coletivo” da *raça humana* como um objeto, substituindo a ideia de um Deus onipotente, em torno do qual os sentimentos humanos podem se cristalizar, fundando e dando suporte a um conjunto de crenças e valores compartilhados (ibid: 332-33). Mill entende que um sentimento de simpatia hiperexpandido se assemelha ao sentimento religioso e pode cumprir a mesma função que esse para estabilizar as relações sociais (como já vimos na discussão sobre a parte *estática* da sua sociologia). O equívoco de Comte, todavia, é – similarmente ao de Bentham – o da obsessão com a unidade e a sistematicidade. Essa obsessão o aproxima da moralidade da autoabnegação calvinista: tudo deve ser feito para a glória de Deus (no caso de Comte, para a unidade da Humanidade), tudo o que não é dever recaindo, por conseguinte, no pecado (ibid: 337). Todo o cultivo de desejos individuais, que não sirvam como instrumento para alimentar o bem do *todo*, é visto como negativo para Comte, segundo a leitura de Mill:

deveríamos nos esforçar para matar o todo dos nossos desejos que apontam para a nossa satisfação pessoal, ao negá-los toda gratificação não estritamente exigida para as necessidades físicas (...) deveríamos nos esforçar para simplesmente não amar a nós mesmos. Não teremos sucesso nisso, mas deveríamos fazer o mais próximo

possível (...) cada um deveria considerar tão vicioso qualquer cuidado com seus interesses pessoais, exceto como um meio para o bem dos outros – deveria se envergonhar disso, deveria se esforçar para curar-se disso, porque a sua existência não está ‘sistemizada’, não está em ‘completa unidade’, na medida em que ele se importa com mais de uma coisa (ibid: 335-37).

Já vimos que o ideal de felicidade de Mill não se reduz aos prazeres morais ou simpatéticos, exigindo o desenvolvimento e o uso de distintas capacidades e incluindo ingredientes constituídos por experimentações e associações espontâneas de cada indivíduo. Mill reafirma esse ideal de vida contra a ditadura do afeto de Comte e, assim, contra a ideia de que o fim último da felicidade será melhor provido por uma existência formada apenas por ações segundo deveres morais: “a humanidade, que sobretudo é feita de seres humanos singulares, obtém uma soma maior de felicidade quando cada um persegue a sua própria felicidade, sob regras e condições exigidas para o bem do resto, do que obtém quando cada um torna o bem do resto o seu único objetivo e não permite para si quaisquer prazeres pessoais não indispensáveis à preservação das suas faculdades” (ibid: 337). A hipermoralização da sociedade é incompatível com o próprio conteúdo da boa vida defendido por Mill.

De outro lado, o aperfeiçoamento e a expansão da moralidade exigidos para a realização do próprio ideal ético de Mill nas suas maiores pretensões não tem a ganhar com a transformação forçada de ações virtuosas em obrigações advogada por Comte. Mill explica que

Não é bom que as pessoas deveriam ser constrangidas, pela opinião das outras pessoas, a fazer tudo aquilo pelo qual elas merecem elogio por fazer. Há um padrão de altruísmo que se deveria se exigir de todos, e um grau além do qual ele não é obrigatório, mas meritório. A cada um cabe abster-se de perseguir seus objetivos pessoais nos limites consistentes com os interesses essenciais dos outros (...) Se em adição ao cumprimento dessa obrigação, as pessoas tornam o bem dos outros um objetivo direto de esforços desinteressados, sobrepondo ou sacrificando em prol deles mesmo indulgências pessoais inocentes, eles merecem gratificação e honra, e são objetos aptos ao elogio moral (...) Tal espontaneidade de nenhuma maneira exclui o encorajamento simpatético; mas o encorajamento deveria tomar uma forma que leve a autodevoção a ser agradável, não a de tornar todo o resto doloroso (ibid).

Como já comentamos, há um amplo espectro de ações benevolentes incentivadas pelo padrão da condutividade à felicidade ou utilidade. Mill descreve nesse trecho que, em uma sociedade na qual a simpatia é em algum grau bem-desenvolvida, as ações benevolentes são agraciadas com ‘recompensas naturais’, sejam as dos próprios prazeres elevados frutos das associações complexas com o bem-estar de outros indivíduos, sejam os elogios e honrarias do

público em geral diante desse tipo de ação. Ele está mesmo de acordo com Comte que é papel da educação coletiva e individual prover o “cultivo direto do altruísmo, e a subordinação do egoísmo a ele, muito além do ponto do absoluto dever moral (...) [e]sforços não deveriam deixar de ser empregados para associar o autorrespeito do pupilo, e o seu desejo de respeitar os outros, com os serviços entregues à Humanidade” (ibid: 340). Mill parece, contudo, preocupado com a preservação da espontaneidade das transformações da virtude em dever. Embora ele mesmo vislumbre um mundo em que haja “uma completude de simpatia com todos os outros que tornaria qualquer real discordância na direção geral da sua conduta de vida impossível” (UT, III: §10), tal estado de coisas precisa ser um fruto genuíno do aperfeiçoamento dos sentimentos humanos, da sua capacidade de cooperação e de ação desinteressada. Ainda que certos arranjos educativos possam influenciar fortemente a formação de indivíduos bem-desenvolvidos, é apenas com o autocultivo e a experimentação livre de novas formas de organização e interação coletiva que novos princípios e regras imperativas para a vida social podem operar de modo estável e benéfico para a felicidade de cada um.

O aprendizado proporcionado pela reflexão crítica e a experimentação leva a um “aperfeiçoamento indefinido” dos preceitos práticos, os quais “em um estado progressivo da mente humana” estão “perpetuamente acontecendo” (UT, II: §24). As transformações dos preceitos a serem tomados como *obrigatórios* (isto é, os preceitos da moralidade) precisam, contudo, ser necessariamente graduais. Mill assim descreve o processo de *moralização* de virtudes:

na medida em que cada um que se beneficia das vantagens da sociedade leva os outros a esperar dele todos os bons ofícios positivos e os serviços desinteressados que o aperfeiçoamento moral alcançado pela humanidade tornou costumeiros, ele merece culpa moral se, sem justa causa, ele desaponta essa expectativa. Por meio desse princípio o domínio do dever moral, em uma sociedade em aperfeiçoamento, está sempre se ampliando. Quando o que uma vez foi virtude incomum se torna virtude comum, passa a ser enumerado entre as obrigações, enquanto um grau excedendo o que cresceu comum permanece simplesmente meritório (Auguste Comte and Positivism, CW X: 337-338)

As prescrições de Mill podem ser interpretadas como conservadoras. Há que se ter em mente, entretanto, a sua preocupação com as tendências de *massificação* das sociedades modernas, que carregam consigo não apenas um aumento ainda que limitado dos sentimentos sociais e da inteligência, mas também um apagamento das vozes dissonantes na esfera pública e da espontaneidade das experiências individuais. Com o aumento do poder coletivo, com a ascendência da opinião das massas sobre os indivíduos, a moralização dos comportamentos e

das expressões corre o risco de se dar de modo irrefletido, atropelando tanto a eminência das opiniões mais bem-educadas e fundamentadas quanto o aprendizado produzido pela diversidade das experiências individuais e coletivas. O efeito da moralização ocorrida em um contexto de massificação ameaça, em suma, as próprias condições do aprendizado coletivo que permite o aperfeiçoamento da experiência humana, pois fecha as portas das possibilidades de percepção, julgamento e imaginação. Essa preocupação é mais um fruto da ambígua (embora confessadamente otimista) postura de Mill em relação à modernidade. A esse ponto, contudo, voltaremos no capítulo final.

Obrigações, justiça e direitos morais

Já tratei de importantes elementos do conceito milliano de obrigação moral ao escrever sobre os sentimentos de dever no capítulo anterior. Como vimos, a ideia de que um ato é *errado* está conceitualmente ligada (ou, nos termos de Mill, está ‘associada na mente’) à ideia de que alguém que comete esse ato deve ou merece ser punido (ainda que meramente pela própria consciência culpada), para o bem de relevantes interesses coletivos. Quando se diz que algo é errado, sempre se quer dizer que há um *dever* de não fazê-lo para o bem da sociedade. Mill explica que o dever é

uma coisa que pensamos que pode ser *exigida* de uma pessoa, como alguém exige um débito. A menos que nós pensemos que isso pode ser exigido dele, nós não o denominamos dever. Razões de prudência, ou de interesse de outras pessoas, podem militar contra exigir-lhe de fato; mas o próprio devedor, isso é compreendido claramente, não teria o direito de reclamar (...) Eu penso que não há dúvida de que essa distinção se encontra na origem das noções de certo e errado; de que nós denominamos qualquer conduta como errada (...) à medida que pensamos que a pessoa deve, ou não deve, ser punida por isso; e dizemos que seria correto fazer isso ou aquilo, ou meramente que seria desejável ou honorável, na medida em que desejaríamos ver a pessoa concernida sendo compelida, ou apenas persuadida e exaltada, a agir daquela maneira (UT, V: §14).

Além de associar os deveres morais ao desejo de punição, ele os compara a um “débito” que é sentido por todos como legitimamente exigível do devedor. Em seguida ele distingue as obrigações morais, como o fazem os “escritores em moralidade” em geral – podemos lembrar aqui de Grotius, Pufendorf e Kant – em duas classes de nomenclaturas “mal escolhidas”. Os primeiros são os

deveres imperfeitos (...) sendo aqueles em que, embora o ato seja obrigatório, as ocasiões particulares de performá-lo são deixadas para a nossa escolha, como no caso da caridade ou benevolência, a que estamos vinculados a praticar, mas não em benefício de qualquer pessoa definida, nem em qualquer tempo prescrito (ibid: §15).

Em outra mão, há os

deveres de obrigação perfeita (...) em virtude dos quais um *direito* correlativo reside em alguma pessoa ou pessoas (...) envolve a ideia de um direito pessoal – uma reivindicação de parte de um ou mais indivíduos, como a que a lei dá quando confere um ou outro direito legal a um proprietário (...) [há] um mal cometido, e alguma pessoa assinalável que é vítima do mal (ibid).

O ponto de Mill ao explicitar essa classificação é mostrar que a ideia de *Justiça* em nada se distingue da ideia dos deveres de obrigação perfeita. Os conceitos são equivalentes para Mill, ambos implicando algo que “não é apenas certo fazer, e errado não fazer, mas que alguma pessoa individual pode reivindicar de nós como seu direito moral” (ibid). Dizer que ninguém tem direito à nossa generosidade ou caridade significa, pois, dizer o mesmo que não é injusto que não sejamos generosos ou benéficos com alguém em particular em um determinado momento – embora seja um dever moral (*imperfeito*) ser generoso ou caridoso. Por conseguinte, o que distingue o sentimento de dever do sentimento de justiça é a existência, no último caso, de um “conhecimento ou crença de que há algum ou alguns indivíduos definidos a quem um dano foi causado” (ibid: §18).

O objetivo de Mill ao traçar essas distinções e aproximações não é tanto o de formular uma teoria original dos direitos, mas a defesa de que a ideia de Justiça não significa um bem superior valioso por si mesmo, derivado de considerações alheias à felicidade (e assim um empecilho para a aceitabilidade do padrão moral utilitarista), mas algo que diz respeito a regras que protegem interesses da mais alta ordem para a utilidade social, e que, portanto, devem originar direitos. Não pode ser o caso, dado o indutivismo de Mill, que a justiça e os direitos sejam algo descoberto *a priori*, de modo separado e eventualmente contrário aos desejos humanos cultivados a partir da experiência. É a importância atribuída pelos indivíduos em geral a certos interesses, e a ideia de que esses interesses merecem consideração e proteção *específica* que *cada um* pode reivindicar, que fazem com que o sentimento de justiça tenha um peso tão forte. A justiça significa, assim, “certos requerimentos morais que, considerados coletivamente, se encontram em um lugar mais alto na escala da utilidade social (...) que são muito mais importantes, e portanto mais absolutos e imperativos, do que quaisquer outros como uma classe” (ibid: §37-38). As regras morais que fazem parte do

subgrupo das regras de justiça são as que concernem mais proximamente às “essências do bem-estar humano” (ibid: §32).

Mill fala de um conjunto “primordial” de regras de justiça que acompanham os sentimentos mais fortes, que são “mais vitais para o bem-estar humano do que quaisquer outras máximas” (ibid: §33). São os casos

mais marcados de injustiça (...) atos de agressão injusta, ou o exercício injusto de poder sobre alguém; as próximas são aquelas que consistem em reter de alguém injustamente algo que lhe é devido; em ambos os casos, infligindo-lhe uma lesão positiva, seja na forma do sofrimento direto, ou na forma da privação de algum bem, seja de um tipo físico ou social, com o qual ele tinha um fundamento razoável para contar (ibid).

Mill se foca em um conjunto de regras que protegem direitos negativos clássicos à segurança contra a agressão e a manutenção de certos bens, e à liberdade básica de perseguir seus fins, proibindo os “homens de machucar uns aos outros” e proibindo “interferência injusta na liberdade uns dos outros” (ibid). Em relação ao interesse vital da segurança, ele aponta que, diferentemente de outros interesses, é algo compartilhado por todo ser humano, pois ela nos dá “toda a imunidade contra os males, e para o valor inteiro de todos os bens, para além de um momento passageiro; uma vez que nada senão a gratificação do instante poderia ser de qualquer valor para nós, se pudéssemos ser privados de tudo no instante seguinte por qualquer um que fosse momentaneamente mais forte do que nós” (ibid: §25). É, portanto, altamente expediente à felicidade geral que existam regras compartilhadas de proibição contra a agressão e a tomada injustificada de bens. É a existência e a obediência geral de uma tal regra que, afinal, garante a preservação da paz entre os seres humanos, que de outro modo veriam em cada outro um provável inimigo contra o qual eles precisariam estar perpetuamente em guarda (ibid: §33).

Mill está tratando, todavia, apenas dos que ele chama de núcleo ‘central’ ou ‘primordial’ de interesses ligados a sentimentos de justiça, e, logo, a direitos morais. Em nenhum momento ele indica que os casos tratados por ele no capítulo V de *Utilitarianism* são os únicos, o que levaria a uma concepção minimalista de direitos. Nesse ponto acompanho a interpretação de Dale Miller (MILLER, 2012: 80-88). Pelo contrário, outras partes de sua obra mostram a sua defesa de outros direitos, e, assim, de outras regras de justiça. Os direitos originados das regras de justiça implicam “ter algo cuja posse deve ser protegida pela sociedade (...) ele [que tem um direito] tem uma reivindicação válida sobre a sociedade para que ela proteja sua posse dele, seja pela força da lei, ou pela força da educação e da opinião”

(ibid: §24-25). A formulação geral do conceito de direitos morais de Mill permite a proteção por direitos de uma ampla gama de interesses a serem considerados como coletivamente vitais para a realização da felicidade. Embora ele cite a caridade como um dever moral imperfeito (que não gera direitos), existem certos atos positivos que são exigidos para garantir direitos, tais como “salvar a vida de um semelhante, ou intervir para proteger indefesos contra abusos”, cuja omissão pode fazer com que o omissor seja “legitimamente tornado responsável perante a sociedade por não fazê-lo” (OL, I: §11). Além disso, o direito de todos à educação é um dos mais energicamente defendidos por Mill. Para ele a sociedade – e especificamente o Estado, por meio de sanções aos responsáveis omissos, exames públicos e financiamentos para os pobres – deve exigir e compelir as condições de “instrução e treino” para a mente de todo indivíduo nascido, ao menos até um certo padrão mínimo (OL, V: §12). Ora, a educação ou, dito de forma mais específica, o desenvolvimento das faculdades humanas mais importantes, é visto por Mill como uma condição fundamental para a condução à felicidade tendo em vista a sua teoria da felicidade, e portanto deve ser protegida como um direito moral cuja proteção é devida pela sociedade a cada um.

Em *On Liberty*, Mill afirma que em “todas as coisas que dizem respeito às relações externas dos indivíduos, eles estão *de jure* suscetíveis àqueles cujos interesses estão em jogo, e, se necessário, à sociedade como seu protetor” (OL, I: §11). Há, pois, um amplo espectro de atos (comissivos ou omissivos) que pode ser abarcado por regras de justiça para o fim de proteger interesses percebidos como essenciais à felicidade humana. Mill defende explicitamente que alguns deles devem ser protegidos por direitos, ao menos no estado atual das condições e das faculdades humanas, com base no padrão da utilidade social. Lá ele

oferece formulações bastante amplas sobre a justificabilidade da coerção para induzir atos benéficos para a sociedade, como “dar evidência na corte de justiça, suportar sua justa parte na defesa comum, ou em qualquer outro trabalho conjunto necessário para o interesse da sociedade da qual ele goza de proteção” (ibid). Além disso, como vimos, existe um espaço aberto para o aperfeiçoamento da moralidade, para a transformação ao longo do tempo de atos virtuosos em algo espreado a ponto de se tornar uma regra moral; o mesmo ocorrendo, por conseguinte, na transformação de regras morais em regras de justiça ao longo do tempo. De outro lado, há a questão de decidir de que *modo* os direitos morais serão protegidos, se pela mera consciência (que é formada pela internalização de regras pela educação e a socialização dos indivíduos, daí a menção à proteção de direitos “pela força da educação” em UT, V, §25), pelas sanções da opinião pública ou pelas sanções da lei. Essa é uma questão a ser decidida

pela expediência, no campo da *policy*: deve-se decidir pelo meio que será mais conduzível à felicidade geral, *todas as coisas levadas em consideração*, inclusive a importância dos interesses em jogo (OL, I: §14). Afinal a punição considerada *em si*, quanto mais rígida, mais dor, e, portanto, menos felicidade, tende a produzir, como já previa Bentham. O meio escolhido deve ser aquele que é apto menos punitivamente a assegurar a proteção dos direitos.

Mill ainda se debruça sobre a vinculação da ideia de Justiça com as máximas da igualdade e da imparcialidade na distribuição de direitos e obrigações. Primeiramente, elas estão ligadas a um elemento universalmente incluído na ideia e no sentimento de justiça, o da *retribuição*. O desejo de punição voltado àqueles que violam as regras de justiça prejudicando os interesses de alguém é o que Mill denomina de “mal pelo mal” (UT, V: §34). O elemento da retribuição estaria presente também, ainda que de forma menos clara, em casos de quebra de expectativas legítimas. Aquele que “aceita benefícios, e nega um retorno quando necessário, inflige uma lesão real, ao desapontar uma das mais naturais e razoáveis expectativas, e uma que ele precisa ao menos tacitamente ter encorajado, visto que de outro modo os benefícios dificilmente teriam sido conferidos” (ibid). Esse tipo de retribuição que faz parte de alguns sentimentos de justiça, tal como aquele surgido nos casos de quebra de promessa e de acordos em geral, é denominado de “bem pelo bem”. Ele resume que o “princípio de dar a cada um o que ele merece, isso é, o bem pelo bem e o mal pelo mal, está (...) incluído na ideia de Justiça que definimos” (ibid).

O raciocínio de Mill nesse ponto é um tanto apressado, bem como as conclusões que dele se seguem, segundo as quais a “imparcialidade é uma obrigação de justiça em parte pela razão (...) de ser uma condição necessária para o cumprimento de outras obrigações de justiça” (ibid: §36). A imparcialidade assim seria um “preceito de justiça” que auxilia a distribuição devida das punições e recompensas, implicando máximas práticas para a administração da justiça como a de que “uma pessoa é apenas responsável por aquilo que ela fez voluntariamente, ou poderia voluntariamente ter evitado; de que é injusto condenar qualquer pessoa sem escutá-la; de que a punição deve ser proporcional à ofensa” (ibid: §35). O argumento de Mill segundo o qual a imparcialidade é um preceito auxiliar à obrigação de retribuição é plausível e encaixa bem com as nossas intuições morais. Contudo, a explicação de que a retribuição é algo que está *universalmente incluído* nas obrigações de justiça em geral não é muito convincente ao menos do modo apressado como Mill a oferece no texto de *Utilitarianism*. As ideias intuitivas de que a punição deve se dirigir apenas aos responsáveis voluntários pela ação punível e de que ela deve ser proporcional à ofensa são um recorrente

desafio a padrões utilitaristas de moralidade²⁶, e muitas das objeções possíveis não são levadas em consideração pelo autor. Entretanto, Mill relaciona, logo em seguida, a imparcialidade à justiça de um modo distinto. Ele aponta que o “grande dever moral” da imparcialidade

repousa sobre uma fundação ainda mais profunda, sendo uma emanção direta do primeiro princípio da moral, e não um mero corolário lógico de doutrinas secundárias ou derivativas. Ele está envolvido no próprio significado de Utilidade, ou do Princípio da Maior Felicidade. Esse princípio é uma mera forma de palavras sem significação racional a menos que a felicidade de uma pessoa, que se supõe igual em grau (...), conte exatamente tanto quanto a de outra. Essas condições sendo fornecidas, o dictum de Bentham ‘todos contam por um, ninguém por mais de um’ pode ser escrito sob o princípio da utilidade como um comentário explicativo. A igual reivindicação de todos à felicidade na estima do moralista e do legislador envolve uma igual reivindicação a todos os meios para a felicidade, exceto na medida em que as inevitáveis condições da vida humana, e o interesse geral, em que o interesse de todo indivíduo está incluído, estabelece limites à máxima; e esses limites devem ser estritamente definidos (UT, V: §36).

Mil crê que a imparcialidade na consideração da felicidade de cada um está implicada na própria afirmação do princípio da utilidade. É nesse sentido que os citados dizeres de Bentham podem ser uma *explicação* mas não um princípio independente ou distinto do próprio princípio da utilidade. Na nota de rodapé inserida nessa passagem ele ressalta que não se trata de “um pressuposto, nem uma premissa necessária para apoiar o princípio da utilidade, mas o próprio princípio em si” (ibid). Da leitura da obra de Mill como um todo, parece faltar aos olhos de um leitor contemporâneo um argumento mais forte em favor da imparcialidade, como entende Skopurski (1998: 21). Mill parece crer que é da própria natureza do discurso moral, que envolve sempre a afirmação de regras cujo cumprimento é sentido como benéfico ao bem geral, a igual consideração do interesse de todos. No capítulo da ‘prova’ do princípio da felicidade ele afirma que

[n]enhuma razão pode ser dada por que a felicidade geral é desejável, exceto a de que cada pessoa, na medida em que acredita que ela seja alcançável, deseja a sua própria felicidade (...) [isso] sendo um fato, nós temos não apenas toda a prova que o caso admite, mas toda prova que é possível exigir (...): de que a felicidade de cada pessoa é um bem para aquela pessoa, e a felicidade geral, portanto, um bem para o agregado de todas as pessoas (UT, IV: §3).

26 Sobre essa discussão, há interessantes defesas de uma compatibilização da punição com fundamento utilitarista com as demandas supostamente antiutilitaristas de distribuição justa das sanções punitivas em *Two Concepts of Rules* (RAWLS, 1955) e em *Prolegomenon to the Principles of Punishment* (HART, [1968]2008) .

Como ele explica na passagem anterior, um princípio moral como o da utilidade seria sem qualquer “significação racional” se ele não implicasse a igual consideração do bem-estar de todo indivíduo. Pensar em algo como a sociedade ou a humanidade e no que seria desejável na perspectiva do seu todo é necessariamente pensar imparcialmente. Já vimos que, do ponto de vista da mera análise das faculdades intelectuais – que dissolve as ilusões perceptivas, desvelando as “sequências permanentes na natureza; as reais conexões entre as Coisas” – não há qualquer motivo para levarmos em consideração mais os nossos desejos do que os desejos dos outros. É segundo essa implicação da afirmação da imparcialidade no discurso moral que Mill argumenta em muitos dos seus escritos em favor de determinadas regras e arranjos sociais. Na discussão sobre direitos das mulheres, ele afirma que em qualquer assunto social há uma presunção em favor da imparcialidade, segundo a qual “a lei deveria ser impessoal (...) deveria tratar todos similarmente, salvo onde a diferença de tratamento é exigida por razões positivas, sejam de justiça ou de *policy*” (The Subjection of Women: 410). De modo semelhante, ele aponta que as reivindicações da classe trabalhadora por um reexame da justiça das instituições sociais atuais como a propriedade privada devem ser dirigidas com a “ideia constantemente em vista de que as pessoas a serem convencidas são (...) as pessoas que não têm qualquer outro interesse na questão senão o da justiça abstrata e o bem geral da comunidade (...) [deveria] ser o objetivo afirmar quais instituições de propriedade seriam estabelecidas por um legislador sem vieses, absolutamente imparcial entre os que possuem e os que não possuem propriedade” (Chapters on Socialism: 379).

Sabemos que no esquema de Mill não basta o alto desenvolvimento das faculdades intelectuais para gerar indivíduos que ajam de modo justo e desinteressado. É necessário o cultivo das faculdades simpatéticas e dos sentimentos fortes em geral, além de algum desenvolvimento da capacidade de imaginação, o que faz com que os indivíduos desenvolvam um caráter firme e virtuoso, adquirindo a consciência de que são seres sociais cuja felicidade não só é harmônica com a dos outros como se realiza em experiências cooperativas e simpatéticas. Indivíduos assim “bem-desenvolvidos” não apenas agem conforme os ditames da moralidade e da justiça mas tendem a se voltar para atividades que tenham o bem dos outros e, por vezes, o bem da humanidade como objeto. O desenvolvimento da capacidade de simpatia é um processo crescente que num estado aperfeiçoado faz com que o indivíduo “jamais pensasse, ou desejasse, qualquer condição benéfica para si mesmo em cujos benefícios todo o resto não estivesse incluído” (UT, III: §10).

Ainda que haja muitos obstáculos à realização plena desse ideal de sujeito, que possibilita o engajamento em instituições sociais mais plenamente justas e igualitárias, Mill entende que nas civilizações modernas os sentimentos sociais em algum nível fazem parte do caráter individual predominante, graças ao já comentado fortalecimento da cooperação. Embora uma consideração plena da imparcialidade – não apenas tratando-se a todos igualmente perante a lei, mas levando-se em consideração igualmente a felicidade de todos – seja algo que precise ser *cultivado* e ainda haja muito a ser feito nesse sentido, Mill crê que a modernidade tende a distribuir direitos morais (e direitos legais) de forma cada vez mais igualitária (The Subjection of Women: 423). Esse espírito moderno de igualdade enfrenta, é claro, resistências de fortes costumes arraigados como o da sujeição legal e social das mulheres à dominação masculina. Mill não via essa e outras injustiças como obstáculos temporários que seriam removidos fácil e rapidamente pela inevitável expansão da inteligência e dos sentimentos sociais, já que ele próprio, como ativista, teórico e parlamentar, empregou muitas energias na luta por reformas sociais e legais. De qualquer forma, ele via tais “reliquias do passado” como elementos em necessária tensão com o espírito da modernidade, não tendo força para se manter no longo prazo (ibid). Cabe aos indivíduos e grupos de indivíduos eminentes, como vimos, acelerar e ditar a maneira como essas tendências de transformações se darão em cada contexto (Logic, CW VIII: 938-39).

Em suma, a teoria da justiça de Mill fundada no padrão de condutividade à felicidade exige que todas as pessoas “sejam consideradas como tendo um *direito* à igualdade de tratamento, exceto quando alguma expediência social exige o reverso” (UT, V: §36). Como todo o sistema de ‘utilitarismo de regras’ de Mill, as regras ou máximas podem comportar exceções desde que essas sejam altamente *expedientes* à condutividade à felicidade geral, quando todas as coisas são levadas em consideração. Assim como mentir pode ser permitido para salvar alguém de um “grande e imerecido mal” (UT, II: §23), ainda que às custas do valiosíssimo bem da confiabilidade nas asserções dos indivíduos, pode-se permitir um tratamento diferenciado de alguns indivíduos para o bem da felicidade geral. Tais exceções, como no caso da mentira, não são triviais, devendo os “limites” à máxima do igual tratamento serem “estritamente definidos” (UT, V: §36).

Mill explica, contudo, que, quando uma regra específica de justiça é supostamente derrotada em um caso particular, isso não significa que a justiça foi atropelada pela mera expediência ou por obrigações morais mais fracas, mas que prevaleceu o que era justo no caso particular (ibid: §37). Ele está tratando aqui tanto da formulação de regras específicas que

excetuem, por exemplo, a máxima do igual tratamento e consideração, quanto do não cumprimento de uma regra em um caso específico de aplicação, como o caso em que pode ser um dever “roubar, ou tomar à força, a comida ou o remédio necessário, ou sequestrar e compelir o único médico qualificado a trabalhar” para salvar uma vida (ibid). Embora as considerações de Mill aqui possam ser lidas como defesas insuficientes de uma justiça utilitarista que no final das contas submete toda deliberação moral a um cálculo consequencialista, muitos dos seus argumentos são similares aos de outros teóricos não-utilitaristas que têm o desafio de justificar a derrotabilidade de regras e princípios em casos de conflito ou de circunstâncias extremas. O princípio da utilidade seria, assim, o princípio último que regularia a aplicabilidade dos demais princípios a regras.

O argumento de Mill para as exceções a uma igual consideração nos termos de uma “reivindicação de todos à felicidade na estima do moralista ou do legislador, [que] envolve uma igual reivindicação a todos os meios à felicidade” (ibid: §36) se assemelha em certa medida ao argumento de Rawls em favor do princípio da diferença em sua Teoria da Justiça (1999). Em ambos os casos, há uma justificação para a desigualdade na distribuição de bens sociais (os ‘meios para a felicidade’) que se apoia nas consequências para o bem geral. Há, é verdade, um refinamento importante no argumento de Rawls, que considera como critério que justifica as desigualdades na distribuição de ‘bens primários’ a melhoria da condição dos menos favorecidos na sociedade. Além disso, Rawls não permite uma diferença de distribuição das liberdades fundamentais, ainda que em benefício da situação dos menos favorecidos, ao menos em circunstâncias ordinárias. Contudo, como bem demonstra Henry West, Rawls, diferentemente de Mill, está propondo a prioridade da liberdade como parte de uma *teoria ideal*, que oferece princípios para uma sociedade bem-ordenada, que é marcada pelo cumprimento espraiado das obrigações de justiça entre os cidadãos. As considerações, menos frequentes, de Rawls sobre a aplicação de princípios de justiça para circunstâncias não-ideais também estabelecem exceções para a prioridade da liberdade, como no caso de grande intolerância e ameaça de violência por facções sociais (WEST, 2012: 121). É perceptível, assim, que ambos Mill e Rawls “dão prioridade à liberdade sob circunstâncias normais, e ambos permitem flexibilidade sob circunstâncias inusuais” (ibid: 133). Veremos com mais clareza no próximo e último capítulo que a posição de Mill quanto à prioridade da liberdade se aproxima muito daquela de Rawls.

4. O princípio da liberdade

Um princípio ‘político’?

Em *On Liberty*, sua obra mais conhecida contemporaneamente, Mill anuncia o que veio a ser conhecido por boa parte da literatura como ‘Princípio do Dano’, que, nas palavras de Mill, se destina a “governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no modo da compulsão e do controle, sejam os meios usados a força física na forma de penas legais, ou a coerção moral da opinião pública” (OL, I: §9). Segundo tal princípio, que se aplica apenas a seres humanos na maturidade das suas faculdades, a sociedade age legitimamente quando protege os indivíduos contra *danos* [*harms*] causados pelos outros:

o único propósito para o qual o poder pode legitimamente ser exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é para prevenir dano aos outros. O seu próprio bem, seja físico ou moral, não é um motivo suficiente. Ele não pode legitimamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer algo porque isso será melhor para ele, porque isso irá torná-lo mais feliz, ou porque, na opinião dos outros, fazer isso seria inteligente, ou mesmo correto (...) A única parte da conduta de qualquer um que está sujeita à sociedade é aquela que diz respeito aos outros. Na parte que meramente diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta (OL, I: §9).

Uma leitura mais imediata do princípio tende a classificá-lo como um princípio de moralidade política, que define um espaço de liberdade individual frente ao poder do Governo, algo que alguns chamam de *liberdade política*. Joseph Raz, por exemplo, entende que a liberdade política consiste nos limites impostos sobre os poderes das autoridades públicas para o fim de minimizar interferências na liberdade pessoal (ao lado de proibições de certas formas de comportamento que interferem nessa liberdade) (RAZ, 1979: 220-21). Alguns elementos do vocabulário empregado por Mill o aproximam dessa definição, como a ideia de um ‘poder legitimamente exercido’ sobre os indivíduos, algo que associamos automaticamente ao poder das autoridades públicas. O tom geral de outras passagens também leva o leitor contemporâneo a essa aproximação. Na introdução do ensaio, Mill nos narra um cenário em que “os amantes da liberdade” passaram a dar como garantido que a conquista da liberdade de se autogovernar – de ver os interesses dos cidadãos identificados com os interesses dos governantes – implicaria necessariamente na liberdade contra medidas tirânicas, desvantajosas para os governados. Mill diagnostica logo no início do seu texto que a conquista do autogoverno democrático não garante a liberdade contra o arbítrio e, mais do que isso, que ela introduz novas ameaças à liberdade que formas de governo anteriores não

apresentavam. No autogoverno moderno, acusa Mill, “a vontade do povo (...) significa, na prática, a vontade da *parte* do povo mais numerosa ou mais ativa” (OL, I, §4) que pode, assim, se voltar contra minorias.

Acontece que Mill não está tratando nesse ensaio apenas dos perigos do governo democrático, a forma de governo para a qual tende o Estado moderno, para a manutenção da liberdade. Uma das principais tendências da modernidade diagnosticadas por Mill, como vimos, é a da *massificação*, isto é, a ascensão do poder da *opinião pública* sobre a sociedade, uma opinião sem rosto, que não é atribuível a esse ou aquele indivíduo, mas à “vontade coletiva” das massas (Auguste Comte and Positivism, CW X: 125). O que é ressaltado por Mill em *On Liberty* é que essa tendência pode levar a um aumento excessivo da coerção social irrefletida sobre a espontaneidade individual e as expressões dissonantes. Enquanto que em *Utilitarianism* Mill ressalta os aspectos positivos da socialização moderna, da expansão da ‘moralização’ e da afirmação de regras de justiça cada vez mais universais – que caminham junto com o aperfeiçoamento da capacidade de simpatia e da capacidade intelectual da humanidade –, no seu ensaio sobre a liberdade ele chama atenção para os perigos do abrandamento irrefletido da socialização e da moralização dos comportamentos. As duas obras parecem constituir, segundo o próprio vocabulário dialético de Mill, duas ‘porções-de-verdade’ que compõem uma verdade complexa e multidimensional. Mill diagnostica em *On Liberty*, como já havia feito em um dos seus primeiros escritos importantes, *Civilization*, que as mudanças sociais e políticas da modernidade levam a uma crescente assimilação das circunstâncias que cercam os indivíduos, de modo que todos “leem as mesmas coisas, escutam as mesmas coisas, veem as mesmas coisas, vão aos mesmos lugares, têm medos e esperanças direcionados aos mesmos objetos” (OL, III: §18). Isso se dá pela universalização da imprensa, que uniformiza sentimentos e opiniões, pela extensão da educação, que “leva as pessoas a influências comuns, e dá a elas acesso ao estoque geral de fatos e sentimentos”, pelo aumento do comércio e das manufaturas, que faz com que o desejo de enriquecer se torne um objetivo de todos, e, por fim, ao controle do Estado por políticos que buscam apenas levar adiante a vontade da maioria do público, sem questioná-la ou resistir a ela (ibid).

Todas essas características da civilização, é claro, carregam consigo benefícios para a humanidade. A universalização da educação por exemplo não só é vista como positiva por Mill em linhas gerais como é uma de suas principais bandeiras filosóficas e políticas. A ideia de uma educação universal padronizada por si só, contudo, afastada da preocupação de formar indivíduos *ativos*, com capacidade intelectual autônoma e ampla capacidade imaginativa e

simpatética, pode conduzir a um estado social uniforme, medíocre e infestado de dogmas mortos e inquestionados. Mill parece avaliar por vezes de um modo necessariamente negativo a noção de uma *opinião pública*, ao menos da maneira como ela se apresentava em sua época, visto que a sua descrição de opinião pública carrega sempre a ideia de que se trata de uma vontade coletiva sem qualquer deliberação, fruto de uma simples soma de desejos e julgamentos comuns que não são em nenhum momento desafiados ou colocados em questão. É uma vontade pública formada pela repetição irrefletida, pelo simples costume, que, quando afirmado meramente como costume, é sempre demarcado por uma passividade mental, levando assim não só a uma paralização mas a uma verdadeira deterioração das mais elevadas capacidades humanas. As opiniões que formam a opinião pública podem se originar de tipos de público diferentes, “na América eles são toda a população branca; na Inglaterra, principalmente a classe média (...) mas são sempre uma massa, a saber, uma mediocridade coletiva” (OL, III: §13). Mill parece profetizar algumas das características de regimes totalitários do século vinte ao destacar que o poder exercido por essa *vontade massificada* sobre todo o tecido da vida social é mais tirânico em certos aspectos do que aquele exercido por uma autoridade estatal apartada das opiniões da maioria:

quando a sociedade mesma é o tirano, seus meios de tiranizar não ficam restritos a atos que podem ser realizados pelas mãos dos funcionários políticos (...) ela pratica uma tirania social muito mais terrível do que outros tipos de opressão política, já que, apesar de não ser seguida de penalidades extremas, ela deixa menos vias de escape, penetrando profundamente nos detalhes da vida e escravizando a alma ela mesma (...) há necessidade de proteção também contra a tirania das opiniões e dos sentimentos predominantes, contra a tendência da sociedade em impor (...) suas próprias ideias e práticas como regras de conduta para aqueles que discordam delas (...) [impedindo] o desenvolvimento e, se possível, a formação de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com os modos da sociedade, e de compelir todos os caracteres a se amoldarem ao seu modelo (OL, I: §5).

A preocupação de Mill se dirige justamente à preservação da diferença em meio à necessária unificação dos indivíduos em torno de sentimentos comuns e princípios e regras compartilhados. Como já vimos, Mill reconhece – se apoiando em Coleridge e Comte – que a estabilidade dos laços sociais só pode se dar pelo asseguramento de um sistema educativo que empregue uma disciplina restritiva para limitar os impulsos e a busca pessoal desenfreada dos indivíduos, pelo cultivo de sentimentos de simpatia direcionados aos membros da comunidade política e pela profunda convicção compartilhada em certos princípios que fundamentam firmemente a união social (Logic, CW XIII: 921-23). Se, todavia, tais princípios compartilhados não carregarem em si a própria defesa da individualidade a da diferença, ou

seja, se todo comportamento e expressão individual for moralizada em função da *unidade* vislumbrada por Auguste Comte, o ideal de felicidade e aperfeiçoamento apregoado por Mill tende a perecer. Mill e Comte divergem sobre a *arte da vida*, no final das contas, sobre o que significa uma boa vida e, portanto, uma sociedade boa ou justa. Apesar disso, Mill aprendeu com o filósofo francês e com os discípulos de Saint Simon em geral que “o governo está sempre nas mãos, ou passando nas mãos, de qualquer que seja o poder mais forte na sociedade, e que o que constitui esse poder não depende das instituições, mas as instituições dependem dele” (Autobiography, CW I: 168). Foi a porção de verdade dessa escola de pensamento que levou Mill a voltar suas preocupações ao objeto mais amplo da *sociedade* e às condições de transformação do seu caráter ao longo da história. É por isso que o seu princípio se volta para as “relações entre sociedade e indivíduo” e não apenas entre Estado e indivíduo.

Isso nos leva a questionar a possibilidade de enquadrar *On Liberty* como uma obra de filosofia política num sentido clássico, tendo-se em vista a amplitude do seu objeto. Essa dificuldade de classificação tem a ver com o fato de que as preocupações de Mill com a grande instituição estritamente *política* do Estado e a justificação das suas intervenções e formas de procedimento e atuação em geral estão amalgamadas a uma preocupação com todo e qualquer costume ou prática social hegemônica que exerça efeitos sobre o caráter dos indivíduos. A *etologia* e, especialmente, a *etologia política*, afinal, é a principal fonte de conhecimento para toda a filosofia prática de Mill. A etologia, lembremos, é o conhecimento que, derivando conclusões das leis da psicologia e das observações empíricas em geral, especialmente da sociologia e da história, descobre o tipo de caráter produzido por qualquer conjunto de circunstâncias, físicas e sociais (Logic, CW XIII: 869). A etologia política por sua vez, como subcampo da etologia, trata da “classe de fatos sociais (...) que exerce, imediata ou remotamente, uma influência primordial” sobre todo fenômeno social e, assim, sobre o “caráter de um povo” (ibid: 905). Essa classe de fatos ou causas sociais é descrita como as ‘instituições’ e os ‘arranjos sociais’, algo que inclui as leis e a forma do Estado mas também costumes em geral como as opiniões, as práticas e os sentimentos sociais, isto é, o próprio estado anterior do caráter social (ibid). Mill destaca em seu Sistema de Lógica que a “Ciência do Governo” não pode ser estudada como um campo apartado da etologia política, todas as questões que dizem respeito às tendências das formas de governo precisando fazer parte da “ciência geral da sociedade” – cujo departamento mais abrangente e comandante é justamente o da etologia política (ibid: 906).

Está claro, pois, que o que ele chama de etologia *política* inclui a consideração de fenômenos sociais que transcendem as ações oriundas do governo. Esse é ao menos um indício de que a compreensão de Mill do que significa o político está muito próxima do que ele entende como o *social*. A sua já mencionada afirmação de que o poder exercido pelas instituições é determinado sempre pelo poder social dominante se coaduna com essa interpretação. Não à toa ele frequentemente menciona algo como uma “Filosofia Social” (CW X: 98,123 e 354; CW VIII: 914), que parece abranger no campo prático tudo aquilo que é pensado e feito para influenciar os rumos do caráter coletivo da sociedade. Como aponta Frederik Rosen, Mill parece por vezes abstrair a ideia de sociedade da sociedade política, no sentido de que a sociedade poderia agir idealmente sem a mediação de instituições estatais (2013: 94). Não é que a política enquanto ações de governo não seja importante para Mill, senão que ela é sempre resultado de uma ‘cultura’ de práticas, opiniões e sentimentos sociais compartilhados, especialmente aqueles que atribuem um caráter de obrigação ao cumprimento de certas regras (as regras morais) que vêm acompanhadas de uma coerção social em sentido amplo. O caráter nacional, constituído pelas “opiniões, sentimentos e hábitos do povo” é o “poder pelo qual todas aquelas circunstâncias da sociedade que são artificiais, leis e costumes por exemplo, são moldadas em conjunto (...) seja pela influência direta do sentimento público sobre os poderes governantes, ou pelo efeito que o estado da opinião e o sentimento nacionais têm em determinar a forma de governo, e formar o caráter dos seus governantes” (Logic, CW VIII: 905). Embora o governo possa influenciar a cultura e a moralidade compartilhada via sanções externas e outras formas de intervenção não-autoritativa (financiando políticas públicas e exercendo a função de aconselhar e fornecer informação), dificilmente ele promoverá, de modo apartado dos sentimentos dos governados, um rompimento e uma transformação estável do estado do caráter nacional.

É perceptível que Mill trata eventualmente da “arte da política” de modo ambíguo e aberto, como tendo como objetivo “cercar qualquer dada sociedade com o maior número possível de circunstâncias de que as tendências são benéficas, e remover aquelas para as quais as tendências sejam injuriosas” (Logic, CW VIII: 898) e de “determinar quais meios artificiais podem ser usados (...) para acelerar o progresso natural na medida em que isso é benéfico” (ibid: 929), estando entre esses meios artificiais, como vimos, os costumes (ibid: 905). Dito isso, é certo que Mill dedicou uma parte importante da sua obra ao objeto estrito da política enquanto arte de governo, especialmente no seu *Considerations on Representative Government* (1861), em que ele busca defender a forma da democracia representativa

proporcional, e uma série de detalhes acerca de como devem ser os arranjos deliberativos e decisórios do governo, como idealmente a melhor forma de governo ao menos para países civilizados. O mais sensato, assim, visto que as definições de Mill acerca da política são relativamente abertas mas o seu uso prático do vocabulário é mais delimitado, é tratar *On Liberty* como um ensaio de ‘Filosofia Social’ que abarca, em suas prescrições, limites e critérios para o governo e os representantes políticos em geral.

Mill inicia *On Liberty* anunciando que o objeto do ensaio é a “Liberdade Civil, ou Liberdade Social, a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo” (OL, I: 1). Como aponta Rosen, ao que indicam os termos da formulação do princípio e os argumentos da obra de modo geral, a ‘Liberdade Civil’ parece não ser um sinônimo para ‘Liberdade Social’, mas algo abarcado por essa última, pois afinal as sanções ‘civis’ do Estado são apenas uma (ainda que uma importante) esfera de coerção social sobre os indivíduos (ROSEN, 2013: 144-45). Já vimos em *Utilitarianism* que os comportamentos que são objeto de coerção social espreada são justamente aqueles que são objeto de regras morais, ou seja, que são predominantemente vistos como *errados* (nocivos aos bem-geral da sociedade), contra os quais é dirigido um desejo de punição – esta que não é necessariamente física ou estatal, podendo se dar por reações de repugnância e exclusão social ou mesmo pela internalização, incutida pela educação e a socialização em geral, de penas da “consciência” (como a culpa e o remorso). Mill tem, portanto, como objetivo em *On Liberty* oferecer um princípio que funcione como um supraprincípio que limite e subordine a própria operação do discurso moral e das sanções da moralidade. Esse princípio é proposto por Mill como um dos pilares fundamentais de estabilização da união social das sociedades modernas, dando conta de uma das condições vistas por Mill como necessárias para a permanência de qualquer sociedade humana, a existência de “algo que, por acordo geral, tem um direito de estar onde está, e de estar seguro contra distúrbios, não importa o que mais possa mudar (...) algo que o povo concordou em manter sagrado” (Logic, CW VIII: 922-23). Ao mesmo tempo, como procurarei demonstrar, o princípio cumpre a função de manter vivas as “qualidades dos períodos críticos” na estrutura social moderna.

É claro que o próprio princípio, conforme a psicologia de Mill, precisa operar na mente ele mesmo como uma regra não apenas moral (que envolve obrigações imperfeitas, ou seja, que impõem deveres gerais cujos momentos e circunstâncias da performance são deixados a cargo de cada um) mas como um princípio fundamental de justiça (que atribui direitos correlativos às obrigações morais). Sendo assim, o esquema conceitual milliano exige

que haja um direito ou direitos morais protegidos por essa regra de justiça. Esse direito fundamental, por sua vez, que pode ser resumido como o direito à individualidade ou ao desenvolvimento de si, é obviamente justificado pelo fim prático último da condutividade à felicidade. Para compreendermos a sua função e a sua importância no projeto ético de Mill, é preciso investigar os seus alcances e limites e, principalmente, a sua justificação

O que conta como ‘dano aos outros’ para justificar a coerção social?

Não parece ser à toa que o princípio afirmado por Mill nesse famoso ensaio tenha sido consagrado por boa parte da literatura como *Princípio do Dano* (*Harm Principle*). Isso talvez se explique em razão do fato de que a formulação que aparece pela primeira vez no texto, logo no capítulo I, usa a noção de *dano*. Essa formulação é provavelmente a mais citada por aqueles que buscam dizer algo sobre esse princípio usando os escritos de Mill como uma de suas fontes. A denominação *Princípio do Dano* pode soar, para um leitor de primeira viagem, como algo que atribui destaque à necessidade da existência de um efeito prejudicial concreto que seja consequência da conduta para que essa possa ser interdita legitimamente; parece pressupor, ao mesmo tempo, que existem certas consequências de uma conduta que não são *danosas* ou efetivamente prejudiciais. Essa compreensão poderia ser realçada pela defesa de Mill, ao longo principalmente do capítulo II do ensaio, de uma ampla liberdade de expressão e discussão na sociedade – que, segundo essa linha de raciocínio, não seria *danosa*. Note-se, no entanto, que Mill não utiliza a expressão ‘Princípio do Dano’ em nenhum momento da obra, preferindo em vez disso usar ‘Princípio da Liberdade’ ou ‘Princípio da Liberdade Individual’. O que se segue após a afirmação inicial de que o poder exercido sobre um membro de uma comunidade civilizada só pode ser exercido legitimamente para “prevenir dano aos outros”, é que o “próprio bem” do agente não é “motivo suficiente”, sendo a “única parte da conduta de qualquer um que está sujeita à sociedade é aquela que diz respeito aos outros” (OL, I: §9). Na verdade, como veremos, o que o autor quer destacar com a ideia de *dano aos outros* não é tanto uma dicotomia entre *dano* e *não-dano*, mas a necessidade de que a conduta em questão afete *os outros* e não apenas o próprio agente. Melhor dizendo, a parte da conduta que legitima a intervenção da sociedade sobre o indivíduo é aquela que diz respeito aos outros – nos termos de Mill, uma conduta que é *others-regarding* em vez de meramente *self-regarding*. Mas o que significa que uma conduta *afeta* os outros?

Ao versar sobre a “porção da vida e da conduta de uma pessoa que afeta apenas a ela mesma”, Mill enfatiza que quando diz “apenas a ela mesma” ele quer dizer “diretamente, e em primeira instância: pois tudo que afeta a ela mesma pode afetar os outros por meio de si mesmo” (OL, I: §12). Ele não discorda da afirmação de que “nenhuma pessoa é um ser inteiramente isolado” (ibid: §8) e entende que condutas que em geral produzem efeitos apenas ao próprio agente e que, por isso, em geral devem ser mantidas intocadas, podem, em determinadas circunstâncias, colocar em risco o cumprimento de obrigações específicas com outras pessoas ou com o público²⁷ e, nesses casos, justificar intervenções sociais. A verdade é que Mill tem uma consideração bastante abrangente sobre o que é um *ato social* (em contraposição a um ato que diz respeito apenas ao próprio agente), e, assim, potencialmente danoso a outros, pelo qual o indivíduo é *prima facie* responsável perante a sociedade. Note-se, por exemplo, que qualquer ato de comércio entra nessa categoria, pois aquele que vende bens ao público “afeta o interesse de outras pessoas, e da sociedade em geral; e desse modo a sua conduta, em princípio, pertence à jurisdição da sociedade” (OL, V, §4). Sendo assim, qualquer defesa da liberdade de comércio não pode repousar sob esse princípio de liberdade social básica. O mesmo ocorre quando os indivíduos perseguem bens sociais escassos, como profissões ou exames concorridos, em que, mesmo que não intencionalmente, os vencedores causam perdas e desapontamentos que constituem um “tipo de sofrimento” nos perdedores (OL, V §3). Obviamente essa conduta *afeta*, de modo relevante, os outros. Mesmo a tão apaixonadamente defendida liberdade de expressão e publicação de opiniões é descrita explicitamente por Mill como pertencendo “à parte da conduta de um indivíduo que concerne a outras pessoas” (OL, I, §12). Sobre esse último caso tratarei com mais detalhe mais adiante, mesmo porque a discussão sobre o seu enquadramento ou não no guarda-chuva do princípio da liberdade é tratada de forma ambígua pelo autor, que afirma que essa liberdade “sendo quase de tanta importância quanto a própria liberdade de pensamento [essa, sim, *self-*

27 Ele cita dois casos em que uma conduta que, em princípio, é *self-regarding* (o uso, mesmo que excessivo, de álcool) entra, circunstancialmente, no campo das condutas *others-regarding*: no primeiro caso, um indivíduo deixa de pagar as suas contas ou prejudica o sustento e a educação da sua família em razão do vício em bebidas alcoólicas; no segundo, um soldado ou policial fica bêbado enquanto cumpre seu ofício (OL, IV, §10). Para justificar essa mudança de *status* da conduta frente ao princípio da liberdade, ele sustenta que isso se dá porque “uma pessoa é levada a violar uma obrigação distinta e assinalável a qualquer outra pessoa ou pessoas” (§10) e porque “há uma danificação [*damage*] definitiva, ou um risco definitivo de danificação, seja a um indivíduo ou ao público” (§11). Alguns autores usam essas passagens para fornecer um critério normativo mais explícito para o princípio do dano, a fim de delinear melhor as suas fronteiras (REES, 1960; HONDERICH, 1974). Como será mostrado mais adiante, não creio que esse seja um bom caminho interpretativo.

regarding], e repousando em grande parte nas mesmas razões, é praticamente inseparável dela” (Ibid).

O que almejo indicar, por ora, é que a noção de *dano*, se serve a alguma clarificação normativa do princípio da liberdade, é para afastar da intervenção social aquelas condutas em que o que está em jogo, *primária e diretamente*, é o bem-estar do próprio indivíduo a que se busca coagir. Em outro ponto ele descreve que “[à] individualidade deveria pertencer a parte da vida na qual é principalmente o indivíduo que está interessado; à sociedade, a parte que principalmente interesse à sociedade” (OL, IV: §1). Quando se diz que um *dano* está em questão se quer dizer que há mais do que um *autodano*; em outras palavras, aquelas consequências para uma pessoa que são resultado do seu próprio autodirecionamento não são propriamente um dano. A fronteira não é tão clara, o que se percebe pelo uso de termos relativamente vagos como “primária” e “principalmente”. De qualquer modo, ao utilizar esse vocabulário, Mill se dirige àqueles defensores de uma “polícia moral”, cuja invasão nas liberdades do indivíduo é “uma das mais universais de todas as propensões humanas” (OL, IV, §13). O dano é um recurso mobilizado por ele para combater a retórica dos “direitos sociais”²⁸ utilizada à época por defensores da proibição de bebidas alcoólicas nos EUA, na Inglaterra e em outras colônias britânicas, e pelos puritanos religiosos em geral que buscavam no maior grau possível restringir “toda a diversão pública, e quase toda diversão privada: especialmente música, danças, jogos públicos ou outras reuniões com propósito de diversão, e o teatro” (OL, IV, §16), como era o caso dos grupos religiosos que nutriam o costume da abstinência sabática e reivindicam a proibição de diversões aos domingos como lei para todos (OL, IV, §20). O modo como Mill descreve o funcionamento e as consequências permitidas por essa noção de direitos sociais é revelador da sua enérgica preocupação com o perigo produzido pela elevação dela a princípio de moralidade política legitimador de intervenções sociais. Ele dá voz a uma imaginada articulação teórica de um advogado dos direitos sociais, segundo o qual o tráfico de bebidas fortes

destrói meu direito primário à segurança, constantemente criando e estimulando a desordem social. Invade meu direito de igualdade, derivando um lucro pela criação de uma miséria que eu fico encarregado de suportar. Impede meu direito ao

²⁸ O que não deve ser confundido com o que se passou a denominar em meados do século XX, e especialmente nas Constituições europeias e latinoamericanas, de direitos sociais. Na discussão de Mill, o contexto e o uso do termo é bastante distinto. Essa ressalva é importante pois o liberalismo de Mill é certamente compatível com, e em alguns casos exige, muitas das demandas da noção contemporânea de direitos sociais, como é o caso do direito à educação explicitamente defendido por ele.

desenvolvimento moral e intelectual, circundando meu caminho com perigos, enfraquecendo e desmoralizando a sociedade da qual eu tenho um direito de reivindicar ajuda e relação mútua (OL, IV, §19).

Em resposta à defesa hipotética do seu adversário, Mill leva suas premissas ao limite, apontando que uma teoria dos direitos sociais que subjaz as reivindicações puritanas é nada menos do que

o absoluto direito social de cada indivíduo de que cada outro indivíduo deva agir em todas as coisas exatamente como ele deve; que todo aquele que falha nisso no menor particular viola meu direito social, e me legitima a demandar da legislatura a remoção da aflição. Tão monstruoso princípio é muito mais perigoso do que qualquer interferência singular na liberdade; não há violação à liberdade que ele não justificaria (ibid).

A crítica implícita à ideia de que uma *aflição* [*grievance*] desse tipo possa legitimar interferências na liberdade individual nos ajuda a esclarecer o que significa, para Mill, uma conduta dizer respeito ao próprio agente ‘diretamente, e em primeira instância’, afetando apenas contingencialmente o entorno social. Existem certos incômodos e aflições que são inevitáveis no convívio entre indivíduos com hábitos e modos de vida distintos. Esses encontros com o diferente – especialmente quando esse se apresenta aos olhos do público como alguém “tolo”, com “falta de dignidade pessoal e autorrespeito” e falta de “autodesenvolvimento”, de gostos e faculdades baixas, “que persegue prazeres animais às custas dos prazeres do intelecto e dos sentimentos”²⁹ – produzem frequentemente sentimentos e julgamentos espontâneos de antipatia, aversão ou mesmo desprezo (OL, IV: §5-6). Mill chama tais reações de “penas naturais”, que são “consequências espontâneas das faltas em si”, não sendo “infligidas propositadamente sobre ele para o fim de punição” (OL, IV: §5). Ele se refere aqui ao elemento ativamente punitivo das sanções morais, que não estaria presente em

29 É relevante apontar que embora Mill esteja buscando descrever de maneira ampla o tipo de conduta que costuma causar alguma repulsa social sem entrar no campo *others-regarding* – ou seja, condutas *self-regarding* que *aos olhos de boa parte do público* precisam ser interditadas – ele descreve no texto condutas que ele próprio considera inadequadas do ponto de vista do seu ideal ético de autodesenvolvimento humano, como por exemplo os hábitos de alguém que persegue prazeres animais às custas dos prazeres das faculdades elevadas. Todavia, é evidente que uma parte considerável do público considera equivocadamente que a busca de certos prazeres das faculdades sentimentais, intelectuais, ativas, é algo repulsivo (como é o caso de grupos religiosos puritanos citados diversas vezes por Mill), e é com os ataques à individualidade perpetrados por esse tipo de concepção equivocada que Mill parece estar mais preocupado. Faz sentido que Mill se utilize de exemplos que dizem respeito a comportamentos que ele próprio reprova, a fim de fortalecer o seu argumento: ele mesmo está convencido de que, se esses indivíduos de ‘gostos e faculdades baixas’ mudassem os seus hábitos, seriam mais felizes, e a sociedade como um todo ganharia com a participação cidadã e empreendedora de indivíduos mais desenvolvidos. Ainda assim, ele não crê ser adequado que a sociedade intervenha sobre a sua conduta por meio ‘do controle e da compulsão’.

outras formas de interação humana que podem, como vimos, levar a julgamentos no campo do *expediente* (no qual está o campo da simpatia/antipatia) e do *belo*. Como sabemos, ele não vê tais reações, assim como a reação natural de admiração, como negativas ou indesejáveis, e crê que seria um egoísmo incompatível com a sua doutrina o incentivo a uma postura que é indiferente ao bem-estar dos outros. Contudo, esse gatilho imediatamente repulsivo que aqui ele aponta como *pena natural*, acionado nos sentimentos dos observadores por uma postura imprudente e indigna de certos indivíduos para consigo mesmos, precisa – do ponto de vista do padrão prático da condutividade à felicidade – ser transformado em uma atitude benevolente. O que o princípio da liberdade permite a esses observadores incomodados com a postura alheia, e o que Mill sugere que eles façam³⁰, é que eles, em vez de buscar persuadi-los por meio de “açoiões e flagelos, sejam do tipo literal ou metafórico” (OL, IV, §4), da “raiva e do ressentimento” (OL, IV, §7), usem “o conselho e o aviso” (OL, IV, §4):

devemos refletir que ele já carrega ou irá carregar toda a pena pelo seu erro; se ele explora sua vida por má administração, não devemos, por essa razão, desejar explorá-la ainda mais; em vez de desejar puni-lo, devemos em vez disso nos esforçar por aliviar sua punição, ao mostrar-lhe como ele pode evitar ou curar os males aos quais a sua conduta tende a levá-lo. Ele pode ser para nós objeto de pena, talvez de antipatia, mas não de raiva ou ressentimento; não devemos tratá-lo como um inimigo da sociedade; o pior que podemos pensar estar justificados a fazer é deixá-lo por sua conta; se não interferimos benevolentemente mostrando interesse ou preocupação por ele (OL, IV, §7).

É desafiador o empreendimento de estabelecer uma distinção firme entre o campo das *penas naturais* e aquele das *sanções da opinião pública*, visto que nenhum deles é contido ou controlado por instituições políticas ou sociais específicas. Mill aponta para essa distinção nos trechos citados, já que na sua abordagem qualquer tipo de constrangimento intencional reprobatório do tipo ‘você *não deve* fazer isso com a sua vida’ parece contar como interferência social a ser limitada pelo princípio da liberdade. Não me concentrarei, por ora, nessa complexa questão.

O que quero frisar aqui é a distinção entre *dano* e meros sentimentos de *aflição* ou *ofensa*. Mill argumenta que “[n]ão há paridade entre o sentimento de uma pessoa pela sua

³⁰ Em tal situação aconselhar e avisar o imprudente é a ação *virtuosa* a se fazer. Essa passagem (e em várias outras passagens nesse capítulo IV), em que ele sugere que as pessoas, diante dos sentimentos naturais de repulsa, ajam ativamente para aconselhar persuasivamente aqueles indivíduos ‘sem autorrespeito’, é exemplo de uma consideração sobre o campo da virtude. Não se trata de um ato socialmente obrigatório, mas de um ato *nobre*, que deve ser incentivado pelo padrão da utilidade.

própria opinião, e o sentimento de uma outra que está ofendida por aquela mantê-la; não mais do que entre o desejo de um ladrão de tomar uma bolsa e o desejo do proprietário de direito de mantê-la” (OL, IV: §12). Mill usa ainda a noção de “injúria (...) construtiva” ou “meramente contingente” e de ausência de “dor perceptível a qualquer indivíduo assinalável exceto a si” (OL, IV: §11) para definir tais afetações aos outros que não justificam intervenções sancionatórias. Perceba-se que nesse empreendimento é mobilizado não um conjunto preciso de termos analiticamente bem definidos mas uma arsenal retórico variado. De um lado, pois, temos a noção de dano [*harm*] e suas variantes: danificação [*damage*], injúria [*injury*], dor perceptível [*perceptible hurt*]). De outro, noções como a de aflição [*grievance*], ofensa [*offense*], aversão [*distaste*], desagrado [*displeasure*], injúria meramente contingente. A verdade é que a fronteira entre um campo e outro está longe de ser rígida. Acompanho a interpretação de Jonathan Riley nesse ponto, segundo a qual a noção de dano é “amplamente empírica, a saber, qualquer forma perceptível de danificação (...) mas excluindo a ‘mera antipatia’ ou o estresse emocional sem qualquer acompanhamento de evidência de injúria perceptível” (RILEY, 2009: 67). De qualquer modo, Mill oferece com esse vocabulário, no mínimo, uma distinta proposta de delimitação do que pode legitimamente ser deliberado pelas maiorias sociais sobre a restrição das condutas individuais – uma delimitação que ele crê ser muito mais positiva para os “interesses da humanidade” do que aquela determinada por um padrão de julgamento que orienta o público a definir as leis de conduta de todos por meio das suas “próprias preferências”, dos seus “sentimentos pessoais sobre o bem e o mal” (OL, IV: §12).

Vimos na teoria moral de Mill que ele entende o processo de moralização de condutas como um processo bastante emotivo psicologicamente, em que estão envolvidos fortes sentimentos sociais e punitivos construídos a partir de uma experiência coletiva longa e intergeracional. Ele nos narra em *Utilitarianism* um cenário em que as regras morais não mudam rapidamente, mesmo porque são resultado de uma forte internalização levada a cabo pelas influências na infância e em toda a socialização. Em *On Liberty*, por outro lado, ele frisa a possibilidade de uma maior reflexividade na formação dos sentimentos de obrigação. Ao escrever esse ensaio, Mill aposta que, ao menos em um futuro próximo, o estado das faculdades intelectuais e sentimentais da modernidade permitirá que os indivíduos sejam capazes de dirigir uma visão mais crítica e criteriosa ao exercer a coerção social sobre os comportamentos alheios, e mesmo sobre os próprios comportamentos (visto que as penas da consciência, a culpa e o remorso, são também formas de coerção moral). É claro que isso envolve o desenvolvimento de fortes sentimentos positivos frente a importância da liberdade

individual para o bem-estar humano como uma questão de *direito*, e, conseqüentemente, de fortes sentimentos de punição e repulsa contra as próprias condutas censurantes à espontaneidade individual alheia. Os argumentos dos quais Mill lança mão no ensaio objetivam justamente a construção de tais sentimentos e convicções nas mentes e corações dos seus concidadãos civilizados.

Lançando mão da gramática que envolve a contraposição entre a noção de *dano* e a noção de *mera aflição*, e entre a noção de conduta *self-regarding* e conduta *others-regarding* ou *social*, Mill busca convencer o leitor do seu ensaio de que é um mau negócio para a humanidade a promoção de sanções sociais que objetivem (a) proteger indivíduos adultos deles mesmos e (b) proteger o mero sentimento de repulsa de uma outra pessoa que está ofendida pelo fato de alguém manter uma determinada opinião ou conduta. Muito embora no texto de Mill não haja uma separação nítida entre um caso e outro, alguns autores denominam as intervenções sociais contra as quais Mill opõe o seu princípio de (a) paternalistas e (b) moralistas (TEN, 2009; WEST, 2009). Esse parece ser à primeira vista um bom modo de definir o que é restrito pela noção de dano e as suas assemelhadas, ou, melhor, quais são os dois *tipos de justificação* para a coerção social que são afastados por essa noção (e pelo princípio da liberdade como um todo). A distinção entre os dois tipos de justificação residiria na análise de que, na justificação paternalista, a coerção *é para o bem do próprio indivíduo censurado* e, na justificação moralista, a coerção *é para o bem estar moral da sociedade ou o bem estar dos sentimentos morais dos outros*. Uma justificação desse segundo tipo foi defendida por Lord Devlin e subsequentemente rebatida por H. L. A. Hart em um conhecido debate levado a cabo no meio do século passado.

Hart enfrentou o princípio geral de Devlin segundo o qual “a moralidade compartilhada de uma sociedade é tão necessária para a sua existência quanto um governo reconhecido”, sendo essa moralidade algo como um “‘laço invisível’ que mantém a sociedade unida”, independentemente do seu conteúdo (HART, 1968: vi). Assim “a justificação para a sua imposição pelo direito é simplesmente que o direito pode ser usado para preservar qualquer coisa essencial para a existência da sociedade” (ibid: vii). Devlin e outros pensadores e juristas usavam explicitamente essa tese para justificar proibições criminais de condutas sexuais (especialmente as homossexuais), ainda que realizadas em âmbito privado (DEVLIN, 1959). É interessante notar que um dos pontos da discussão é que, para Devlin, ambas as justificações (paternalistas e moralistas) se confundem: uma vez que se admite o ‘paternalismo físico’ (para proteger os indivíduos de autodano), ele é indistinguível do uso de

sanções proibitivas para impor a moralidade social, sendo a única explicação para isso que “a sociedade exige que certos padrões de comportamento ou princípios morais sejam observados” (DEVLIN, 1959: 8). Hart, por sua vez, separa substancialmente os tipos de justificação, comprando a defesa de Mill contra imposições moralistas e, no entanto, rejeitando a restrição contra intervenções para proteger *danos* dos indivíduos contra eles mesmos³¹ (HART, 1968: viii-ix). Hart entende que o fato de Mill propor restrições a ambas intervenções não implica que ele não admitisse a existência de dois tipos separados de fundamentos inadequados para a compulsão social, o que estaria explicitado na sua afirmação, ao enunciar o princípio da liberdade no capítulo I de *On Liberty*, de que um indivíduo não pode ser compelido a fazer ou deixar de fazer algo (i) “porque será melhor para ele fazê-lo (...) porque isso o tornará mais feliz” ou (ii) “porque, na opinião dos outros, fazê-lo seria inteligente, ou mesmo correto” (OL, I: §9; HART, 1968: 31).

Ainda que seja possível fazer essa distinção mesmo a partir de passagens do texto do próprio Mill, o que parece estar em jogo para ele – e talvez por isso mesmo tecer no ensaio explicitamente uma distinção como essa não fosse tão relevante – está sob ataque da mesma forma pelos dois tipos de justificação inadequada. Mill busca delimitar um campo protegido de ação e expressão em que os indivíduos possam desenvolver suas diversas faculdades à sua própria maneira, e construir e perseguir planos de vida próprios, podendo, assim, ter uma vida feliz e significativa. Ao mesmo tempo, a proteção de um tal campo é um modo de deixar abertas as portas do aperfeiçoamento das experiências e das condições humanas em geral. O primeiro aspecto protegido pelo princípio diz respeito aos *interesses de bem-estar* da humanidade, que têm em vista a promoção da felicidade diante das condições do presente. O segundo aspecto diz respeito aos *interesses de aperfeiçoamento* da humanidade, que têm em vista justamente a manutenção das possibilidades infinitas de aperfeiçoamento da condição humana. É sobre a identificação desses dois aspectos de justificação do princípio que me concentrarei nos próximos subcapítulos.

31 Ele afirma pensar que “podem haver outros fundamentos, diferentes da prevenção de dano aos outros, justificando a coerção legal dos indivíduos” (*ibid*: 5), pois ele crê ser a rejeição do paternalismo de Mill “muito absoluta e dogmática (...) devida a uma excessiva confiança na crença de que indivíduos adultos sempre conhecem melhor os seus próprios interesses e de que a coerção de um indivíduo no seu próprio interesse é sempre fútil” (*ibid*, viii), devida a “uma psicologia de um homem de meia-idade cujos desejos são relativamente fixos, inaptos a serem artificialmente estimulados por influências externas; que sabe o que ele quer e o que lhe dá satisfação ou felicidade; e que persegue essas coisas quando ele pode” (*ibid*: 33). Hart entende que, diante de uma “percepção crescente de um grande espectro de fatores que diminuem a significância a ser atribuída a uma escolha aparentemente livre ou a um consentimento”, uma modificação nos princípios de Mill é exigida para acomodar um uso da coerção social que envolve formas de paternalismo (*ibid*: 33)

Antes disso, porém, é importante destacar dois pontos sobre a função reguladora do princípio da liberdade. Mill deixa claro que a formulação do princípio estabelece um limite primordial entre a autoridade social e a autoridade do indivíduo que, todavia, não encerra a deliberação sobre a expediência e os modos da intervenção social. O fato de que uma conduta individual afete de modo relevante os interesses dos outros constitui apenas um caso *prima facie* para a intervenção (OL, I: §11) Ele deixa claro que há frequentemente “boas razões para não atribuir-lhe responsabilidade”, seja porque (i) “é um tipo de caso em que a pessoa, quando deixada sob sua própria discricção, tende a agir melhor do que quando é controlada de qualquer modo na hipótese de a sociedade ter poder para controlá-la” ou porque (ii) “a tentativa de exercer controle produziria outros males, maiores do que aqueles que ela evitaria” (ibid). É o caso, por exemplo, da sua defesa de que, ainda que a competição por bens escassos – como a concorrência por profissões – cause um tipo de sofrimento relevante, “é melhor para o interesse geral da humanidade que as pessoas deveriam perseguir seus objetos desimpedidas por esse tipo de consequências”, salvo quando os meios empregados forem a fraude, a traição ou a força (UT, V: §3). Do mesmo modo as restrições à liberdade de comércio, não abarcadas em geral pela autoridade individual, devem ser estabelecidas apenas na medida em que são expedientes ao interesse geral levadas em consideração todas as suas consequências diretas e indiretas, especialmente as consequências para o próprio interesse fundamental ao autodesenvolvimento dos sujeitos (ibid: §4). A “boa regulação” nesses casos, segundo entende Mill, é aquela que não constitui um “impedimento material para a obtenção do artigo, mas um impedimento bastante considerável para fazer um uso impróprio dele sem detecção”, podendo envolver por exemplo o registro dos compradores de um instrumento potencialmente criminoso (como no caso da compra de algo que pode ser usado como veneno) (ibid: §5) e restrições não-proibitivas aos vendedores de bebidas fortes, como o estabelecimento de horários de abertura e fechamento (ibid: §8).

De outro lado, Mill confere uma ampla possibilidade de atuação do Estado e da sociedade por meio de interferências “não autoritativas”, que envolvem “dar aviso e promulgar a informação; ou quando, deixando os indivíduos livres para usar seus próprios meios para perseguir qualquer objeto de interesse geral, o governo (...) não confiando o objetivo somente ao seus cuidados, estabelece, lado a lado com os seus arranjos, uma agência própria para um propósito similar” (Principles of Political Economy: 325). Esse escopo pode incluir a fundação de um corpo de engenheiros, escolas, bancos, empresas, correios e hospitais públicos, desde que não se impeça os indivíduos de empreenderem por conta própria

tais arranjos (ibid: 325-26). Assim, embora Mill tenha ressalvas importantes quanto à intervenção excessiva da sociedade e especialmente do Estado nos empreendimentos sociais, seu esquema de justificação permite uma ampla esfera de atuação oficial positiva em prol da promoção da felicidade geral. O Princípio da Liberdade opõe certos limites a essa intervenção, mas em nada obriga um esquema de Estado mínimo em todos os temas.

Dois tipos de interesse

Mill elogia uma distinção feita por Coleridge entre “interesses de permanência” e “interesses de progressão” em um contexto de discussão sobre a filosofia política ou ‘do governo’ propriamente dita, isto é, em um debate sobre formas de governo e representação política. Ele cita uma passagem em que Coleridge define que todos os interesses do Estado em qualquer país civilizado compreendem os “poderes antagonistas ou interesses opostos (...) da *permanência* e da *progressão*” (‘Coleridge’, CW X: 151-52). Coleridge entendia que os primeiros interesses estariam “naturalmente” conectados com a terra e, portanto, com os proprietários de terras, enquanto que os interesses de progressão seriam os da “difusão da informação e conhecimento úteis ou necessários para todos; em suma, todos os avanços na civilização, e os direitos e privilégios dos cidadãos” e estariam, assim, conectados com as classes mercantis, manufatureiras, distributivas e profissionais (ibid). Esses interesses, no esquema de Coleridge, precisavam ser representados no Governo de modo a haver um necessário equilíbrio nas ações políticas e, assim, nas transformações dos arranjos sociais e econômicos. Um equilíbrio que frequentemente deveria pender, em razão do conservadorismo de Coleridge, à manutenção do *status quo*, como no caso da sua oposição ao *Reform Bill* de 1832 (ibid: 153) – uma das primeiras grandes reformas parlamentares do Reino Unido (e de todo o mundo moderno) no século XIX, que ampliou enormemente o eleitorado concedendo mais cadeiras na câmara dos comuns para grandes cidades surgidas durante a industrialização e reduzindo cadeiras de distritos rurais pouco populosos (HALEVY, 1961: 26).

Mill não compra as teses mais substantivas de Coleridge sobre representação e mesmo sobre o que exatamente constitui cada categoria dos interesses, mas entende que a distinção entre dois tipos de interesse é, ainda que apenas um “mero começo”, um elemento importante para a construção de uma filosofia política (ibid). Na descrição de Mill os dois tipos de interesses a serem considerados estão “ordinariamente em um estado de antagonismo, ou ao

menos de separação, se exigindo que sejam fornecidos à parte [por uma teoria do governo]” (ibid: 154). A porção de verdade contida na contribuição filosófica de Coleridge serve para corrigir, como já mencionamos em outro ponto, um problema da teoria política de Bentham, que prescreve o interesse geral como objetivo do governo, sendo a estrutura do governo pensada de modo a tornar idênticos o interesse geral e os interesses dos governantes. O foco de Bentham estaria em estabelecer formas de fiscalização e controle para manter as autoridades vinculadas aos interesses dos governados, como a representação dos diversos interesses sociais no parlamento e de eleições periódicas (‘Bentham’, CW X: 106). O esquema de Bentham é visto por Mill como algo que “não fará nada para os interesses espirituais da sociedade (...) [t]udo que ele pode fazer é apenas indicar os meios pelos quais, em um dado estado da mente nacional, os interesses materiais da sociedade que podem ser protegidos”, sua filosofia social ensinando “os meios de organizar e regular meramente a parte dos negócios dos arranjos sociais” (ibid: 99). A busca por efetivar o interesse geral pela mera identificação artificial dos interesses do governo com os da maioria acaba por reduzir o interesse geral às “parcialidades, paixões e preconceitos” da maioria, tornando “universal e perpétuo um tipo estrito, mau, da natureza humana, e para derrubar toda influência que tende ao aperfeiçoamento ulterior da natureza intelectual e moral do homem” (ibid: 107). A filosofia social de Bentham, que se baseia em uma psicologia rasa na visão de Mill, redundava em uma noção unilateral e estática de interesse geral que ignorava, nas suas prescrições práticas, os efeitos dos arranjos políticos e sociais para o caráter e as suas possibilidades de aprimoramento.

Mill busca fornecer arranjos de governo que levem em consideração o duplo aspecto do interesse geral no seu próprio escrito político mais importante, *Considerations on Representative Government* (1861). Lá ele articula de modo mais bem elaborado a sua teoria dos dois tipos de interesse que devem ser considerados ao se avaliar as formas e instituições políticas ideais em cada estado de sociedade. Curiosamente, ele rejeita que a distinção principal se dê entre permanência e progressão (nos termos de Coleridge) ou ordem e progresso (nos termos de Comte). A ordem ou permanência sendo entendida como a “preservação de todos os tipos e quantidades de bem que já existem” e o progresso consistindo “no aumento” de tais bens, não haveria qualquer oposição relevante do ponto de vista filosófico entre os dois objetivos, pois as “agências que tendem a preservar o bem social que já existe são as mesmas que promovem o seu aumento, e *vice versa*; a única diferença sendo que um maior grau dessas agências é exigido para o último propósito do que para o

primeiro” (Considerations on Representative Government: 193). Há, portanto, apenas uma questão de grau entre os dois interesses. A promoção do interesse no aumento da segurança – por exemplo – bastante associado à ideia de ordem, é também uma das causas do aumento da produção, e deixa os indivíduos menos amedrontados e preocupados, podendo empregar suas capacidades para melhorar sua própria condição e a dos outros (ibid: 195). A ordem, esclarece Mill, em qualquer dos seus sentidos, é apenas “uma parte dos pré-requisitos de um bom governo”, ou uma das “condições do Progresso”, uma vez que “se quisermos aumentar nossa soma de bens, nada mais indispensável do que tomarmos o devido cuidado com aquilo que já possuímos (...) Ordem (...) não é um fim adicional a ser conciliado ao Progresso, mas apenas uma parte e um instrumento do próprio Progresso” (ibid: 196). Mill não crê, contudo, ser suficiente definir então que o critério de um bom governo é a sua tendência para o progresso. O sentido comum atribuído à noção de progresso, mesmo a definida por Mill como abarcando as exigências da ordem, dá “uma ideia muito insuficiente da importância dos esforços que tomam lugar para aperfeiçoar e elevar a natureza humana e a vida humana” ao supor que “o seu principal valor [desses esforços] consiste na quantidade de aperfeiçoamento de fato levada a cabo pelos seus meios, e que a consequência da sua cessação seria meramente a de permanecermos como estamos” (ibid: 197).

Em substituição a essa distinção, Mill oferece outra, que afirma que a avaliação das formas de governo e das instituições políticas em geral deve levar em consideração (a) “o quanto ele promove a boa administração das questões da sociedade por meio das faculdades existentes, morais, intelectuais e ativas, dos seus vários membros” e (b) “qual é o seu efeito ao aperfeiçoar ou deteriorar essas faculdades” (ibid: 214). A melhor forma de governo deve assim ser a que leva à “maior quantidade de consequências benéficas, imediatas e prospectivas”, que seja “mais favorável ao bom governo presente, e promova uma melhor e mais alta forma do caráter nacional, do que qualquer outra” (ibid: 215). Nos capítulos seguintes dessa obra Mill defende, a partir desse critério dual, as vantagens da democracia representativa proporcional, com uma série de detalhamentos e refinamentos aos quais não farei referência por fugir ao escopo específico e ao fôlego desse trabalho. O importante aqui é destacar que Mill continua separando dois tipos de interesse de modo que o tipo *prospectivo* diz respeito ao interesse no permanente estímulo e aprendizado das faculdades humanas, ou seja, ao interesse na própria superação das imperfeições atuais da natureza humana. Não se trata de um mero aumento do conforto e dos bens que podem ser gozados com base nas nossas capacidades atuais, mas um movimento incessante de expansão das capacidades atuais.

No aspecto estritamente político, o estímulo ao aperfeiçoamento permite que nos adaptemos a um “espectro muito mais amplo [de formas de governo] que no presente está fora da vista” (ibid: 207). O aperfeiçoamento que Mill tem em vista é um que permite a superação dos próprios arranjos sociais vistos como os mais benéficos no presente, inclusive a forma de governo, cuja possibilidade de reinvenção é infinita à medida que a natureza humana se ‘eleva’. São esses os ‘interesses espirituais’ que Mill apontou serem ignorados pelo esquema de Bentham.

Embora Mill não apresente explicitamente a mesma justificativa dual para a sua afirmação do Princípio da Liberdade em *On Liberty*, creio que nos seus argumentos ao longo do ensaio é possível identificar que os dois tipos de interesse estão em jogo. Nos dois casos, em *On Liberty* e em *Considerations*, Mill está buscando justificar arranjos sociais com base nas suas consequências benéficas para a felicidade tendo em vista (i) o estado das faculdades humanas na modernidade, e tendo em vista (ii) as perspectivas de aperfeiçoamento de tais faculdades e, conseqüentemente, das próprias crenças e modos de vida do presente. No ensaio sobre a liberdade os dois tipos de interesse estão mais amalgamados, mesmo porque a teoria da felicidade de Mill implica que, se as faculdades não estão em constante estado de aperfeiçoamento, elas tendem a se deteriorar. Em *Considerations* ele aponta que “uma diminuição muito pequena desses esforços [de algumas pessoas em direção a objetivos bons e valiosos] não apenas colocaria uma barreira ao aperfeiçoamento, mas direcionaria a tendência geral das coisas para a deterioração” (ibid: 197).

Um estado de acomodação passiva leva à própria deterioração do aperfeiçoamento já conquistado pela humanidade, e é justamente aí que reside o perigo da massificação aos olhos de Mill. A verdadeira felicidade é aquela em que as fontes de motivação para o desenvolvimento de si nunca se esgotam, seja o desenvolvimento de cada indivíduo ou o da sociedade como um todo (que afinal é composta e levada adiante por *cada* indivíduo). No final das contas, não há felicidade nem individual e nem geral sem aperfeiçoamento constante, os dois tipos de interesse apontando para o mesmo fim. É isso que Mill quer dizer ao afirmar que o princípio se justifica pela utilidade “no sentido mais amplo, fundada sobre os interesses permanentes do homem como um ser progressivo” (OL, I: §11). De qualquer modo, é visível que Mill se dirige no ensaio a fornecer razões aptas a demonstrar que a proteção da liberdade individual tanto serve para fomentar o aperfeiçoamento mais amplo e de longo prazo do caráter nacional e, no limite, do caráter da humanidade, quanto serve à promoção do bem-estar em seu sentido um pouco mais enxuto, flertando por vezes com a noção de

contentamento, mas ainda fortemente carregado pelas considerações de Mill acerca do que de fato significa a felicidade, que sempre inclui o desenvolvimento das faculdades elevadas dos indivíduos e os prazeres superiores vinculados ao seu emprego.

A proteção da individualidade e os interesses de bem-estar atual

Mill explica que a “região apropriada da liberdade humana” protegida pelo princípio por ele defendido é aquela “porção da conduta e da vida de uma pessoa que afeta apenas a ela mesma, ou, se também afeta aos outros, afeta apenas com o seu livre, voluntário e desenganado consentimento e participação” e compreende (i) a liberdade de gostos e objetivos e (ii) a liberdade de associação e união e (iii) a liberdade e o domínio interno da consciência, que envolve a liberdade de opinião e sentimento sobre todos os objetos (OL, I: §12-13). Nos três campos em que a liberdade individual se realiza há certamente interesses de bem-estar atual e de aperfeiçoamento em sentido amplo envolvidos. Mill contudo se centra na justificação de (i) e (iii), que são destrinchados nos capítulos II e III do ensaio. Como mencionei, os dois tipos de interesse estão misturados nos argumentos de Mill, e em alguns casos são impossíveis de ser separados. De qualquer forma, buscarei apontar os aspectos que dizem respeito mais diretamente ao primeiro tipo de interesse, que denomino de *bem-estar atual*. No subcapítulo seguinte, farei o mesmo com o segundo tipo de interesse, que denomino de *aperfeiçoamento* (ou *aprimoramento*).

Mill descreve que a liberdade de gostos e objetivos abrange “montar o plano da nossa vida a fim de que se adeque ao nosso próprio caráter” e “fazer o que gostamos, sujeitos às consequências que disso podem se seguir: sem impedimento dos nossos semelhantes, na medida em que nós não causemos danos a eles, mesmo que eles pensem que nossa conduta é estúpida, perversa ou errada” (ibid: §13). Ao longo do capítulo III do ensaio, ele argumenta que a defesa de um espaço livre de constrangimento social para o comportamento humano, a ser afirmado como um direito moral, é benéfico para a felicidade geral pois isso faz proteger e promover a individualidade ou espontaneidade individual, que é “um dos principais ingredientes da felicidade humana” (OL, III: §1). Sabemos que a educação e o treino das diversas faculdades humanas, especialmente as *mentais*, é um elemento central da teoria da felicidade de Mill. Por isso ele advoga pela educação na infância e na juventude como um importante direito moral a ser garantido pela lei. Esse desenvolvimento inicial das faculdades

humanas, contudo, é um processo basicamente heterônomo, levado a cabo por educadores aptos a tal tarefa, que direcionarão o educando a se desenvolver pelo uso de estímulos positivos e negativos, como o amor, a confiança, o medo e a disciplina (Autobiography, CW I: 55). Mill destaca esse elemento ao afirmar que “[n]inguém nega que as pessoas deveriam ser ensinadas e treinadas na juventude, para conhecer e se beneficiar dos resultados assegurados da experiência humana” (OL, III: §3). Os ‘resultados assegurados’ são justamente aqueles aprovados pelos indivíduos de faculdades elevadas, que vivenciaram os tipos de experiências oriundos do uso das diversas faculdades e assim julgaram que uma vida que envolve predominantemente o desenvolvimento e o uso das faculdades elevadas é uma vida melhor do que a que não as envolve ou as envolve em menor grau. Esse ensinamento dos resultados assegurados compreende, além do desenvolvimento das faculdades em si, a internalização de certas regras morais, que são associadas a desejos de punição e de culpa e à simpatia pelos interesses da sociedade.

Contudo, não basta que o indivíduo seja bem educado, no sentido recém mencionado, para que tenha uma vida feliz. Vimos no primeiro capítulo, no ponto sobre a compatibilização de Mill entre liberdade e necessidade natural, que a liberdade significa o poder de agir sobre as próprias circunstâncias, influenciando na formação do próprio caráter e, assim, nos destinos da sua própria vida. Mesmo que as circunstâncias externas tenham um peso forte na determinação de tudo o que fazemos e somos, o nosso próprio desejo de influenciar as nossas circunstâncias e de buscar experiências distintas e menos dolorosas é um motor que nos aproxima de tendências opostas ao restante da cadeia causal alheia aos nossos esforços (Logic, CW VIII: 841). Os poderes mentais do intelecto são fundamentais para que conheçamos nossas próprias circunstâncias, identifiquemos as cadeias causais nas quais estamos inseridos, e assim possamos agir sobre a formação do nosso próprio caráter do modo mais eficiente, formando uma consciência firme. Entretanto, é apenas quando cultivamos nossos “próprios desejos” e atribuímos-lhes lugar de destaque na nossa vontade habitual é que somos livres (ibid: 842). Ao que indicam as complexas considerações de Mill, somos livres quando de alguma forma participamos ativamente da construção do nosso próprio *eu*, isto é, do nosso caráter. Esse é o aspecto do ‘autodesenvolvimento’ ou ‘desenvolvimento de si’ da teoria da felicidade de Mill, que envolve necessariamente a experimentação e a reflexão individuais. É daí que Mill lança mão da noção de ‘espontaneidade’ como quase um sinônimo de ‘individualidade’, que por sua vez é um ingrediente central da liberdade. Não nos sentimos livres se não sentimos que algo *nosso*, surgido da nossa própria história associativa – e não

algo de alguma determinação e programação feita para nós –, influenciou de modo relevante os rumos da nossa vida. O ideal romântico do desenvolvimento orgânico de si é descrito por Mill, repetindo-se uma figura já utilizada em *Utilitarianism*, por meio da analogia do crescimento orgânico de uma árvore:

é o privilégio e a própria condição do ser humano, chegando à maturidade das suas faculdades, usar e interpretar a experiência do seu próprio modo. Cabe a ele encontrar qual parte da experiência registrada é propriamente aplicável às suas próprias circunstâncias e caráter (...) A natureza humana não é uma máquina a ser construída após um modelo, definida para fazer exatamente o trabalho prescrito para ela, mas uma árvore, que exige crescer e desenvolver-se em todos os lados, de acordo com a tendência das forças internas que fazem dela uma coisa viva (OL, III: §3-4).

Aquele que adere aos costumes estabelecidos meramente porque esses são os costumes estabelecidos e seguidos por todos, ainda que esses sejam bons costumes, não faz qualquer *escolha* de fato, pois isso exigiria o uso das suas próprias faculdades mentais de percepção, discriminação e julgamento, e uma associação com os seus próprios sentimentos (ibid). Aquele que segue irrefletidamente um costume, sem empregar qualquer sentimento ou impulso “seu próprio”, funciona como uma máquina que foi programada para funcionar exatamente dessa forma. É alguém que é meramente *causado* pelo mundo, e não um agente dentro dele. Mill entende que a massificação característica da modernidade tende a produzir um espírito social de conformidade e mediocridade que censura tudo aquilo que foge ao padrão do sujeito mediano (ibid: §13). Nesse contexto apenas a “faculdade da imitação”, similar à dos macacos, é exercitada, os imitantes deixando que “o mundo, ou a sua própria porção dele (...) [escolha] seu plano de vida” (ibid: §4).

Em um tal cenário todos aqueles que performam comportamentos que escapam do jugo do costume mediano, isto é, que performam comportamentos de individualidade demarcada (especialmente os comportamentos desviantes das mulheres, ressalta Mill), podem não apenas estar sujeitos “a tantos comentários depreciativos quando se ele ou ela tivesse cometido alguma grave delinquência moral” mas “correm o risco de serem tomados como *lunáticos*, e de terem tomada sua propriedade e dada a parentes” (ibid: §14). A tirania social dos costumes esmaga a individualidade censurando-a pelas beiradas, deixando-lhe “menos vias de escape, penetrando profundamente nos detalhes da vida e escravizando a alma ela mesma” (OL, I: §5). O desincentivo e a perseguição mais ou menos silenciosa das expressões espontâneas e excêntricas da individualidade matam assim o “alimento mais abundante para pensamentos e sentimentos elevados” (OL, III: §9). Reprimir a manifestação das

peculiaridades individuais implica reprimir o próprio desenvolvimento de si dos sujeitos, isto é, a expansão e a composição das faculdades elevadas por meio do emprego e o cultivo das faculdades intelectuais (do entendimento, discriminação, julgamento) e das próprias energias e impulsos internos.

Mill, além disso, se preocupa em mostrar que a proteção e a promoção de uma “atmosfera de liberdade” não servem apenas para “produzir seres humanos bem desenvolvidos”, levando-os “a se aproximarem do melhor que podem ser” (ibid: §10). Um tal ambiente é valioso também para “aqueles que não desejam a liberdade, e não recorreriam a ela” (ibid) e não apenas para as “pessoas de decidida superioridade mental” (ibid: §14). Nesse ponto Mill dá um pequeno passo atrás em relação ao seu ideal de felicidade para mostrar que mesmo uma noção mais enxuta de bem-estar tem a ganhar com um ambiente em que se permite a existência de uma diversidade de modos de vida. Primeiramente ele argumenta que mesmo aqueles de faculdades mais baixas – que, se presume, não tiveram acesso a uma adequada educação inicial das faculdades – são diferentes nas suas propensões e sensibilidades naturais, de modo que a proteção da possibilidade de escolha e experimentação é necessária tanto para que cada indivíduo possa ter a sua “justa parte na felicidade” quanto para que possa “aperfeiçoar a estatura mental, moral e estética de que sua natureza é capaz” (ibid: §14). Embora aqui Mill lance mão de um sentido mais frouxo da noção de felicidade (ao menos em relação ao sentido mais exigente elaborado por ele em *Utilitarianism*), ele revela uma interessante flexibilidade e relatividade na sua compreensão sobre as possibilidades de autodesenvolvimento para indivíduos que tiveram uma educação inicial deficitária ou mesmo ausente das suas capacidades elevadas. O autor não elabora muito sobre essa questão aqui, mas possibilita uma interpretação menos exigente e mais sensível às circunstâncias do seu ideal de realização humana. O certo é que a liberdade é essencial seja para o gozo dos diversos prazeres da vida, seja para o desenvolvimento de si, pois

diferentes pessoas também requerem diferentes condições para o seu desenvolvimento espiritual; e elas não podem existir saudavelmente na mesma moral, assim como toda a variedade de plantas não pode viver na mesma atmosfera física e no mesmo clima. As mesmas coisas que são auxílios para que uma pessoa cultive sua mais alta natureza são obstáculos para outras (...) Tais são as diferenças entre os seres humanos nas suas fontes de prazer, nas suas suscetibilidades à dor, e a operação de diferentes agências físicas e morais neles, que, a menos que haja uma diversidade correspondente nos seus modos de vida, eles nem obtêm sua justa parte na felicidade, nem aperfeiçoam a estatura mental, moral e estética de que sua natureza é capaz (ibid).

Outro argumento empregado pelo autor é o de que um ambiente de diversidade fornece, mesmo para os menos educados, um *input* relevante para o bem de todos. Ele cita Wilhelm von Humboldt para apontar que o desenvolvimento humano necessita não apenas de liberdade (*freedom*) contra a coerção externa mas também de “variedade de situações” (ibid: §18). A massificação faz com que as circunstâncias que cercam a todos sejam continuamente indiferenciadas (ibid). A uniformização dos modos de ação e de expressão castra a própria capacidade de imaginação dos indivíduos. Mesmo que eles não sejam diretamente coagidos a agir conforme o costume estabelecido, eles não são expostos a qualquer influência variada que estremeça as suas associações habituais. Por isso, para além da ausência de coerção, um ambiente de liberdade fornece aos indivíduos menos educados amostras da possibilidade de diferenciação do *todo*, materializadas nas figuras dos excêntricos de toda ordem, e especialmente dos gênios, como os artistas e pensadores originais.

Em tempos de massificação, “o mero exemplo da não-conformidade, a mera recusa de ficar de joelhos perante o costume, é em si um serviço” (ibid: §13). Em *Logic*, Mill nos explicou que o germe do “desejo de liberdade” contra a determinação das circunstâncias e da vontade alheia surge seja pelas “experiências das consequências dolorosas do caráter que tínhamos previamente” ou por “algum forte sentimento de admiração ou aspiração, acidentalmente despertado” (*Logic*, CW VIII: 841). O papel que os indivíduos eminentes cumprem em uma sociedade ameaçada pelo jugo da mediocridade parece ser justamente o de fornecer modelos de admiração e aspiração, fertilizando a mente daqueles cujas capacidades especulativas e, principalmente, imaginativas não foram bem desenvolvidas. O comportamento que aparece como original para a maioria, como algo que “ninguém faz”, cumpre o papel de “abrir seus olhos: uma vez isso completamente feito, elas teriam uma chance de serem elas mesmas originais” (OL, III: §12) e, como vimos na *Lógica*, de serem elas mesmas *livres*. A influência dos indivíduos bem-desenvolvidos em geral serve como uma espécie de alimento dos sentimentos imaginativos dos outros. Perceber a beleza e o valor dos modos de vida e das realizações dos outros indivíduos, similarmente ao que ocorre no contato com grandiosas obras de arte, leva os observadores a imaginarem que eles mesmos podem elevar a sua própria natureza, a sentirem que não são escravos das suas disposições moldadas por circunstâncias alheias às suas *energias internas*. Esse aspecto benéfico proporcionado por arranjos sociais que protegem a manifestação da individualidade está também bastante vinculado aos interesses de aperfeiçoamento do caráter nacional e da humanidade, de que trataremos no próximo ponto.

A mesma passividade mental incompatível com a felicidade, que caracteriza em geral os comportamentos em um ambiente sufocante para a individualidade, pode estar presente mesmo no cumprimento de regras morais. Mill entende que o fenômeno da massificação levou a opinião pública a obcecar-se com a prescrição de regras de conduta, inclinando a mente ao mero jugo da conformidade à multidão, de modo desconectado com quaisquer sentimentos fortes ou julgamentos do intelecto. Ele descreve que um

forte movimento se estabeleceu para o aprimoramento da moral (...) crescente regularidade da conduta, e desencorajamento do excesso (...) essas tendências dos tempos fizeram com que o público estivesse mais disposto do que em tempos anteriores a prescrever regras gerais de conduta e a esforçar-se para que todos se conformem com o padrão aprovado (...) Em vez de grandes energias guiadas pela razão vigorosa, e fortes sentimentos firmemente controlados por uma vontade consciente, seu resultado são fracos sentimentos e fracas energias, que podem então ser mantidos em conformidade externa à regra sem qualquer força seja de vontade ou de razão (ibid: §15-16).

A disposição para aprimorar e cumprir regras morais em si não é indesejável segundo a perspectiva de Mill, como já vimos. Alguns parágrafos antes ele mesmo destaca que estar vinculado a regras rígidas de justiça para o bem dos outros “desenvolve os sentimentos e as capacidades que têm o bem dos outros como seu objeto” (ibid: §9). Todavia, a criação e a aplicação de padrões de conduta, desacompanhada do estímulo ao cultivo de sentimentos fortes e das faculdades intelectuais dos indivíduos que lhes conferem sustentação consciente e simpatética, fazem com que a operação de tais práticas e crenças “se degenerem no mecânico” (ibid: §12). As próprias crenças e preceitos verdadeiros e benéficos para a sociedade se enfraquecem, tornando-se “dogmas mortos” na mente das pessoas, quando o cultivo da individualidade se enfraquece. É contra esse mal que Mill advoga pela proteção da liberdade de discussão e expressão mesmo sobre crenças benéficas justificadas pelas melhores razões e observações.

Mesmo as opiniões e crenças consagradas pela experiência histórica e fundamentadas nas considerações mais bem sopesadas pelo intelecto estão fadadas a perecer se deixarem de estar *vivas* no nosso intelecto e nos nossos sentimentos, se a nossa própria atividade mental deixar de *participar* da sua constante e refletida afirmação. A verdade de uma crença ou uma opinião precisa ser “completamente, frequentemente e destemidamente discutida” para se manter como uma “verdade vívida” (OL, II: §21). A ausência de uma constante discussão e reflexão sobre todas as melhores opiniões faz com que

não apenas os fundamentos da opinião são esquecidos na ausência de discussão, mas muito frequentemente o significado da opinião em si é esquecido. As palavras que transmitem cessam de sugerir ideias, ou sugerem apenas uma pequena porção daquelas que foram originalmente empregadas para comunicar. Em vez de uma concepção vívida e uma crença viva, permanecem apenas umas poucas frases retidas pela repetição; ou, se alguma parte, apenas a pele e os ossos do significado são retidas, a essência mais fina sendo perdida (ibid: §26).

A acomodação de certas opiniões e crenças nos costumes mais arraigados de uma sociedade – embora seja fundamental não apenas para a estabilidade dos laços sociais mas para a própria garantia de regras e direitos e regras que promovem o bem-estar de todos – pode corromper o próprio sentido original e a força da verdade dessas convicções para a felicidade humana, caso esse arraigamento se dê desacompanhado de uma constante reflexividade e rememoração dos seus fundamentos. Mill cita o enfraquecimento dos valiosos ensinamentos da moralidade cristã contidos no Novo Testamento como um exemplo de como “doutrinas intrinsecamente aptas a deixarem a mais profunda impressão sobre a mente podem permanecer nela como crenças mortas, sem jamais serem realizadas na imaginação, nos sentimentos, ou no entendimento” (ibid: §28). Os primeiros cristãos, ao lutar para que sua crença sobrevivesse e se estendesse contra as doutrinas concorrentes e dominantes, tinham de sopesar e considerar os princípios fundamentais da sua crença em cada instância da vida, e assim “experenciaram o inteiro efeito sobre o caráter que a crença nesse credo deve produzir em uma mente completamente imbuída dele” (ibid: §27). Em contraste, os cristãos contemporâneos em geral passaram a receber os princípios da religião como um credo hereditário, de modo passivo e assim desconectado da sua *vida interna*. Desse modo eles “acreditam nessas doutrinas até o ponto em que é usual agir com base nelas” (ibid: §28).

O aprendizado da humanidade acerca dos bons preceitos e doutrinas para a sua felicidade, portanto, só se mantém operante sobre a consciência dos indivíduos quando os seus conteúdos são constantemente apreendidos “vívida e inteligentemente”, isto é, quando os indivíduos exercem constantemente suas faculdades intelectuais e sentimentais sobre o significado desses conteúdos (ibid: §27 e §32). Para que isso seja possível é necessário que seja garantida a liberdade de discussão acerca do conteúdo de toda e qualquer crença ou opinião, seja ela mais ou menos justificada ou consagrada pela experiência humana, especialmente no campo dos “objetos de discussão mais complicados” como a moralidade, a religião, a política e as relações sociais em geral (ibid: §23). É quando se levantam objeções às crenças estabelecidas, de preferência aquelas objeções mais enérgicas e bem articuladas, que somos convidados a refletir ativamente sobre os seus fundamentos e o seu sentido para o

fim de defendê-las (ou passar a rejeitá-las ou rearticulá-las). A mente humana precisa de desafios ao seu raciocínio e aos seus sentimentos habituais para “sentir a força inteira da dificuldade que a visão verdadeira do objeto tem para enfrentar (...) de outro modo ele nunca possuirá realmente ele próprio a porção da verdade que recebe e remove essa dificuldade” (ibid). Mesmo quando não há pessoas que acreditam verdadeiramente nas objeções, Mill sugere que a humanidade nunca deixe de fazer uso de artifícios de exercício mental imaginativos que cumpram a mesma função da existência de objeções, como os da dialética negativa de Sócrates e das disputas escolásticas da Idade Média (ibid: §33).

Já vimos que Mill reconhece a necessidade de uma firme vinculação da sociedade moderna em torno de princípios fundamentais, que forneçam o caráter *orgânico* necessário para a estabilização de qualquer sociedade. Esse consenso em torno de um conjunto de princípios e valores orgânicos, que constituem algo que é “estabelecido (...) permanente (...) que tem um direito de estar onde está, e de estar seguro contra distúrbios, não importa o que mais possa mudar” (Logic, CW VIII: 922) continua sendo um grande bem social em *On Liberty*. O consenso social em torno de certas crenças “que não são mais disputadas ou colocadas em dúvida estará constantemente em aumento” na medida em que “a humanidade se aperfeiçoa”, e o “bem-estar da humanidade pode quase ser medido pelo número e a gravidade das verdades que chegaram ao ponto de ser não-contestadas” (OL, III: §32).

O ponto é que, na modernidade almejada pela filosofia de Mill, a própria estabilidade das crenças depende da vivacidade fornecida pela liberdade de pensamento, expressão e experimentação. O seu intuito, além disso, é inserir as “melhores qualidades dos períodos críticos” da humanidade nas próprias fundações da sociedade moderna. A liberdade de conduta e de expressão cumpre na verdade uma dupla função, como veremos adiante: garantir não só o melhor gozo possível das fontes da felicidade aprendidas pela humanidade até aqui, o que envolve a sua proteção contra a deterioração, como permitir um constante e infinito aperfeiçoamento das faculdades humanas e, assim, das próprias crenças e opiniões.

A proteção da individualidade e os interesses de aperfeiçoamento

Já vimos que a filosofia indutivista de Mill é marcada tanto por um otimismo e um pragmatismo que atribuem confiabilidade às nossas crenças fundadas nos melhores métodos disponíveis de observação e experimento para o fim de guiar a nossa ação, quanto pela

falibilidade e a necessária abertura para a revisão das nossas crenças. Das suas premissas epistemológicas decorre que qualquer crença (qualquer generalização da experiência) sobre o mundo pode ser equivocada, e a correção precisa vir sempre da observação e da experiência. Pode-se sempre questionar a confiabilidade de uma generalização mostrando-se que ela “entra em conflito com alguma indução mais forte, alguma generalização apoiada em um fundamento mais amplo da experiência” (Logic, CW VII: 568). Vimos também que Mill adotou após a sua crise mental um pensamento de estilo dialético, segundo o qual o conhecimento avança pela acomodação de porções de verdade contidas em diferentes doutrinas que são frequentemente antagônicas entre si. Não são portanto apenas a observação de novos fatos e a execução de novos experimentos que aperfeiçoam as crenças da humanidade, senão que diferentes interpretações dos mesmos fatos, objetos e experiências podem revelar novos aspectos e *insights* sobre a verdade, novos ângulos das ideias e das coisas que permitem que novas associações sejam produzidas na mente, formando uma crença mais completa e complexa.

De outro lado, o ser humano é para a filosofia de Mill um objeto que se transforma ao longo do tempo, visto que “as circunstâncias em que a humanidade está colocada, operando de acordo com suas próprias leis e com as leis da natureza humana, formam os caracteres dos seres humanos; mas os seres humanos, por sua vez, moldam e formam as circunstâncias para eles mesmos e para os que vêm depois deles” (Logic, CW VIII: 913). Agindo sobre si mesmo o ser humano é capaz de transformar e expandir as suas próprias perspectivas de existência e agência ao longo da história, não apenas porque modifica e instrumentaliza de modo cada vez mais eficiente a natureza ao seu redor, modificando as suas condições materiais de existência a cada geração, mas especialmente porque transforma a si mesmo, os seus hábitos, sentimentos, capacidades de julgamento, de interação, de cooperação e de imaginação. É a essa constante possibilidade de transformação de si mesmo enquanto espécie, enquanto natureza, que Mill se refere quando fala dos *interesses espirituais* ignorados pela filosofia de Bentham e não compreendidos mesmo pelas noções comuns de progresso.

É com base nessas premissas que Mill desenvolve uma parte importante do seu argumento em favor do direito à liberdade não-danosa de conduta e expressão, a parte que diz respeito justamente aos interesses de aperfeiçoamento ou aprimoramento da sociedade. Um ambiente livre de coerção social contra as expressões da individualidade deve ser protegido não apenas para o bem da felicidade *atual* dos membros da sociedade, mas para que sejam mantidas sempre abertas as portas para a melhoria da própria natureza humana que compõe a

sociedade, e assim os seus sentimentos, crenças, regras e modos de vida. Assim ganham não apenas os membros atuais da sociedade, mas as gerações futuras, que têm perspectivas ainda melhores de uma vida significativa e diversificada. Isso é explicitamente sugerido por Mill logo no primeiro parágrafo do seu capítulo em favor da liberdade de expressão, em que ele destaca que “o perigo peculiar de silenciar a expressão de uma opinião é o de roubar a raça humana; a posteridade tanto quanto a geração existente; aqueles que divergem da opinião ainda mais do que aqueles que a sustentam” (OL, II: §1).

Mill chama a atenção dos seus leitores para o fato de que muitas das presunções humanas de que certas crenças mais ou menos compartilhadas eram “verdades absolutas”, assim justificando a coerção de qualquer opinião dissonante e a sua estigmatização como heresias, revelaram-se ao longo da história como grandes equívocos, prejudicando os interesses da humanidade. Ele menciona, de um lado, Sócrates e Jesus Cristo, duas das maiores eminências intelectuais e morais da história da humanidade, e que foram condenados justamente em razão da presunção da veracidade absoluta e eterna das crenças dominantes, isto é, da presunção de *infallibilidade* das asserções humanas (OL, II: §12-13). De outro lado, cita Marco Aurelio, aos seus olhos uma das mentes mais brilhantes da história e certamente o mais iluminado entre seus contemporâneos, que perseguiu ferozmente a doutrina cristã e aqueles que a professavam. Em seguida provoca o interlocutor: “[a] menos que qualquer um que aprove a punição para a promulgação de opiniões se considere mais inteligente e um homem melhor do que Maro Aurelio – mais profundamente versado na inteligência do seu tempo, e mais elevado no intelecto sobre ele (...) deixe-o que se abstenha da presunção da infalibilidade conjunta de si e da multidão” (ibid: §14).

Na teoria da história de Mill, como vimos, embora a ordem do progresso da humanidade e mesmo as grandes transformações no longo prazo sejam inevitáveis e necessárias, “a influência demarcada de indivíduos é (...) decisiva na determinação da celeridade do movimento” e na “maioria dos estados da sociedade é a existência de grandes homens que decide mesmos e haverá qualquer progresso” (Logic, CW VIII: 938). Ainda que o valor de uma boa parte da doutrina cristã tenha prevalecido em algum momento da história, muitas vidas e injustiças poderiam ter sido poupadas caso aqueles que acreditavam na doutrina não tivessem sido perseguidos por séculos. Mill aponta que é um equívoco pensar, como alguns defensores da censura de certas opiniões, que “a verdade, meramente como verdade” tenha “qualquer poder inerente de negar o erro, de prevalecer contra a masmorra e a estaca” (OL, II: §18). Não é, afinal, a “força inerente do entendimento humano” que faz com

que tenham sobrevivido e preponderado na história as opiniões racionais e a conduta racional, mas “uma qualidade da mente humana, a fonte de todas as coisas respeitáveis no homem seja como um ser intelectual ou moral, a saber, que os seus erros são corrigíveis” (ibid: §7). O constante exercício da capacidade humana da autocorreção é a única garantia de que temos para confiar nas nossas próprias asserções, dada a inevitável falibilidade da nossa condição. A observação e a experiência continuam, é claro, sendo as fontes por excelência de qualquer crença, porém, como já mencionamos, as *interpretações* da experiência são múltiplas, e o conjunto das melhores interpretações é que determinará o julgamento da verdade a cada momento. Um julgamento é, pois, digno de confiança quando o seu locutor

é capaz de retificar seus erros pela discussão e a experiência. Não pela experiência sozinha. É preciso haver discussão, para mostrar como a experiência há de ser interpretada (...) Pouquíssimos fatos são aptos a contar a sua própria história, sem comentários para exibir o seu significado. Toda a força e o valor, então, do julgamento humano (...) se pode colocar confiança nele apenas quando os meios de estabelecê-lo corretamente são mantidos constantemente à mão (...) Porque ela manteve sua mente aberta à crítica das suas opiniões e conduta (...) tem sido sua prática escutar a tudo o que poderia ter sido dito contra ela (...) escutando o que pode ser dito sobre o objeto por pessoas de toda variedade de opinião, e estudando todos os modos em que ele pode ser visto por todo caráter mental (ibid: §7).

É claro que, como já vimos no ponto anterior, é muito importante que a sociedade entre em consenso acerca de uma série crescente de crenças que vinculem os sentimentos dos indivíduos e forneçam proteção e previsibilidade aos seus interesses. Se essas crenças forem realmente as mais consistentes e fundamentadas, não há nada a temer quanto à sua manutenção. Pelo contrário, o seu valor só tende a ganhar vivacidade nos sentimentos dos membros da sociedade e, assim, a contar com um maior comprometimento de todos. No ideal de modernidade imaginado por Mill não há abandonos abruptos de antigas crenças. Os credos que para ele darão o caráter orgânico da modernidade, justamente por compreenderem a própria afirmação da liberdade de pensamento, conduta e expressão, não precisarão ser periodicamente jogados fora e substituídos por outros (Autobiography, CW I: 174). Em vez disso, ele aposta no reconhecimento da multilateralidade da verdade e, assim, no aprimoramento constante das verdades por um acúmulo de novos ângulos e elementos à sua composição. Na maior parte dos casos “as doutrinas conflitantes, em vez de serem uma verdadeira e a outra falsa, compartilham a verdade entre elas; e a opinião não-conformada é necessária para fornecer o restante da verdade, da qual a opinião recebida incorpora apenas uma parte” (ibid: §34)

A postura intelectual ideal para Mill é a de que os indivíduos estivessem sempre cientes do caráter multilateral do conhecimento, especialmente das questões sociais e morais, e assim debatessem as diversas matérias sempre com a mente aberta para a possibilidade de correção e melhoramento das crenças. Os partidos políticos, por exemplo, deveriam idealmente alargar “seu alcance mental” para serem partidos “igualmente da ordem e do progresso, conhecendo e distinguindo o que é cabível de ser preservado do que deve ser varrido” (ibid: §36). Contudo, “muito poucos têm mentes suficientemente capazes e imparciais para fazer o ajuste [entre opostos] com uma abordagem para a correção”, de modo que no estado atual das disposições mentais humanas o aprimoramento da verdade precisa ser feito pelo “duro processo de uma batalha entre combatentes lutando sob bandeiras hostis”, em que “um partido da ordem ou estabilidade e um partido do progresso ou reforma são ambos elementos necessários de um estado saudável da vida política” (ibid). São as características do atual estado de caráter moderno, inclusive o inglês, que levam Mill a avaliar que as enérgicas divergências unidimensionais não sejam indesejáveis, pois são atualmente as “mais energéticas, e mais aptas a compelir a atenção relutante para o fragmento do conhecimento que eles proclamam como se fosse o todo” (ibid: §34).

O autor paradoxalmente reconhece que no estado atual da mente moderna, imperfeito, a tendência de as opiniões unidimensionais se tornarem ainda mais sectárias e violentas é frequentemente aumentada e exacerbada pela mais livre das discussões. O efeito mais salutar que a expressão e a colisão de múltiplas opiniões pode exercer é, na verdade, sobre o “mais calmo e mais desinteressado observador” (ibid: §39). Afinal o maior dano causado pela perseguição à divergência, e o maior benefício produzido por um ambiente que a permite, não é dirigido aos “hereges”, mas àqueles “cujo desenvolvimento mental inteiro é contraído, e sua razão intimidada, pelo medo da heresia” e pela ausência de diversidade de *inputs* para a formação de bons julgamentos (ibid: §20). Um ambiente recheado de discussões, mesmo as mais acaloradas, é “indispensável para tornar aptos os seres humanos médios a alcançarem a estatura mental de que são capazes”, para promover um “povo intelectualmente ativo” (ibid). A liberdade de discussão não fornece apenas um maior substrato informacional para a sociedade, mas também um fermento para o desenvolvimento das faculdades intelectuais e sentimentais humanas. É a aposta nesse aperfeiçoamento das próprias pessoas que permite que Mill sonhe com um futuro em que todos ou a maioria reconheçam o caráter multilateral da verdade e, então, as próprias discussões sejam mais produtivas e menos bélicas, seja na esfera pública em geral, seja entre os partidos políticos.

A fim de lidar com os efeitos da belicidade de certas discussões, que podem alimentar o sectarismo e a violência, Mill chega a tecer algumas considerações sobre a justificação de restrições sobre os modos como a discussão ou a opinião se dá. Uma das considerações é de que mesmo as opiniões perdem sua imunidade quando expressas em circunstâncias que fazem com que ela constitua uma “instigação positiva a algum ato pernicioso”, como quando a opinião de que os comerciantes de milho causam fome aos pobres é “oferecida oralmente a uma excitada plebe reunida em frente à casa de um vendedor de milho” (OL, III: §1). Outra consideração diz respeito à discussão “intemperante”, que se dá quando alguém estigmatiza aqueles que mantêm a opinião contrária, ou manifesta “falta de respeito, malignidade, fanatismo ou intolerância de sentimento” (OL, II: §44). Nesse último caso Mill defende que, embora não deva ser o caso de a lei regular essas condutas, deve existir uma “moralidade da discussão pública” que condene esses comportamentos e conceda honras meritórias àquele que “tenha a tranquilidade para ver e a honestidade para afirmar o que os seus oponentes e as suas opiniões realmente são, não exagerando nada para desacreditá-los, e nada escondendo que possa ser visto como sendo favorável a eles” (ibid). Mill portanto reconhece que pode haver *dano* ou afetação relevante dos interesses dos outros em certos modos de proferir opiniões. Ele recomenda, contudo (ao menos no caso da opinião intemperante), que essa conduta seja protegida apenas pelas censuras da opinião, havendo boas razões do ponto de vista da utilidade em geral para a felicidade que o controle não seja conferido ao poder estatal. Ele defende, portanto, ao menos regras morais conferindo deveres de temperança em qualquer discussão.

Diante dessas passagens, levanta-se a questão se a liberdade de expressão, publicação e discussão é realmente abrangida pelo Princípio da Liberdade. O conteúdo do discurso, afinal, tem proteção com base nesse princípio ou pode vir a ser restringido em certos casos (para além das restrições de modo e lugar explicitamente defendidas por Mill)? Jonathan Riley, com base em uma já mencionada passagem de *On Liberty* (OL, I: §12), entende que a liberdade de discurso não faz parte do conjunto de atos *self-regarding* certamente protegidos pelo princípio (é, pois, uma liberdade potencialmente *danosa* ou *social* no sentido amplo empregado por Mill) e ao mesmo tempo não constitui objeto de nenhuma proibição moral (nem mesmo no nível das punições da consciência), uma vez que não é expediente puni-la, tendo em vista o malefício de uma tal regra levando-se em consideração o todo dos seus efeitos sobre a atmosfera social (RILEY, 2011: 135). A interferência social coerciva no campo da expressão não seria justificada, porém não com fundamento no Princípio da Liberdade,

mas na teoria da justiça (que, argumento, está marcada por uma preocupação dupla com bem-estar e aperfeiçoamento) de Mill como um todo. A liberdade de discussão é um benefício muito significativo para o aperfeiçoamento humano, e toda proibição de atos que os indivíduos estão tendentes a performar, ou que julgam que devem performar, “sempre tende, *pro tanto*, a atrofiar o desenvolvimento de alguma porção das faculdades corporais ou mentais, sensíveis ou ativas” (Principles of Political Economy: 327).

Se Riley estiver certo, o *rationale* de Mill oferece uma maior flexibilidade deliberativa para que se defina, em cada lugar e época, se certos tipos de conteúdo discursivo podem ser, ainda que com um alto custo, objeto de censura moral ou mesmo jurídica. Poder-se-ia argumentar, por exemplo, que é expediente restringir via coerção moral (ou legal) tanto o discurso de ódio quanto a divulgação intencional de *fake news*, ressaltando-se que tais intervenções não prejudicariam – pelo contrário – a atmosfera liberdade de expressão e todos os seus benefícios para o bem-estar e o aperfeiçoamento das crenças e das capacidades humanas mais elevadas. É claro que esse é um tema com muitas nuances, e que se pode argumentar com base nas próprias considerações de Mill que deve prevalecer a não-intervenção social em ambos os casos, sendo o caso de enfrentar a desinformação e o ódio com mais informação (e com ferramentas de checagem, por exemplo) e, no caso do discurso de ódio, com mais expressão. De qualquer modo, o que parece evidente é que, quando Mill afirma que a liberdade de discussão deve ser protegida – ainda que não de modo inderrotável – porque “sendo quase de tanta importância quanto a própria liberdade de pensamento, e repousando em grande parte nas mesmas razões, é praticamente inseparável dela” (OL, I: §12), as *mesmas razões* não significam o Princípio da Liberdade, mas, de modo mais amplo, “os interesses permanentes do homem como um ser progressivo” (OL, I: §11). Como já vimos, contudo, este ensaio de Mill trata de temas que excedem a definição do conteúdo protegido pelo Princípio da Liberdade. O tema central, como sempre, são tais *interesses permanentes* – no bem-estar e no aperfeiçoamento.

Um ambiente que proteja e promova a livre discussão – ainda que eventualmente possam ser restringidas ao menos certas formas, lugares (e, mais controversamente, conteúdos) de discurso – tende a aperfeiçoar não apenas o conteúdo das crenças sociais mas, especialmente, o próprio caráter dos indivíduos em geral, elevando seu intelecto, seu comprometimento com regras de justiça, e os seus sentimentos simpatéticos e imaginativos. Existem, contudo, muitas verdades das quais “o sentido completo *não pode* ser percebido até que alguma experiência pessoal as torne familiar” (OL, II: §30). Além disso, há certas

verdades que precisam “ser afirmadas por atos” (ibid: §35). Esse é o caso por exemplo das porções de verdade da ética de Rousseau, que são o “valor superior da simplicidade da vida, os efeitos enervantes e desmoralizantes dos obstáculos e hipocrisias da sociedade artificial” (ibid), que refletem as próprias críticas de Mill a algumas das tendências da modernidade, que levam ao “relaxamento da energia e da coragem individuais; a perda do orgulho e da independência autossuficiente; a escravidão de uma porção tão ampla da humanidade a necessidades artificiais; seu efeminado encolhimento mesmo diante da sombra da dor; [um caráter em contraste com] os variados poderes do homem das florestas, cuja subsistência e segurança depende a cada instante de sua capacidade de extemporaneamente adaptar meios a fins” (‘Coleridge’, CW X: 123). Sobre esse assunto, objeto das críticas de Rousseau e das suas próprias críticas, ele entende que as “palavras perderam quase que completamente o seu poder” (OL, II: §35). Essas passagens revelam mais uma vez o importante papel dos atos exemplares e inspiradores para a transformação das ideias e das práticas sociais, como é o caso do já citado contágio produzido pelas ações simpatéticas virtuosas que excedem aquilo que é exigido pela moralidade vigente. A experimentação de novas práticas individuais e sociais, por sua vez, têm também um lugar de destaque no ideal social de Mill. Um livre espaço de condutas é, por isso, uma fonte importante do aperfeiçoamento do caráter e das crenças da sociedade:

Assim como é útil que, visto que a humanidade é imperfeita, deveria haver opiniões diferentes, então deveria haver diferentes experimentos de vida; um alcance livre deveria ser dado às variedades de caráter, ausente de prejuízo aos outros; o valor de diferentes modos de vida deveria ser provado na prática, quando qualquer um considera adequado tentá-lo (OL, III: §1).

Já vimos que a liberdade de escolher e perseguir os próprios planos de vida e os próprios estilos e gostos é um arranjo que promove a autonomia e o autodesenvolvimento dos indivíduos, levando-os a exercitar sua capacidade de escolha, de entendimento e de emprego das próprias energias e sentimentos internos na composição do seu caráter. Há um círculo virtuoso na promoção da liberdade de conduta, pois, ao desenvolver sua individualidade, “cada pessoa se torna mais valiosa para si, e assim é capaz de ser mais valiosa para os outros” (ibid: §9). A diversidade de caracteres e modos de vida em uma sociedade, aumentando a quantidade de *inputs* disponíveis para os outros, torna a vida de cada um mais “rica, diversificada e animada, fornecendo alimento mais abundante para pensamentos e sentimentos elevados” (ibid). Todas essas características que promovem o desenvolvimento

do caráter de cada indivíduo são obviamente o fermento por excelência do aperfeiçoamento social. Quero frisar, porém, especialmente o papel dos experimentos de vida para os interesses de aperfeiçoamento na filosofia de Mill.

Boa parte das ressalvas de Mill quanto a atribuir um papel muito extensivo do Estado na determinação de padrões para a vida social estão relacionadas com a sua preocupação com a manutenção permanente de múltiplos espaços de experimentação social. Ao tratar da educação por exemplo, embora defenda um direito legal de toda criança ao acesso a um desenvolvimento mínimo adequado, ele é resistente a atribuir nesse tema um papel central e direto ao Estado, que é reduzido à imposição de exames públicos de conteúdos gradualmente estendidos ano a ano, “de modo a tornar a aquisição universal e, mais ainda, a retenção, de um certo mínimo de conhecimento geral, virtualmente compulsória” (OL, V: §14), além do pagamento dos custos escolares das classes mais pobres de crianças (ibid: §12). Ele até admite que pode ser benéfica a instituição de uma educação estabelecida e controlada pelo Estado, porém apenas como “um entre muitos experimentos em competição, levados adiante para o propósito do exemplo e do estímulo, para manter os outros acima de um certo padrão de excelência” (ibid: §13).

Devemos ter em mente, é claro, que as sugestões de arranjos sociais específicos de Mill são sempre muito circunstanciais e práticas, e podem variar muito de acordo com o contexto econômico, social e cultural. Ele aponta, por exemplo, que o governo poderia assumir o monopólio das escolas e universidades quando “a sociedade em geral estiver em um estado tão atrasado que não possa fornecer (...) quaisquer instituições adequadas de educação” (ibid). Em outros escritos, ele explicita sua convicção de que o mercado não é um instrumento adequado para selecionar o valor daquelas “coisas que são principalmente úteis porque tendem a desenvolver o caráter dos seres humanos (...) A educação (...) sendo uma dessas coisas que em princípio (...) um governo deveria fornecer para o povo” (Principles of Political Economy: 338) e avisa que em “em alguns tempos e lugares, não haverá estradas, docas, portos, canais de irrigação, hospitais, escolas, colégios, prensas, a menos que o governo as estabeleça” (ibid: 366). Muitas de suas prescrições em termos de políticas públicas dizem respeito ao específico contexto da Inglaterra do século XIX, e provavelmente seriam distintas nos dias de hoje – até porque a decisão sobre os melhores arranjos sociais é ditada pelas experiências passadas, e muito foi feito em termos de experiências com educação pública e privada desde então. De qualquer forma, ele pensava que um currículo totalmente impositivo, executado por um único ente, colocaria em risco a manutenção de uma certa

diversidade de educação que, ressalvadas as condições mínimas necessárias para o bom desenvolvimento de todo indivíduo, é de tanta importância quanto a individualidade do caráter e a diversidade nas opiniões e modos de conduta (OL, V: §13).

Mill entende que há muitas formas inexploradas de formação do caráter humano, de modo que a experimentação de modelos inovadores pode dar vazão a novos tipos de indivíduos e a novos modos de comportamento. A mesma preocupação o faz prescrever que o Estado, em vez de controlar diretamente os empreendimentos industriais e outros “empreendimentos voluntários na sociedade”, deve “tornar a si um depositário central e circulador e difusor ativo das experiências resultantes dos muitos testes (...) [tornando] apto cada experimentalista a se beneficiar dos experimentos dos outros; em vez de não tolerar quaisquer experimentos além do seu próprio” (OL, V: §19). Dentro da própria estrutura da administração pública, no que cabe a ela, Mill sugere que haja na medida do possível uma certa autonomia dos governos municipais que, sob fiscalização do eleitorado local, poderiam adotar soluções originais e inteligentes para problemas sociais. Caberia então a uma “superintendência geral” nacional concentrar a variedade da informação e da experiência derivadas da conduta do ramo dos negócios públicos em todas as localidades e mesmo de tudo o que é analogamente feito em países estrangeiros, além dos “princípios gerais da ciência política” (ibid: §23). O princípio prático que regularia as relações entre centro e periferia do governo seria “a maior disseminação de poder consistente com a eficiência; mas a maior centralização de informação possível, e a difusão dela a partir do centro” (ibid).

A preocupação com a promoção da experimentação não apenas individual mas cooperativa ocupa sempre um lugar central nas reflexões de Mill, justamente porque ele sempre tem em vista os interesses de aperfeiçoamento. Nesse ponto as discussões de Mill dizem respeito à filosofia do governo propriamente dita, não havendo aplicação do princípio da liberdade diretamente. Nos outros exemplos, do mesmo modo a decisão de intervenção ou não do Estado nessas questões econômicas e educativas – e mesmo em temas de liberdade de expressão – não envolve diretamente o princípio da liberdade pois, ao tratar de condutas em grande medida sociais, permite-se um amplo escopo de considerações acerca dos efeitos da intervenção regulatória ou proibitória para a felicidade geral. De qualquer modo está em jogo em um grau maior ou menor a manutenção do direito dos indivíduos ao desenvolvimento de si e, mesmo quando a decisão da sociedade diz respeito a condutas *others-regarding*, a promoção dos interesses de bem-estar atual e de aperfeiçoamento incessante do caráter e das crenças sociais sempre funciona como critério central. Entendo que tal critério circunda toda a

filosofia prática de Mill. Não à toa essas reflexões e sugestões de arranjos sociais para vários campos distintos estão presentes em uma obra que, como objetivo central, se propõe a defender um princípio para regular as relações coercivas entre sociedade e indivíduo (e que não abarca essas outras questões). Tal fato seria estranho se esses temas não estivessem intimamente relacionados. Stuart Mill não busca simplesmente estabelecer uma fronteira firme de independência entre indivíduo e Estado – como querem, por exemplo os libertários – mas em vez disso quer estabelecer um projeto que forneça as melhores condições sociais para o desenvolvimento pleno de todos em circunstâncias de igualdade moral e jurídica e simpatia mútua.

Outro exemplo que ilustra o papel dos experimentos de vida para a ideia de aperfeiçoamento de Mill, e as suas próprias expectativas quanto às possibilidades futuras de aperfeiçoamento das condições humanas, é a sua discussão sobre a perspectiva do Socialismo. Mill está de acordo com uma série de críticas de autores socialistas aos problemas sociais de sua época. Ele diagnostica, concordando com os socialistas, que a maioria dos indivíduos

não mais escravizados por força da lei, é assim mantida por força da pobreza; eles estão ainda presos a um lugar, a uma ocupação, e à conformidade com a vontade de um empregador, e impedidos por acidente de nascimento dos gozos, e das vantagens mentais e morais, que os outros herdaram sem esforço e independentemente de mérito (Chapters on Socialism: 377-78).

Ele crê, como os socialistas, que esse é um problema de injustiça estrutural da sociedade, e não um resultado causado por diferenças entre os esforços individuais (ibid: 382). Contudo, entende que há muitas reformas compatíveis com o princípio da propriedade privada que podem lidar com esse problema. Mill interpreta que o princípio subjacente ao capitalismo é o do “reconhecimento, em cada pessoa, de um direito à disposição exclusiva do que ele ou ela produziu por seus próprios esforços, ou recebeu seja como presente ou por um justo acordo, sem força ou fraude, daqueles que o produziram” (Principles of Political Economy, CW II: 215). A “essência” do princípio da propriedade privada, contudo, reside em um princípio equitativo que garante aos indivíduos os frutos do seu “trabalho e abstinência”, o que é transmitido a eles sem qualquer mérito ou esforço próprios sendo uma mera “consequência incidental, que, quando alcança uma certa altura, não promove, mas conflita com os fins que tornam a propriedade privada legítima” (ibid: 208). O princípio da propriedade privada entendido dessa forma “jamais teve uma justa aplicação em qualquer país” (ibid: 207). O seu pleno funcionamento não apenas justificaria mas exigiria idealmente uma série de reformas defendidas por Mill, como a estatização de toda terra não usada para o

trabalho (Chapters on Socialism: 412) – visto que “[q]uando a propriedade privada da terra não é expediente, ela é injusta” (Principles of Political Economy, CW II: 230) – o confisco e a redistribuição de presentes e heranças acima de alguma quantidade limitada suficiente para constituir uma independência moderada (ibid, CW III: 755), além da taxação de quaisquer rendas associadas à mera posse de recursos (ibid, CW II: 227).

Ele vislumbra, assim, um futuro de um capitalismo “na sua melhor forma”, com menos diferenças de renda e riqueza entre os membros da sociedade, e uma classe trabalhadora amplamente educada, cujos indivíduos trabalhem crescentemente na forma de cooperativas, geralmente com a presença ainda de capitalistas, mas com sistemas de divisão de lucros cada vez mais equitativos, recompensando os membros em proporção às suas contribuições de trabalho e capital (ibid, CW III: 770-71; Chapters on Socialism: 422). Esses avanços dependeriam ainda de um processo de desenvolvimento das capacidades mentais e cooperativas dos trabalhadores, que por sua vez dependeria de uma ampliação e melhoria, ainda distantes, do acesso universal à educação e de ao menos algumas das já mencionadas reformas nas leis de propriedade.

De qualquer forma, Mill acreditava que um sistema baseado na propriedade privada era o mais benéfico diante de um estado realista das capacidades intelectuais e morais humanas mesmo após a extensão da educação à maioria da população. Dadas as limitações intelectuais e morais existentes mesmo em um cenário mais bem desenvolvido, Mill identificava dificuldades práticas e motivacionais para o funcionamento de um esquema socialista, em que haveria a propriedade conjunta por todos os membros da comunidade dos instrumentos e dos meios de produção (Principles of Political Economy, CW II: 203). Uma organização desse tipo oporia demandas “muito maiores do que aquelas de qualquer outro sistema sobre a inteligência e a moralidade do cidadão individual” (Chapters on Socialism: 425), enquanto que o “interesse pessoal será por um longo tempo um estímulo mais efetivo para a conduta mais vigorosa e cuidadosa dos negócios industriais da sociedade do que os motivos de um caráter mais elevado” (ibid: 418).

Apesar dessas ressalvas, e de julgar que um sistema de propriedade privada com as devidas correções poderia ser muito mais benéfico para a felicidade geral do que aquele existente até então, Mill acreditava que os ideais socialistas poderiam não apenas fornecer “em muitos casos os princípios orientadores para os aperfeiçoamentos necessários para dar ao atual sistema econômico da sociedade a sua melhor chance” (ibid: 413), mas eles próprios prevalecerem após aperfeiçoamentos sociais em larga escala e experimentos de grupos de

trabalhadores em perfeita cooperação. A possibilidade futura da predominância de uma organização social socialista ou comunista depende, assim, tanto do desenvolvimento – necessariamente lento e gradual – de um alto padrão de educação moral, “para qualificá-los para fazer sua parte honesta e energeticamente no trabalho da vida sob nenhum outro induzimento senão o da sua parte no interesse geral da associação, e seus sentimentos de dever e simpatia perante ela”, quanto de um alto padrão intelectual, “para torná-los capazes de estimar distantes interesses e entrar em complexas considerações”, em todos os membros da comunidade (ibid: 426).

Ele elogia a proposta de organização comunista de Fourier, que envolveria uma notável descentralização das decisões, flexibilidade na distribuição das remunerações e liberdade de escolha dos indivíduos nas suas ocupações (ibid: 428). Independentemente das valiosas possibilidades imaginadas pelos teóricos socialistas, Mill entende que é apenas por meio da contínua experimentação de esquemas voluntários de cooperação socialista em pequena escala que esses ideais podem prosperar:

Se as associações Comunistas mostrarem que podem ser duráveis e prósperas, elas se multiplicarão, e provavelmente serão adotadas por sucessivas porções da população dos países mais avançados na medida em que se tornam moralmente adaptadas para aquele modo de vida. Porém empurrar populações despreparadas para sociedades Comunistas, mesmo se uma revolução política conferiu poder para possibilitar uma tal tentativa, acabaria em decepção (ibid: 427).

Uma das principais desvantagens das propostas socialistas em relação a sistemas aperfeiçoados de propriedade privada – e, portanto, um dos principais desafios a serem superados pelas experimentações cooperativas – é o perigo que elas representam justamente à espontaneidade individual. Em associações comunistas a vida privada corre o risco de recair em um grau sem precedentes no “domínio da autoridade pública, e assim haveria menos escopo para o desenvolvimento do caráter individual e das preferências individuais do que até agora existiu entre os cidadãos plenos de qualquer estado pertencente aos campos progressivos da família humana” (ibid: 426). Ainda assim, Mill parece conceber os ideais socialistas como as mais interessantes perspectivas para o aperfeiçoamento humano futuro, sendo uma das grandes questões para ele a serem resolvidas justamente a conciliação entre ampla liberdade de expressão e conduta e um sistema social profundamente igualitário e cooperativo. Ele sentia que a “proclamação de um tal ideal de sociedade humana não poderia senão tender a dar uma direção benéfica aos esforços dos outros para aproximarem a sociedade, como é constituída no presente, de algum padrão ideal” (Autobiography, CW I:

179). Ele se descreve em sua autobiografia, ao mesmo tempo em que descreve a posição que Harriet Taylor supostamente compartilhava com ele, como uma espécie de socialista:

Nosso ideal de aperfeiçoamento último foi para além da democracia, e nos classificaria decididamente sob a designação geral de socialistas. Enquanto que repudiávamos com a maior energia aquela tirania da sociedade sobre o indivíduo que se supõe que a maioria dos sistemas socialistas envolvem, nós ainda assim olhamos adiante para um tempo em que a sociedade não mais será dividida entre o ocioso e o industrioso (...) em que não será mais, ou não se pensará mais como, impossível para os seres humanos se esforçarem arduamente para buscar benefícios que não devem ser exclusivamente os seus próprios, mas que são compartilhados com a sociedade à qual eles pertencem. Nós consideramos que o problema social do futuro é como unir a maior liberdade individual de ação com uma propriedade comum dos materiais puros do globo, e uma igual participação de todos nos benefícios do trabalho combinado (...) Nós vemos claramente que para tornar qualquer transformação social como essa possível ou desejável, uma mudança equivalente no caráter precisa tomar lugar tanto na manada não-cultivada que agora compõe as massas trabalhadoras e a imensa maioria dos seus empregados. Ambas essas classes precisam aprender pela prática a trabalhar e combinar-se para propósitos generosos, e sobretudo para propósitos públicos e sociais, e não, como até então, somente para propósitos estritamente interessados (...) nós consideramos todas as instituições existentes e os arranjos sociais como sendo (...) ‘meramente provisionais’, e consideramos bem-vindos com o maior prazer e interesse todos os experimentos socialistas pela seleção de indivíduos (...) que, falhando ou tendo sucesso, não poderiam senão operar como a educação mais útil daqueles que tomam parte neles, ao cultivarem sua capacidade de agir sobre motivos que apontam diretamente para o bem geral, ou tornando-os conscientes dos defeitos que fazem com que eles e outros sejam incapazes de assim agir (Autobiography, CW I: 239-41).

Mill entende que os princípios de justiça fundamentais afirmados por ele como aqueles que são a melhor síntese dos aprendizados humanos até aqui, e que, portanto, devem dar organicidade à modernidade, são tão compatíveis com os ideais socialistas na sua melhor luz quanto com a melhor formulação do princípio equitativo da propriedade privada. Os ideais modernos defendidos por ele podem dar vazão a um ou outro sistema de organização social (ou a algum outro sistema ainda não concebido, que pode reunir características de ambos) a depender dos aperfeiçoamentos das mais altas capacidades humanas e das múltiplas experimentações de diversos arranjos de cooperação social em pequena escala. O objetivo de Mill, acima de tudo, é oferecer a perspectiva do que Nadia Urbinati chama de uma *modernidade alternativa*, uma perspectiva crítica à sociedade comercial como estágio último do desenvolvimento humano, que busca reorientar as energias dos sujeitos modernos: da busca pelo aumento da riqueza econômica *per se* para o aperfeiçoamento cultural, intelectual, moral e das capacidades cooperativas da humanidade (URBINATI, 2011: 252-255).

Esse projeto, que necessariamente envolve uma redução considerável das desigualdades de riqueza e, especialmente, do desejo pela diferenciação social relacionada às

disparidades de riqueza, é compatível tanto com um regime de propriedade privada quanto com um regime de propriedade cooperativa dos meios de produção. Nesse ponto (assim como em vários outros), da afirmação da compatibilidade de um certo socialismo com as reivindicações do liberalismo, o projeto filosófico de John Rawls se assemelha muitíssimo ao de Mill. Rawls crê que tanto uma *democracia de cidadãos proprietários* (uma “alternativa ao capitalismo”, em que a propriedade de riqueza e capital produtivo e humano é dispersa na sociedade) quanto um *socialismo (democrático) liberal* (em que o poder econômico é compartilhado entre firmas controladas pelos trabalhadores) são capazes de cumprir com o princípio da reciprocidade que deve reger uma sociedade justa (RAWLS, 2001: 140). Os princípios de justiça de ambos os autores exigem uma reforma profunda das relações sociais e econômicas do capitalismo, se não *enquanto tal*, ao menos no modo como ele se apresentou até então (no século XIX e no século XX).

Voltando a Mill, o que é certo para ele é que as sociedades civilizadas precisam, em um futuro próximo, vincular-se fundamentalmente aos “princípios da liberdade individual e da igualdade política e social” (Logic, CW VIII: 922), em que estarão unidas as

melhores qualidades dos períodos críticos com as melhores qualidades dos períodos orgânicos; liberdade de pensamento sem fiscalização, liberdade ilimitada da ação individual em todos os modos não dolorosos para os outros; mas também convicções sobre o que é certo e errado, útil e pernicioso, profundamente gravadas sobre os feelings pela educação desde cedo e pela unanimidade geral de sentimento, e tão firmemente fundadas na razão e nas verdadeiras exigências da vida, que não se exigirá, como os primeiros e os presentes credos, religiosos, éticos e políticos, que sejam periodicamente jogadas fora e substituídas por outras (Autobiography, CW I: 174).

A liberdade de expressão e conduta individual não é o único fundamento para a união social na modernidade, precisando estar em combinação com uma forte convicção na igualdade social e política e em vívidos sentimentos de simpatia com a comunidade política nacional e a humanidade. Este, contudo, é o princípio que tem lugar de destacada importância entre esses fundamentos no esquema de Mill, pois, primeiramente, confere proteção estímulo ao incessante cultivo das capacidades humanas que possibilitam a construção de caracteres e vidas significativas, e sustentam o genuíno comprometimento com todas as outras crenças benéficas para a felicidade individual e geral. Além disso, o princípio constitui o principal motor para o contínuo aperfeiçoamento da humanidade e das suas condições, isto é, a manutenção da energia ativa e inconformada – típica dos períodos sociais críticos ou negativos – nas mentes e corações de cada indivíduo.

Mill escreve que a preocupação com um cenário em que o autogoverno moderno imporá sobre todos um jugo opressivo de uniformidade sobre a opinião e a prática dos indivíduos pode parecer “quimérica” aos olhos dos seus leitores do presente, visto que se vivia uma época de grande difusão e absorção de novas opiniões (*Autobiography*, CW I: 259). Essa impressão se dá, segundo ele, porque as instituições e os costumes da modernidade ainda não se assentaram de modo orgânico em algum conjunto estreito de doutrinas inquestionadas. Ainda se respirava um ar com as características ‘críticas’ dos períodos de transição justamente porque se vivia ainda num período de transição. Mill previa que *On Liberty* sobreviveria por mais tempo do que qualquer outro escrito seu justamente porque a importância das suas ponderações talvez só viesse a ser percebida em um futuro próximo, quando a firme acomodação de novas crenças e costumes realçasse, pela falta, “a importância, para o homem e a sociedade, de uma ampla variedade de tipos de caráter, e de dar total liberdade à natureza humana para expandir-se em inúmeras e conflitantes direções” (*ibid*). Por isso ele teme, paradoxalmente, que o seu texto mantenha valor por um longo tempo, pois isso significaria que as tendências mais nocivas da modernidade prevaleceram. Em vez disso, ele almeja que o valor da individualidade e da diversidade se consolidem e se incrustem nas próprias fundações da constituição orgânica da modernidade, pois essa é a única forma de manter vivos tanto as fontes da felicidade quanto o motor do constante aperfeiçoamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Isaiah Berlin disse uma vez que embora Mill tenha dito “algo verdadeiro e importante sobre algumas das características e aspirações fundamentais dos seres humanos”, e que sua tese em *On Liberty* tenha sido a “mais comovente exposição do ponto de vista daqueles que desejam uma sociedade aberta e tolerante”, sua defesa filosófica da liberdade “não é (...) da mais alta qualidade intelectual”, nenhum dos seus argumentos sendo “conclusivo ou capaz de convencer a algum adversário determinado” (BERLIN, 1969: 196). O que tentei mostrar nessa dissertação foi que a filosofia de Mill, embora possa apresentar certos defeitos e ambiguidades, tem alto valor intelectual e pode oferecer bons e consistentes argumentos em favor não apenas da liberdade individual, mas de leis e práticas sociais que melhorem as condições da vida humana e alarguem as nossas possibilidades de ser e de nos relacionar uns com os outros.

O apontamento de Berlin de que a defesa de Mill da liberdade é “comovente” mas ao mesmo tempo não serve como um argumento filosófico cabal é curiosa, e nos faz imaginar o que poderia ser um argumento “conclusivo”, que todos poderiam aceitar, em favor da liberdade ou de outros valores associados ao ideal de vida e de sociedade afirmado por Mill e mesmo ao de outros autores. Vimos que para Mill a construção de uma sociedade feliz e em constante aperfeiçoamento depende tanto do desenvolvimento intelectual quanto do desenvolvimento da capacidade de simpatia e da capacidade de imaginação dos seus membros, isto é, uma boa e justa sociedade é uma sociedade em que os indivíduos são capazes de dialogar e agir racionalmente, mas também em que eles cultivam fortes sentimentos seus próprios e compartilham fortes sentimentos uns com os outros. Mill entende que não há como entrar decidida e genuinamente no mundo da moralidade (ao menos do tipo de moralidade que ele sustenta) apenas pelo uso da razão, sem deixar-se contagiar pelos desejos e sentimentos que a fundamentam. Os discursos inscritos na obra de Mill estão sempre endereçados tanto à razão quanto aos sentimentos dos seus interlocutores, às suas capacidades humanas mais elevadas de simpatizar e de imaginar um mundo distinto. A filosofia de Mill assim jamais deixa de perder contato com a utopia, ou, para colocar nos seus termos, com o *aperfeiçoamento*.

Talvez seja justamente essa a característica que faz com que os escritos de Mill pareçam por vezes ambíguos, inconsistentes ou enigmáticos para alguns leitores. Embora ele nunca se afastasse de uma postura moderada e atenta às circunstâncias do seu tempo presente, suas considerações nunca deixam de flertar com o futuro e com o *ideal*. O reformismo de Bentham para ele era insuficiente porque de certo modo se contentava (consciente ou inconscientemente) com as aspirações do presente ou, nos termos de Berlin, se contentava em oferecer argumentos “conclusivos” para que os sujeitos de sua época optassem por endossar leis que os levariam a satisfazer exatamente aquilo que eles já desejavam: mais prazer e menos dor. Não é por acaso, afinal, que Mill contrasta a noção de felicidade com a de mero contentamento. Ele temia que a modernidade, mesmo com a perspectiva de um avanço instrumental e tecnológico tão significativo a ponto de livrar o humano de quase todas as misérias materiais, se ‘degenerasse no mecânico’, alienando os seres humanos das melhores capacidades da sua própria natureza. Um intelectual que meramente analisa e tenta ‘organizar’ da forma mais eficiente e imparcial os desejos e os sentimentos que emergem do seu tempo, ainda que excluindo dessa organização aqueles necessariamente destrutivos, está ele próprio, aos olhos de Mill, sucumbindo ao contentamento, e assim abrindo mão da sua capacidade de imaginação. As premissas e as motivações da filosofia de Mill levaram-no a adotar uma postura perante os seus contemporâneos que envolvia necessariamente a intenção de *comovê-los* (e de ser comovido por eles), de fazê-los “elevarem-se acima da realidade conhecida, para um mundo mais atrativo ou majestoso” (Analysis: 252), apontando sempre para as possibilidades de expansão da natureza humana para novas e inúmeras direções, melhores e mais belas do que as conhecidas. Como vimos, para ele o amor pela virtude, e todo outro sentimento nobre, não é comunicado pela razão, mas captado por inspiração ou simpatia daqueles que já o tem. Não por acaso ele admirava os ideais professados pelos autores socialistas. Embora alguns deles fossem demasiado exigentes para os padrões conhecidos da humanidade, e quiçá jamais possam ser plenamente alcançados, a sua afirmação mantém vivo o movimento enérgico da sociedade, ou ao menos alguns de seus indivíduos, em direção a algo mais significativo.

O olhar de Mill para o horizonte da utopia, no entanto, jamais o afastou da busca por soluções pragmáticas para problemas do presente, e do ancoramento das suas ideias e argumentos em uma observação cuidadosa das evidências disponíveis e dos resultados das experiências humanas passadas. Mesmo sendo um pensador bastante crítico de seu tempo e de certas tendências que se avizinhavam, estabeleceu diálogos construtivos com intelectuais dos mais diversos vieses, adaptando e incrementando as suas convicções cada vez que percebia que era beneficiado por novas *porções de verdade* que surgiam desses encontros. Enquanto que a afirmação de verdades éticas objetivas é por vezes vista pelas mentes contemporâneas como descabida ou autoritária, o padrão de *vida boa* sobre o qual Mill constrói os seus princípios de justiça é, por analogia ao próprio percurso mental do autor, um padrão necessariamente aberto e inacabado, sujeito a transformações históricas promovidas pelas experimentações individuais e coletivas da humanidade. Além disso, trata-se de um padrão que não pode, sob pena de contradizer o seu próprio conteúdo, ser realizado de uma única maneira, pois ele sempre envolve o emprego de associações e sentimento peculiares à história e à sensibilidade de cada sujeito. Ao mesmo tempo, a existência de uma pluralidade de modos de ser e experimentar é um bem para cada indivíduo, que se vê diante de um conjunto infindável de modelos de inspiração e de fontes de novas associações. Precisamos de outros existindo à sua própria maneira para termos nós mesmos uma vida significativa. A noção de um “direito à diversidade”, tema tão caro aos progressistas do século XXI, ganha contornos interessantes sob a luz do liberalismo de Mill. A diversidade segundo *On Liberty* é tanto benéfica para o excêntrico quanto para todos os outros, não apenas por que permite o surgimento de gênios de toda sorte, mas também porque enriquece o ambiente social com múltiplos estilos e narrativas que servem de estímulo e alimento à imaginação de cada um. Além de servir como um nuançado argumento em favor do direito à diversidade, o padrão crítico oferecido pelo projeto ético de Mill, como mencionei na introdução, é capaz de fornecer potentes questionamentos ao modelo contemporâneo do sujeito ‘empreendedor de si’ e antipolítico, que concebe o seu sucesso em termos puramente monetários, e como algo apartado das diversas circunstâncias que compõem o tecido social.

De outro lado, o esforço de conciliação de Mill entre os ideais de uma sociedade altamente cooperativa e igualitária (não apenas do ponto de vista dos direitos senão também da distribuição dos frutos do trabalho) e de um amplo espaço para o desenvolvimento espontâneo da individualidade segue sendo um dos grandes desafios do nosso tempo. A derrocada do socialismo real soviético foi certamente um grande baque para os que nutriam esperança pela realização desse ideal de conciliação, não simplesmente em razão da derrocada, mas porque esta se deu em grande medida *em razão* do seu fracasso na tentativa de cumprir com essa dupla promessa. A aplicação em grande escala do princípio da propriedade privada, por sua vez, também passou longe de realizar tais ideais, não só no capitalismo da periferia do mundo como também nos próprios países ‘civilizados’ para os quais Mill endereçou a maior parte das suas prescrições ético-políticas. Os acontecimentos políticos contemporâneos, ademais, mostram que a democracia capitalista não fracassou apenas no que diz respeito a cumprir com o ideal da igualdade e da cooperação, mas mesmo o direito à individualidade e à diferença está sob risco iminente. A mediocridade tão temida por John Stuart Mill está mais do que nunca em ascensão, dentro do governo e fora dele, e elegeu como seus inimigos justamente os excêntricos, os estrangeiros, e os que teimam em imaginar novos mundos.

A formulação de algo como um socialismo liberal, que se apresente como um horizonte alternativo às perspectivas do sistema atual, é mais do que nunca uma necessidade. Mill não nos apresenta um modelo institucional acabado desse tipo, mas nos fornece princípios e reflexões que, em conjunto com os aprendizados que obtivemos dos diversos *experimentos de vida* a que fomos submetidos nos últimos quase cento e cinquenta anos após a sua morte, podem contribuir para a construção dos traços e contornos que farão parte do seu desenho. Como vimos, o processo de construção de boas práticas, instituições e sentimentos depende para Mill de uma constante articulação mais ou menos tensa entre o presente e o futuro, cada estado do caráter e dos desejos humanos exigindo soluções e estratégias distintas daqueles que são capazes de influenciar as condições sociais de seu tempo, impossíveis de serem definidas de antemão pela teoria, mas demandando um constante exercício de imaginação e deliberação dos atores

capacitados. O conselho que Mill pode nos oferecer sobretudo é o de que, tanto no século XIX quanto no século XXI, uma tal empreendimento só pode ser construído por meio de uma crítica transformadora de fundo ético à subjetividade dominante, que se dirija não apenas ao seu intelecto mas também às suas emoções, e que mantenha sempre a mente aberta às novas *porções de verdade* que podem surgir por aí.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de John Stuart Mill

MILL, J. S. (1963-91). *Collected Works of John Stuart Mill*. Ed: J. M. Robson, 33 vols. Toronto: University Toronto Press, and London: Routledge & Kegan Paul, 1963-91.

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

_____. ([1859]2008). 'On Liberty'. In: *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

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

_____. ([1869]2008). 'The Subjection of Women'. In: *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. ([1879]2008). 'Chapters on Socialism'. In: *Principles of Political Economy with Chapters on Socialism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Outras obras

ARISTÓTELES (1995). *Nicomachean Ethics*. Trad. David Ross; J. O. Urmson. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995).

BENTHAM, J ([1789]1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Eds: J. Burns e H. L. A. Hart. London: Athlone Press.

BENTHAM, J. (1962). *The Book of Fallacies*. *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 vols. New York: Russel & Russel, 1962. Texto presente no vol. II, 400.

BENTHAM, J. (1962). *Plan of Parliamentary Reform, in the Form of a Catechism, With Reasons for Each Article: With an Introduction, Showing the Necessity of Radical, and the Inadequacy of Moderate, Reform*. *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 vols. New York: Russel & Russel, 1962. Texto presente no vol. III, 433-538.

BENTHAM, J (1998). *'Legislator of the World': Writings on Codification, Law and Education*. Ed: P. Schofield and J. Harris. Oxford: Clarendon Press, 1998.

BERGER, F. (1984). *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press, 1984.

BERLIN, I. ([1969] 1981). *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

BRINK, D. O. (2013). *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BROWN, W. (2015). *Undoing the Demos*. New York: Zone Books, 2015.

COMTE, A. ([1830] 2012). *Cours de Philosophie Positive*. Paris, La Gaya Scienza, 2012.

_____. (2016 [1898]). *Discurso sobre o Espírito Positivo: Ordem e Progresso*. Trad. Walter Solon. São Paulo: Edipro, 2016.

CRISP, R. (1997). *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. New York, 1997.

DARDOT, P. & LAVAL, C. (2014). *The New Way of the World*. New York: Verso, 2014.

DEVLIN, P. (1959). *The Enforcement of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

DONNER, W. (1998). 'Mill's Utilitarianism'. In *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Ed: John Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2009). 'Mill's Moral and Political Philosophy'. In *Mill*. W. Donner e R. Fumerton. Oxford: Blackwell.

_____. (2011). 'Morality, Virtue, and Aesthetics'. In *John Stuart Mill and the Art of Life*. Ed: Ben Eggleston, Dale E. Miller, David Weinstein. New York: Oxford University Press, 2011.

DRYER, D. P. ([1969] 1985). 'Mill's Utilitarianism'. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X – Essays on Ethics, Religion, and Society*. Ed: J. M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

EISENBERG, J. M. (2018). *John Stuart Mill on History: Human Nature, Progress, and the Stationary State*. New York: Lexington Books, 2018.

FEINBERG, J. (1984). *Harm to others*. Oxford: Oxford University Press.

GIBBS, B. (1986). 'Higher and Lower Pleasures'. In *Philosophy*, Vol. 61, No. 235, Jan/1986, pp. 31-59. Cambridge University Press.

HALEVY, E. (1961). *The Triumph of Reform*. London: Ernest Benn, 1961.

HART, H. L. A. (1968[2008]) 'Prolegomenon to the Principles of Punishment'. In *Punishment and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. (1963). *Law, Liberty and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Von HIRSCH, A. (2012). 'Harm and Wrongdoing in Criminalisation Theory'. In *Criminal Law and Philosophy*. 11/2012.

HONDERICH, T. (1974). 'The Worth of J. S. Mill On Liberty'. In *Political Studies*, XXII, 1974, pp. 463-70.

HUSACK, D. (2008). *Overcriminalisation*. New York: Oxford: Oxford University Press.

KAWANA, Y. (2018). *Logic & Society: The Political Thought of John Stuart Mill 1827-1848*. New York: Palgrave Macmillan, 2018.

KITCHER, P. (1998). 'Mill, mathematics, and the Naturalist Tradition'. In *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Ed: John Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 57-111.

LOIZIDES, A. (2017). 'Mills' Aesthetics'. In *A Companion to Mill*. Ed: Christopher Macleod e Dale E. Miller. Hoboken: Wiley, 2017. Series: Blackwell Companions to Philosophy.

LYONS, D. (1994). *Rights, Welfare and Mill's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

LYONS, D. (1991). *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MILL, James (1869). *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. Edited by J. S. Mill, A. Bain, A. Findlater e G. Grote. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869.

MILL, James ([1835] 1870). *A Fragment on Mackintosh*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer. 1870.

MILLER, D. (2012). 'Introduction'. In *Mill on Justice*. Ed. Leonard Kahn. Hampshire: Palgrave and Macmillan, 2012.

MILLER, D. (2012). 'Mill's Division of Morality'. In *Mill on Justice*. Ed. Leonard Kahn. Hampshire: Palgrave and Macmillan, 2012.

MOORE, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, M. C. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters to Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

PITKIN, H. F. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1967.

RAPHAEL, D. D. (1955). 'Fallacies in and about Mill's Utilitarianism'. In: *Philosophy*, 30/1955, p. 344-57.

RAZ, J. ([1977] 1979). 'The Rule of Law and its Virtue'. In *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1979. pp. 208-226.

RAWLS, J. (1999[1971]). *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. (2001). *Justice as Fairness – A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, J. (2005[1993]). *Political Liberalism (Expanded Edition)*. Cambridge: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, J. (1955). 'Two Concepts of Rules'. In *The Philosophical Review*, Vol. 64, n.1, jan., 1955, pp. 3-32.

REES, J. C. (1960). 'A Re-reading of Mill on Liberty'. In *Political Studies*, VIII, 1960, pp. 113-29.

RILEY, J. (2009). 'Racism, blasphemy, and free speech'. In *Mill's On Liberty: a Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

RILEY, J. (2011). 'Optimal Moral Rules and Supererogatory Acts'. In *John Stuart Mill and the Art of Life*. Ed: Ben Eggleston, Dale E. Miller, David Weinstein. New York: Oxford University Press, 2011.

ROSEN, F. (2013). *Mill*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SCARRE, G. (1998). 'Mill on Induction and Scientific Method'. In *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Ed: John Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 112-138.

SCHOFIELD, P. (2009). *Bentham: a Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2009.

SEN, A. (1992). *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press.

SIMISTER, A. & von HIRSCH, A. (2011). *Crimes, harms, and wrongs: On the principles of criminalisation*. Oxford: Hart.

SKORUPSKI, J. (1998). 'Introduction: The Fortunes of Liberal Naturalism'. In *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Ed: John Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press.

SMITH, A. (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Ed. R. H. Campbell e A. S. Skinner. Oxford: Oxford University Press, 1976.

SUMNER, L. W. (1987) *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Clarendon, 1987.

TEN, C. L. (2009). 'Mill's On Liberty: Introduction'. In *Mill's On Liberty: a Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

URBINATI, N. (2011). 'An Alternative Modernity'. In *John Stuart Mill and the Art of Life*. Ed: Ben Eggleston, Dale E. Miller, David Weinstein. New York: Oxford University Press, 2011.

URMSON, J. (1968). 'The interpretation of the moral philosophy of J. S. Mill'. In *Mill – A collection of Critical Essays*. Ed: J. B. Schneewind. London: Palgrave Macmillan, 1968. p. 179-190.

WALDRON, J. (2011). *The harm in hate speech*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WEST, H. (2009). 'Mill's case for liberty'. In *Mill's On Liberty: a Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WEST, H. (2012). 'Mill and Rawls'. In *Mill on Justice*. Ed. Leonard Kahn. Hampshire: Palgrave and Macmillan, 2012.

WILLIAMS, B. ([1985] 2011). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2011.

WORDSWORTH, W. (2018). *Ode on Intimations of Imortality from Recollections of Early Childhood*. London: Forgotten Books, 2018.