



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gilmar do Nascimento Santos

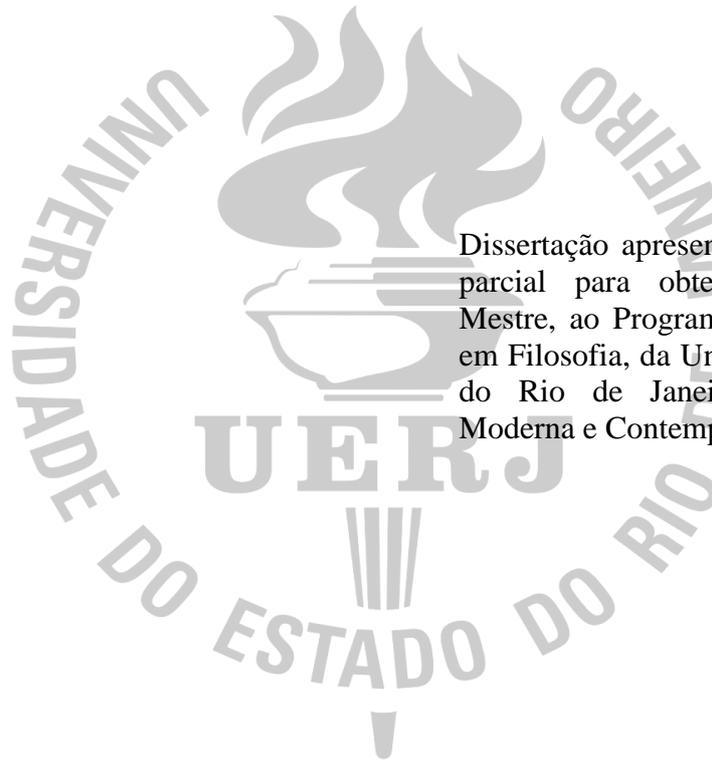
Liberdade e individualismo no pensamento de J. S. Mill

Rio de Janeiro

2015

Gilmar do Nascimento Santos

Liberdade e individualismo no pensamento de J. S. Mill



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

M645 Santos, Gilmar do Nascimento.
Liberdade e individualismo no pensamento de J. S. Mill /
Gilmar do Nascimento Santos. – 2015.
111 f.

Orientador: Marcelo de Araújo.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Mill, John Stuart, 1806-1873. 2. Filosofia inglesa –
Teses. I. Araújo, Marcelo de. II. Universidade do Estado do Rio
de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(420)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Gilmar do Nascimento Santos

Liberdade e individualismo no pensamento de J. S. Mill

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Data de aprovação 23 de fevereiro de 2015.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araújo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

A minha mãe Marly (em memória).

AGRADECIMENTOS

A minha "irmã" Vavan, a meu cunhado Will e meu sobrinho Gabriel pelo amor que consagram a mim todos os dias.

Ao meu orientador Marcelo de Araújo, pelas ótimas aulas sobre individualismo.

A Mercedes, Fabiano e Fernando, pelas trocas afetivo-intelectuais sempre inspiradoras.

A todos os meus queridos e admiráveis amigos: Mônica, Allan, André Moreira, Daniel, Eduardo, Cris, Sádía, André Ribeiro, Felipe, Pedro Fior, Waine, Natália, Víctor, Renan, Pablo, Jarílson, Pedro Ribeiro e especialmente a André Norbert e ao autêntico Pedro Figueira, pela imensurável generosidade.

Um agradecimento especial para Mirian Machado (Rede Sirius), pela compreensão e solicitude.

RESUMO

SANTOS, Gilmar do Nascimento. *Liberdade e individualismo no pensamento de J. S. Mill*. 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

A presente dissertação constitui uma investigação no campo da filosofia moral moderna, acerca do surgimento de um traço constitutivo das principais teorias morais modernas: o individualismo. Esse conceito é examinado, principalmente, à luz da filosofia prática de John Stuart Mill. A investigação inicia-se com a análise da emergência da moderna tradição dos direitos naturais, surgida com o escopo de equacionar os dilemas morais advindos de um contexto histórico-cultural particular. Em seguida, investiga-se o surgimento da tradição moral utilitarista e sua crítica ao moderno jusnaturalismo. A seguir, analisa-se como o próprio utilitarismo, contudo, torna-se objeto de críticas que incidem sobre o que seria a) a sua incapacidade de elaborar uma concepção de vida humana qualitativamente distinta da vida de outros animais; e b) sobre a insuficiente consideração do utilitarismo pelas liberdades individuais. A dissertação investiga, pois, os esforços de Mill para fazer frente a tais críticas e, assim, "redescrever" a tradição utilitarista. As tentativas de Mill de responder às críticas feitas ao utilitarismo o afastam da formulação clássica dessa escola de pensamento. Mill torna-se, assim, um utilitarista *sui generis*. A presente dissertação sugere que Mill, ao objetivar resguardar o utilitarismo das críticas que esta tradição recebera, elabora uma das mais influentes teorias morais individualistas da contemporaneidade.

Palavras-chave: Individualismo. Jusnaturalismo. Utilitarismo. Liberdade. Mill.

ABSTRACT

SANTOS, Gilmar do Nascimento. *Freedom and individualism in the thought of J. S. Mill*. 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The present dissertation is an investigation in the field of modern moral philosophy, about the appearance of a constitutive feature of the main modern moral theories: the individualism. This concept is examined, especially in the light of practical philosophy of John Stuart Mill. The investigation begins with the analysis of the emergence of modern natural rights tradition, which rose with the scope of equating moral dilemmas coming from a particular historical and cultural context. Then is investigated the appearance of utilitarian moral tradition and its critique of modern natural law. Next, is analyzed how utilitarianism itself, however, becomes the object of criticism which incides on what would be a) its inability to elaborate a conception of qualitatively distinct human life from the life of other animals; b) about the insufficient consideration of utilitarianism over individual freedoms. The dissertation investigates therefore Mill's efforts to confront such criticisms and thus "re-describe" the utilitarian tradition. Mill's attempts to answer criticisms of utilitarianism turn him away from the classic formulation of this school of thought. Mill becomes thus a *sui generis* utilitarian. The present dissertation suggests that Mill, by targeting protect the utilitarianism from the criticisms that this tradition received, elaborates one of the most influential individualistic moral theories of contemporaneity.

Keywords: Individualism. Natural rights. Utilitarianism. Freedom. Mill.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O "NASCIMENTO" DA FILOSOFIA MORAL MODERNA	11
1.1 Dilemas morais: reforma e crise pirrônica	11
1.2 Tentativa de superar o dilema moral moderno: o jusnaturalismo	16
1.3 O utilitarismo e a crítica à doutrina dos direitos naturais	26
2 MILL E A "REINVENÇÃO" DO UTILITARISMO	36
2.1 A elaboração de um modelo ético de base "científica"	36
2.2 A defesa da tradição utilitarista	46
2.3 A fonte da obrigação moral	54
3 LIBERDADE E INDIVIDUALISMO EM MILL	62
3.1 Crítica ao nexó entre costumes e exercício da autoridade política	62
3.2 Liberdade como condição para o aperfeiçoamento moral da espécie humana	72
3.3 Mill e o individualismo da "Autenticidade"	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

A busca por um modelo de vida que não seja a reprodução pura e simples do modelo de vida preconizado pela tradição moral mais influente em vigor é uma característica das sociedades modernas. Cada vez mais, as modernas sociedades ocidentais acolhem e valorizam termos tais como, por exemplo, "originalidade", "singularidade", "expressividade". Tal valorização enuncia uma característica da autocompreensão moral das sociedades modernas: o individualismo. Para meus propósitos nesta dissertação, suporei uma compreensão prévia e compartilhada, ainda que não rigorosa, do conceito de "indivíduo", o que me desobrigará, com efeito, de empreender uma discussão de cunho epistemológico acerca do termo. Tal empreendimento ampliaria demasiadamente meus objetivos nesta dissertação. Isso posto, pretendo examinar, à luz da filosofia moral de John Stuart Mill (1806-1873), o individualismo moral moderno. Meu objetivo é elaborar menos uma exegese da filosofia prática de Mill, do que empreender uma investigação dos pressupostos e implicações do acima mencionado individualismo moral moderno, a partir do exame da filosofia moral de Mill.

Meu objetivo é, pois, no primeiro capítulo desta dissertação, apresentar uma reconstrução histórico-filosófica do contexto a partir do qual emergiram as tradições individualistas no ocidente, mais precisamente, apresentar a emergência da moderna tradição jusnaturalista. O moderno jusnaturalismo (ou teoria dos direitos naturais) surgiu de um contexto de crise moral, para o qual concorreram alguns eventos de ordem histórico-cultural, sobretudo. Tais eventos (me refiro aqui especificamente ao advento da Reforma Protestante, à chamada Revolução Científica e à redescoberta dos textos céticos, em especial de Sexto Empírico¹) colocaram em xeque a tradição moral vigente até então: a tradição moral de matriz aristotélica. Não mais podendo amparar-se, em virtude do contexto histórico-cultural em curso, na tradição moral mais influente até então, muitos teóricos modernos foram compelidos a responder aos dilemas de sua época elaborando novos modelos teóricos. Evidentemente, não se pode asseverar que os teóricos morais modernos deliberadamente se impuseram a tarefa de formular mudanças radicais na autocompreensão moral de sua época. Contudo, ao tentarem responder aos supracitados dilemas, os teóricos morais modernos elaboraram de fato uma nova autocompreensão moral, tipicamente moderna.

Assim, o jusnaturalismo moderno, "inaugurado" por Hugo Grotius (1583-1645), constituiu a tentativa de equacionar os supracitados dilemas através da mudança radical na própria tradição jusnaturalista: o jusnaturalismo moderno, diferentemente do jusnaturalismo

¹ Esta dissertação requer conhecimento prévio, ainda que não rigoroso, de tais fatos históricos por parte do leitor.

pré-moderno, desloca a centralidade do âmbito normativo da figura da "lei" (natural) para a figura do "direito", que passaria a ser descrito em termos de uma posse, de uma *propriedade* do indivíduo. Ainda no primeiro capítulo, abordarei outra tradição moral surgida na época moderna, mas não no contexto da crise supramencionada: o utilitarismo. Tal tradição surge no bojo da cultura intelectual moderna e tem como uma de suas características principais a crítica sistemática à tradição jusnaturalista, sobretudo em sua versão moderna. Jeremy Bentham (1748-1832) é o "fundador" da tradição utilitarista e mais acerbo crítico da tradição jusnaturalista, no que, para Bentham, esta tradição ainda preserva de "resquírios metafísicos".

Contudo, o próprio utilitarismo foi objeto de contundentes críticas. As críticas dirigiam-se ao parâmetro normativo básico do utilitarismo elaborado por Bentham: o "princípio de maior felicidade". Os críticos entendiam que tal princípio, a um só tempo, reduzia o valor da vida humana ao não estabelecer, de fato, nenhuma distinção qualitativa entre o ente humano e os outros animais, e submetia as liberdades individuais à busca pela satisfação dos interesses da maioria. Por essa razão, John Stuart Mill, discípulo de Bentham, se propõe a refutar tais críticas e, para isso, intenta reformular a tradição utilitarista.

No segundo capítulo da dissertação descrevo e discuto as transformações empreendidas por Mill na tradição utilitarista. A mais notória é a introdução da noção de "prazeres qualitativos". Examino como tal introdução implica concepções que afastam Mill da tradição utilitarista, comprometendo-o com ideias que seriam estranhas à formulação clássica do utilitarismo. Apresento também o comprometimento de Mill, contra a tradição intuicionista, influente em sua época, com o aspecto cognitivista da tradição utilitarista. Discuto no segundo capítulo as considerações de Mill sobre as formas de sanções exigidas pela moralidade, especialmente o que Mill denomina "sanções internas". Exponho também no segundo capítulo da dissertação um problema que pode ser atribuído ao objetivo final da moralidade defendido por Mill, qual seja: a unidade de interesses entre indivíduo e coletividade. Tal asserção põe em dúvida o objetivo de Mill de fazer jus à liberdade individual supostamente negligenciada por Bentham.

No terceiro e último capítulo, discuto a liberdade em Mill. Apresento a crítica de Mill, em consonância com a doutrina juspositivista de John Austin (1790-1859), ao nexos *necessário* entre costumes e exercício da autoridade política. Discuto a crítica de Mill à tendência geral de se transformar em leis positivas (passíveis de sanção, portanto) os usos e costumes das sociedades. Abordo então o problema, para a filosofia moral de Mill, de como defender as liberdades individuais no interior da tradição utilitarista, sem o recurso, portanto, aos direitos naturais. Apresento em seguida a sugestão de que Mill radica em uma certa concepção de

utilidade a necessidade de se defender as liberdades individuais. Essa certa concepção de utilidade afasta-se da concepção de utilidade de Bentham, sendo diretamente influenciada pela teoria dos três estados, oriunda da "filosofia da história" positivista de Auguste Comte (1798-1857).²

Procuro mostrar ainda que a filosofia moral de Mill, a despeito de afinidades com a filosofia pré-moderna, notadamente a filosofia prática de Aristóteles (384-322 a.C.), apresenta uma diferença fundamental com relação a esta: a concepção das atribuições do Estado. Na última seção intento mostrar como a tentativa de Mill de redescrever a tradição utilitarista (tentativa claramente influenciada pela tradição romântica), especialmente o estatuto das liberdades individuais no interior da formulação clássica do utilitarismo, eleva Mill à condição de um dos mais influentes teóricos de uma vertente do individualismo moderno. Um individualismo ao mesmo tempo distinto e complementar ao individualismo que consubstancia o ideal de direitos naturais (hodiernamente denominados direitos humanos). Tento sugerir, ao final da dissertação, que Mill é a grande referencia teórica para uma vertente do individualismo moral moderno que ganha cada vez mais espaço e relevância na autocompreensão moral das sociedades contemporâneas.

² Tema que abordarei no terceiro capítulo.

1 O "NASCIMENTO" DA FILOSOFIA MORAL MODERNA

1.1 Dilemas morais: reforma e crise pirrônica

O mundo moral moderno emerge sob o signo da crise. A tradição moral que exerceu influência no âmbito da cultura intelectual europeia por séculos passou a ser objeto, desde o século XVI, de objeções surgidas no bojo de fenômenos que passaram a caracterizar a realidade sociocultural moderna. A tradição moral acima citada é a tradição moral de matriz aristotélica. Tal tradição norteou a autocompreensão moral ocidental na Antiguidade Clássica e, através da Escolástica, também no Medievo. Seu postulado básico consistia na defesa sistemática de uma concepção correta de vida boa, isto é, na defesa de um único tipo de vida que poderia ser genuinamente merecedora do qualificativo "humana"³. A tradição moral de matriz aristotélica pode, pois, ser caracterizada pela defesa de um ideal único de excelência humana a ser perseguido no interior do ordenamento coletivo. Oportunamente, ao longo desta dissertação, descreverei com mais vagar as características distintivas básicas da tradição moral aristotélica.

A expressão utilizada acima "fenômenos que passaram a caracterizar a realidade sociocultural moderna", diz respeito, fundamentalmente, a três eventos que irromperam no limiar da época moderna⁴ e que, com efeito, tornaram a defesa do ideal de um modelo único de vida boa praticamente insustentável, quais sejam: i) a ruptura da unidade cristã ocasionada pela Reforma Protestante; ii) a Revolução Científica e a correlata elevação das ciências naturais à condição de modelo absoluto de conhecimento indubitável; e iii) a influência exercida pela redescoberta dos textos céticos.⁵ Esses três acontecimentos se articularam de várias maneiras e formaram uma constelação histórico-cultural imprópria, por assim dizer, ao postulado moral clássico-medieval da busca pela concepção paradigmática de boa vida. Nas palavras de John Rawls (1921-2002):

³ Usarei os termos "vida boa" e "felicidade" como sinônimos, ao longo desta dissertação.

⁴ Convencionou-se delimitar tal período entre o final do séc. XV ao final do séc. XVIII, de modo geral.

⁵ John Rawls, por exemplo, elenca como eventos fundamentais para o surgimento do mundo moderno, além dos dois primeiros eventos supracitados, também o surgimento e consolidação dos Estados nacionais (ver Rawls, 2005, p.8). Poderiam ser mencionadas também as descobertas de novos povos como resultado das grandes navegações iniciadas no século XV. Contudo, a despeito de considerar a consolidação dos Estados nacionais e a expansão marítima acontecimentos realmente basilares para o surgimento da modernidade, como pretendo examinar precipuamente os problemas morais surgidos na época moderna, creio que uma discussão sobre o impacto e influência da redescoberta dos textos céticos se afigure mais pertinente para meus propósitos.

Concordemos em que existe essa diferença entre a filosofia moral antiga e a moderna. Como conclusão, pois, diremos: os antigos se perguntavam acerca do caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou para o sumo bem, e inquiriam sobre como a conduta virtuosa ou as virtudes enquanto aspectos do caráter [...] relacionam-se com o sumo bem, quer como meios, quer como componentes, ou ambos. Ao passo que os modernos se perguntavam primordialmente, ou ao menos em primeiro lugar, sobre aquilo que consideravam prescrições impositivas da justa razão, e sobre os direitos, deveres e obrigações aos quais estas prescrições davam origem. Só depois voltavam sua atenção aos bens que estas prescrições nos permitiam buscar e apreciar (RAWLS, 2005, p. 4).

A época moderna, ao "se perguntar sobre as prescrições impositivas da justa razão", o fez impelida pela necessidade premente de resolver os graves dilemas originados pelos acontecimentos acima mencionados. A ruptura da unidade cristã ocasionada pela Reforma Protestante no século XVI foi o primeiro (e talvez mais intenso) golpe recebido pela tradição moral vigente. Segundo Rawls:

Ela [a Reforma Protestante] fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e conduziu ao pluralismo religioso, com todas as suas consequências para os séculos seguintes. Este, por sua vez, promoveu pluralismos de outros tipos, que já constituíam uma característica fundamental e permanente da vida contemporânea em finais do século XVIII. (RAWLS, 2005, p.8).

Rawls afirma também que:

A Reforma teve enormes consequências. Para vermos por que, [sic] temos que perguntar como é, para uma religião impositiva, salvacionista e expansionista como o cristianismo medieval, fragmentar-se. Inevitavelmente, tal fragmentação significa o aparecimento, no interior de uma mesma sociedade, de religiões impositivas e salvacionistas rivais, diferentes em alguns aspectos da religião inicial da qual se destacaram, mas que conservam, durante um certo tempo, muitas das mesmas características. Lutero e Calvino eram tão dogmáticos e intolerantes quanto a Igreja havia sido. Para aqueles que tinham que decidir entre tornar-se protestante ou permanecer católico, foi uma época terrível. Pois, uma vez que a religião original se fragmenta, qual a religião, então, que conduz à salvação? (RAWLS, 2005, p.10).

A pergunta feita acima por Rawls denota um dilema fundamental que fustigou a moderna sociedade ocidental, a saber: que orientação moral e existencial é possível esperar e perseguir sem o anteparo inquestionável da principal instituição normativa existente? Os ordenamentos coletivos da moderna sociedade europeia perderam, a um só tempo, o norte moral oferecido pela tradição religiosa e o fundamento epistemológico que conferia inteligibilidade à realidade existente. Isto quer dizer, a rigor, que os padrões normativos dos quais os agentes morais se valiam para guiar suas condutas no mundo, suas ações e aspirações, em uma palavra, suas vidas, bem como o critério fundamental que atribuía significação e coesão à vida e ao mundo dos indivíduos, como que erodiram, de modo drástico, após a publicação das 95 teses pelo monge agostiniano Martinho Lutero.⁶

⁶ Martinho Lutero (1483-1546) publicou suas 95 teses em Wittenberg, em 1517, desencadeando, em seguida, uma série de conflitos que se espalharam por grande parte da Europa.

A perda do fundamento epistemológico e espiritual supracitado pode ser considerada o traço distintivo fundamental da cultura intelectual ocidental, no começo da época moderna. A Reforma Protestante originou uma crise civilizatória sem precedentes na história do Ocidente. Crise esta concernente à total ausência de critérios indiscutíveis à luz dos quais a verdade revelada pudesse subsistir e guiar de maneira global as ações humanas. Além disso, a Reforma colocou também em curso a influência dos textos céticos na cultura intelectual moderna. Nas palavras de Richard Popkin:

Uma das principais vias através das quais as posições céticas penetraram no pensamento do final do Renascimento foi uma disputa central na Reforma, a disputa acerca do que seria o padrão correto do conhecimento religioso, o que era chamado de "a regra da fé". Este argumento levantava um dos problemas clássicos dos pirrônicos gregos, o problema do critério de verdade. Com a redescoberta no século XVI dos escritos do pirrônico grego Sexto Empírico, os argumentos e pontos de vista dos céticos gregos tornaram-se parte do núcleo filosófico das lutas religiosas que ocorriam nesta época. O problema de se encontrar um critério de verdade, primeiro levantado em disputas teológicas, foi posteriormente levantado também em relação ao conhecimento natural, levando à *crise pyrrhonienne* do início do século XVII. (POPKIN, 2000, p. 25, grifo do autor).

O que estava em jogo, nos diversos conflitos que se seguiram à publicação dos escritos de Lutero, era mais do que a disputa teológica pela elaboração de um postulado capaz de oferecer conforto e orientação segura no que concerne à interpretação da palavra revelada: a disputa pela entronização do "critério de verdade" genuíno nos assuntos de fé afigurou-se em uma verdadeira crise para a civilização ocidental. E tal crise foi levada a termo, em grande medida, pela utilização, nas disputas de ordem teológica, dos argumentos egressos da tradição cética, pela via dos textos redescobertos de Sexto Empírico (160-210 d. C.): "*Na luta para estabelecer qual o verdadeiro critério da fé, uma atitude cética surgiu dentre alguns pensadores, basicamente em defesa do catolicismo.*" (Popkin, 2000, p. 30). Autores tais como, por exemplo, Erasmo de Rotterdam (1466-1536), polemizaram com os teólogos protestantes como Lutero⁷, mobilizando argumentos céticos para defender que, a rigor, não seria possível conseguir, fora da tradição multissecular da autoridade eclesiástica católica, os legítimos critérios de fé⁸.

O ponto basilar para o decurso da cultura intelectual moderna foi que os supracitados argumentos céticos, mobilizados para a defesa da fé católica, enunciaram um contexto epistemológico extremamente permeável aos questionamentos elaborados pela tradição cética.

⁷ Erasmo de Rotterdam dirigiu críticas ao movimento iniciado por Lutero em obras como *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524).

⁸ Gentian Hervet e Pierre Charron, por exemplo, foram teólogos católicos que recorreram à tradição cética para combater o movimento calvinista.

Mais do que isso: à falta de critérios consistentes com os quais fundamentar as verdades da fé (que conferiam unidade e inteligibilidade ao mundo medieval), os argumentos pirrônicos redescobertos nos textos de Sexto Empírico passaram a ser mobilizados e direcionados também para além do âmbito próprio das disputas teológicas:

O problema de como justificar um padrão de conhecimento verdadeiro não surge enquanto não se questionam os critérios. Porém, numa época de revolução intelectual, tal como a que estamos considerando aqui, o simples levantamento do problema pode levar a uma *crise pyrrhonienne* insolúvel, na medida em que os vários argumentos de Sexto Empírico são explorados e desenvolvidos. A caixa de Pandora aberta por Lutero em Leipzig viria a ter consequências extremamente amplas não só na teologia, mas em todos os domínios intelectuais do ser humano. (POPKIN, 2000, p. 28-29, grifo do autor).

A "caixa de Pandora" que Lutero abriu dizia respeito à utilização dos argumentos céticos para eclipsar, não somente os critérios de verdade da teologia, mas também os critérios de verdade de todos os âmbitos da cultura intelectual moderna. Porém, é plausível perguntar: no que consistiam, afinal, os argumentos céticos que tanta influência exerceram sobre a vida cultural no início da época moderna? J. B. Schneewind sugere a seguinte resposta para essa questão:

Para o pirronista, as aparências devem ser contrastadas com as crenças sobre o modo como as coisas são. O grande cético não tem essas crenças. Ele chega a essa condição elaborando a partir de uma grande variedade de argumentos. Em todos eles, ele contrapõe uma maneira em que as coisas se parecem com outras, ou uma declaração sobre o bem moral se parece com outra, ou uma declaração sobre a lei própria se parece com outra; e não encontra maneira alguma de decidir qual dessas aparências é verdadeira. O cético não nega a existência de uma verdade com respeito a todas essas coisas, mas a considera inacessível. Fica então sem nada, exceto as aparências – a maneira como as coisas lhe parecem (SCHNEEWIND, 2005, p. 69).

Portanto, a tradição cética redescoberta através dos textos de Sexto Empírico consistia basicamente em, a uma dada proposição sobre determinado domínio do conhecimento, apresentar outra proposição contrária, portadora da mesma plausibilidade e força persuasiva (*diaphonía*). A apresentação de argumentos "equipolentes" (argumentos contrários e igualmente plausíveis) pelo cético visava demonstrar a impossibilidade da consecução da verdade última em qualquer domínio do conhecimento humano. Não é difícil compreender o teor altamente problemático suscitado por essa estratégia. No transcurso dos séculos XVI e XVII, a constante mobilização dos textos céticos para demonstrar a impossibilidade de se conseguir critérios de verdade em qualquer âmbito do conhecimento humano constituiu um enorme problema para a cultura moderna:

A contestação pela Reforma dos critérios aceitos em relação ao conhecimento religioso levantava uma questão fundamental: Como se pode justificar a base de nosso conhecimento? Este problema acabaria desencadeando uma crise cética não só na teologia, mas também, logo em seguida, nas ciências e em todas as outras áreas

do conhecimento humano. Lutero de fato abriu a caixa de Pandora em Leipzig em 1519, e seria necessária toda a força dos homens mais sábios durante os dois séculos seguintes para encontrar um modo de se voltar a fechá-la. [...] A busca da certeza haveria de dominar a teologia e a filosofia pelos dois séculos seguintes, e devido à terrível alternativa – a certeza ou o completo pirronismo – vários grandiosos esquemas de pensamento foram construídos com o objetivo de superar a crise cética. (POPKIN, 2000, p. 45).

A Reforma, por conseguinte, desencadeou um irrefreável processo de questionamento sistemático de crenças estabelecidas. A rigor, a Reforma iniciou, ao perpetrar uma ruptura na unidade cristã, uma crise moral e epistemológica que desestabilizou completamente a vida coletiva no início da época moderna. Lutero, nas palavras de Schneewind:

[...] rompeu com o controle monopolista da Igreja Católica Romana sobre a vida e adoração dos cristãos. Sua interpretação da doutrina cristã era também profundamente anticatólica. Ele declarou estar simplesmente removendo os erros e retornando aos ensinamentos da Bíblia e dos primeiros patriarcas da Igreja, em particular Santo Agostinho (SCHNEEWIND, 2005, p. 51-52).

As propostas teológicas de Lutero (inspiradas, segundo ele próprio, em uma forma de relação mais intimista, mais interiorizada entre o homem e Deus, elaborada por Agostinho)⁹ não só deram origem a uma série de combates entre diferentes confissões religiosas em grande parte da Europa, como também suscitaram uma crise que se instalou no seio mesmo do próprio núcleo cultural da civilização ocidental. Tal crise se deu, com efeito, em virtude da ampla utilização que a Reforma (e seus opositores católicos, sobretudo) fez dos textos cétricos redescobertos no século XVI. Estes textos tornaram-se, a um só tempo, armas com as quais contendores de um lado do flanco das disputas religiosas buscavam derrotar seus adversários, e sinais inequívocos de uma época desprovida de norte moral e intelectual sólidos¹⁰. Popkin nos diz que:

Sexto Empírico foi um escritor do helenismo, obscuro e sem originalidade, cuja vida e carreira são praticamente desconhecidas. Mas, por ser o único cético pirrônico grego cuja obra sobreviveu, acabou por desempenhar um papel fundamental na formação do pensamento moderno. O acidente histórico que fez com que suas obras fossem redescobertas precisamente no momento em que se começou a discutir o problema cético do critério deu às ideias de Sexto uma súbita e maior proeminência do que jamais tiveram até então e que jamais teriam após este momento. Foi assim que Sexto, uma raridade recém-descoberta, transformou-se em *le divin Sexte*, que ao final do século XVII era considerado o pai da filosofia moderna (POPKIN, 2000, p. 49-50).

No interior das disputas entre católicos e protestantes sobre qual seria a verdadeira regra de fé, o critério de verdade para a palavra Revelada (se seria a consciência individual ou

⁹ Ver TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. Capítulo VII, parte 1. (1997).

¹⁰ Henri Estienne [Henricus Stephanus] (1528-1598) elaborou a primeira tradução para o latim das *hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, em 1562.

a tradição eclesiástica) emergiu o que Popkin denominou "crise pirrônica"¹¹. Por crise pirrônica é possível designar uma ampla crítica não só à possibilidade de se erigir uma regra de fé autêntica e indubitável para a espiritualidade cristã, como também uma crítica à possibilidade de se conseguir critérios de verdade para toda e qualquer área do conhecimento humano como, por exemplo, a metafísica e a filosofia moral.

A expressão acima utilizada: "primeiro golpe recebido pela tradição moral vigente", para caracterizar a Reforma, pode ser compreendida, com efeito, pela consideração da expansão da crise pirrônica para outras áreas do conhecimento além da teologia. A crise de ordem epistemológica que teve origem no interior das disputas teológicas que se seguiram à Reforma atingiu diretamente também as bases do mundo moral moderno. Os argumentos céticos eram mobilizados, no contexto de redescoberta dos textos de Sexto Empírico, no que concerne ao âmbito moral, não somente para demonstrar a equipolência de diferentes proposições morais em franca disputa, mas também para atacar as proposições básicas da mais proeminente e influente tradição moral da época: a tradição moral aristotélica.

A longa tradição de matriz aristotélica, característica do mundo moral pré-moderno, passou, no curso da crise pirrônica originada no início da época moderna, a ser alvo de reiterados ataques céticos. Não é implausível asseverar que tais ataques representaram a dissolução dos parâmetros normativos que guiaram a autocompreensão moral do Ocidente na Antiguidade clássica e no período medieval. A crise pirrônica significou, pois, para a época moderna, a impossibilidade de se valer, sem maiores problemas, de um referencial teórico consistente com o qual pudesse resolver os inúmeros conflitos que fustigavam a Europa na época em questão. A crise pirrônica suscitou o problema fundamental a ser resolvido pelos filósofos morais no início da época moderna: a elaboração de novos modelos normativos capazes de oferecer uma orientação segura a uma Europa fragmentada por numerosos e virulentos conflitos de ordem teológica, política e moral.

1.2 Tentativa de superar o dilema moral moderno: o jusnaturalismo¹²

O conjunto de problemas colocados para a tradição moral pré-moderna, notadamente para a tradição de matriz aristotélica, pela chamada crise pirrônica, reclamava, no início da

¹¹ Ver também C. B. Schmitt: *The rediscovery of Ancient skepticism in modern times* (1972).

¹² Não quero, nesta seção, defender uma espécie de homogeneidade simplificadora no que tange às teorias jusnaturalistas (são conhecidas as inequívocas diferenças entre as teorias, por exemplo, de Grotius, Locke e Hobbes), muito menos pretendo fazer uma descrição exaustiva e pormenorizada dos principais autores desta tradição. O que pretendo é, de modo algo breve, tão somente apontar para a inflexão que tal corrente colocou em curso no limiar da época moderna, no contexto moral.

época moderna, por soluções teóricas plausíveis. As críticas mobilizadas pela redescoberta dos textos de Sexto Empírico impeliram os filósofos morais modernos a tentar elaborar teorias capazes de orientar moralmente sua época histórica e contexto social. As críticas céticas acima mencionadas incidiam sobre um postulado central das teorias morais pré-modernas, de viés aristotélico, a saber: a tese segundo a qual os homens seriam *naturalmente* voltados à promoção do bem comum. Nas palavras paradigmáticas de Aristóteles na *Política*:

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não por qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência. (ARISTÓTELES, 2009, p.16).

Tal tese, como se sabe, orientou o mundo moral pré-moderno, e, a partir da eclosão da Reforma Protestante (e os vários conflitos que se seguiram por toda Europa em virtude da mesma), bem como do advento da crise pirrônica, já não pôde mais ser evocada ou defendida sem maiores problemas. Aristóteles defendeu a tese segundo a qual os homens seriam naturalmente propensos a se associarem e a formar comunidades políticas. É quase desnecessário afirmar que a série de conflitos pós-Reforma, que grassou na Europa no século XVI, tornou tal tese praticamente indefensável. A circunstância histórico-cultural em apreço, caracterizada por dramáticos conflitos e grande incerteza no âmbito normativo, pode ser considerada o ponto de partida para as principais teorias morais elaboradas na época moderna.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, foram elaboradas teorias morais com vistas a instaurar um grau satisfatório de estabilidade no âmbito moral. Teóricos modernos como, por exemplo, Hugo Grotius, se deram conta dos dilemas morais de sua época e tentaram, cada um a seu modo, oferecer soluções algo originais para enfrentar os ataques céticos. Grotius, com efeito, foi um dos primeiros autores a enfrentar os dilemas apresentados pela redescoberta dos textos céticos. A solução apresentada pelo autor acima citado pode ser considerada a inauguração de uma nova tradição moral: uma tradição moral tipicamente moderna e que se caracteriza, fundamentalmente, pela inversão conceitual de uma tese basilar da tradição moral pré-moderna, a saber, a inversão da afirmação da preeminência da comunidade política sobre os agentes morais; da afirmação da primazia do "todo sobre as partes".

Na época moderna, emergiram novas formas de compreensão das relações jurídico-morais entre os indivíduos. A partir de uma espécie de inversão, as teorias normativas, no curso do século XVII, passaram a enfatizar, não mais as leis e comandos divinos ou naturais aos quais os agentes morais deveriam estar submetidos, mas, isto sim, as imunidades e

prerrogativas das quais os indivíduos seriam "possuidores". A tradição de "leis" ou "comandos" naturais (jusnaturalismo pré-moderno) teve origem na época pré-moderna e possui alguma consonância com a concepção aristotélica da propensão natural dos homens à vida comunitária. Como é possível depreender das palavras de Schneewind:

O conceito de lei natural é pelo menos tão velho quanto os estóicos. Foi desenvolvido quando a cidade-estado estava deixando de ser a forma política dominante da vida mediterrânea e transmitido aos romanos pela escola estóica [...] O direito dos povos (*jus gentium*), como era chamado, foi planejado para incorporar ideias comumente aceitas de honestidade e procedimento justo que poderiam ser aceitas pelas pessoas civilizadas de toda parte. Tinha de ser simples o bastante para que todos pudessem entendê-la e usá-la. Desse modo, chegava quase a exemplificar o que os estóicos consideravam os princípios supremos para todas as pessoas. O termo "lei natural" (*jus naturale*) era o equivalente latino do termo filosófico que os estóicos usavam para essa lei (SCHNEEWIND, 2005, p. 43).

Schneewind diz também:

Como a Igreja, depois dos primeiros séculos de perseguição e clandestinidade, tornou-se uma organização extensa de grande riqueza, poder, complexidade e responsabilidade, foi obrigada a expandir seus regulamentos internos. Os advogados da Igreja basearam-se nos precedentes e nas práticas dos advogados civis romanos, e, como eles, consideraram necessário, após alguns séculos, codificar as regras e os procedimentos que foram sendo criados sem muita supervisão direta ou coerente. Várias tentativas foram feitas para codificar a lei canônica. A obra decisiva, o *Decretals*, foi reunida por um monge de Bologna, Graciano, por volta de 1140. [...] Nele, o passo crucial foi dado ao identificar a lei natural com as diretrizes contidas na Bíblia e também com a lei comum a todas as pessoas, a lei que elas são levadas a reconhecer por um instinto natural (SCHNEEWIND, 2005, p.44).

Ser levado a "reconhecer a lei por um instinto natural" é a expressão de uma compreensão moral que ancora no conceito de comandos não criados pelas convenções e decisões humanas (mas dados pela natureza e, especialmente na idade média, dados por Deus) o cerne mesmo da vida moral. Segundo tal compreensão, existiriam leis não criadas pelos homens que constituiriam parâmetros normativos através dos quais as leis positivas, isto é, as leis criadas pelos homens, poderiam ser avaliadas, e um tipo de normatividade a qual os homens teriam uma espécie de acesso "direto": um tipo de normatividade que estaria gravada, não em documentos ou decretos, mas, isto sim, no "instinto natural" do gênero humano. A eclosão dos dilemas morais surgidos no curso da Reforma e da crise pirrônica deu ensejo a uma reformulação da tradição jusnaturalista: no interior do contexto moral do início da época moderna, a ideia de comandos divinos que vinculariam naturalmente os indivíduos e compeli-los-ia a buscar a promoção do bem comum, ancorada em uma concepção modelar de vida boa para o homem, passou a ser, desde então, gradualmente abandonada.

Passou, pois, a ser enfatizado pelas teorias morais modernas, enquanto estratégia teórica para enfrentar o dilema moral da época, não a submissão do agente moral a comandos

divinos, mas o conjunto de imunidades que os indivíduos teriam uns com relação aos outros e, sobretudo, frente à autoridade política. Houve um esforço sistemático por parte dos teóricos morais modernos para adequar, por assim dizer, a tradição jusnaturalista aos contornos básicos da configuração moral vigente. A supramencionada inversão nas relações jurídico-morais, que teve início na época moderna, suscitou, gradualmente, uma nova concepção de agente moral, uma nova concepção de pessoa. A saber, "pessoa" passou a designar o indivíduo possuidor de imunidades e prerrogativas institucionalizadas na forma de *direitos*; de direitos "invioláveis" inerentes a eles próprios. Em uma palavra: pessoa, a partir da época moderna, tornou-se sinônimo de sujeito de direitos naturais. O jusnaturalismo, assim, passou a ter como característica distintiva, a partir da época moderna, não a noção de "lei", mas a noção de "direito subjetivo". Nas palavras de Charles Taylor:

A noção de um direito, também chamado de "direito subjetivo", tal como desenvolvida na tradição legal do Ocidente, é de um privilégio legal visto como uma quase-posse do agente a quem é atribuído. Em princípio, esses direitos eram posses diferenciais: algumas pessoas tinham o direito de participar de certas assembleias, de dar conselhos ou de cobrar taxas em dado rio e assim por diante. A revolução na teoria do direito natural no século XVII consistiu em parte em usar essa linguagem dos direitos para exprimir as normas universais. Começamos a falar de direitos "naturais", aplicados agora a coisas como a vida e a liberdade, que supostamente todos têm. (TAYLOR, 1997, p. 25).

O mundo moral pré-moderno, através das instituições normativas que regulavam as ações na Antiguidade Clássica e no Medievo (fundamentalmente os poderes políticos instituídos na *polis* e a Igreja Católica), se caracterizava pela defesa de um modelo de sociabilidade marcada pela primazia da vida comunitária sobre os interesses particulares. Ou seja, as instituições normativas acima citadas defendiam a manutenção de um ideal moral forte e homogêneo capaz de articular toda a coletividade em torno de uma concepção correta de boa vida. Como diz Aristóteles, também na *Política*:

Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. Erguei o todo; dele não ficará mais nem pé nem mão, a não ser o nome, como se poderá dizer, por exemplo, uma mão separada do corpo não mais será mão além do nome. [...] Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo; porque, se cada indivíduo isolado não se basta a si mesmo, assim também se dará com as partes em relação ao todo. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem. (ARISTÓTELES, 2009, p. 16-17).

O que foi designado acima de mundo moral pré-moderno pode, pois, ser compreendido como a defesa da preeminência dos imperativos da coletividade, através da autoridade política, sobre os interesses dos indivíduos. Isso caracteriza, basicamente, a expressão supramencionada "primazia da vida comunitária". Não que inexistisse algo como

"individualidades" ou "aspirações particulares" na época pré-moderna. O que a expressão "primazia da vida comunitária" denota, com efeito, é uma configuração contextual marcada pelo fato de os agentes morais só poderem haurir suas identidades, aspirações e projetos corretos de boa vida do pertencimento a um lugar específico no conjunto da realidade; de um lugar específico que deveria ser o "seu" lugar, com vistas à manutenção da harmonia do ordenamento coletivo.

Tal formação histórico-normativa foi emblematicamente expressa por Aristóteles na proposição contida no trecho acima apresentado: "*O Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo*". A expressão "antes" significa não uma caracterização cronológica, mas um inequívoco grau de importância superior atribuído a "*polis*", ao Estado, em detrimento do "indivíduo". A ordem coletiva deveria, assim como a ordem cósmica na qual ela se espelharia, caracterizar-se incontestavelmente harmônica, o que só seria possível se cada "elemento" dos ordenamentos societários resguardasse o seu lugar específico no interior da vida coletiva.

Fundamental para a "operacionalização" de tal concepção de sociedade era a mobilização das supracitadas leis divinas ou naturais. Em virtude dos dilemas no âmbito moral que fustigavam as sociedades europeias na época moderna, a concepção de leis divinas, enquanto expressão modelar das teorias morais pré-modernas, passa a ser gradualmente abandonada. Tal processo de abandono começa, como disse anteriormente, com Grotius. Esse autor, em sua obra *O Direito da Guerra e da Paz* (1625), formula uma nova compreensão para a expressão "direito"¹³. Este termo, a partir de Grotius, passa a designar, fundamentalmente, uma "qualidade moral" do indivíduo. Qualidade independente das instituições normativas humanas; qualidade inata a cada indivíduo. Grotius diz:

Há um significado de direito [*juris significatione*] diferente do anterior, mas que dele decorre e que se refere à pessoa [*ad personam refertur*]. Tomado nesse sentido o direito é uma qualidade moral da pessoa [*qualitas moralis personae*] para possuir ou fazer de modo justo [*juste*] alguma coisa. (Grotius, 2005, p.74).

Assim, o conceito de lei divina a que todos deveriam estar submetidos, que constituía o cerne do jusnaturalismo pré-moderno, é, como já disse, "substituído" pelo conceito de direitos naturais ou direitos subjetivos (qualidades morais dos indivíduos) no jusnaturalismo moderno. O jusnaturalismo moderno manteria, com efeito, um dos atributos do jusnaturalismo pré-moderno, a saber, o condão de servir de parâmetro para as leis criadas pelos homens. A partir do jusnaturalismo moderno, somente seriam justas as leis e comandos governamentais

¹³ Grotius não escreveu a supracitada obra para, especificamente, fundamentar a moralidade. O objetivo de Grotius, que escrevera no contexto da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), era elaborar uma teoria sobre Direito Internacional.

que resguardassem – ou pelo menos não ameaçassem – os direitos naturais dos indivíduos. Os direitos naturais passam a ser utilizados para avaliar a legitimidade do exercício da autoridade política. Justa, para a doutrina dos direitos naturais moderna, somente poderiam ser consideradas as normas que estivessem em consonância com os direitos naturais invioláveis inerentes aos indivíduos.

Grotius inaugura uma nova tradição moral ancorada não mais no postulado aristotélico da propensão natural do ente humano para a promoção do bem comum, mas em uma nova concepção de pessoa: o indivíduo seria portador de uma "qualidade moral" ou, em termos mais precisos, possuidor de direitos subjetivos. É necessário agora descrever como essa nova tradição moral "criada" por Grotius, logrou considerável êxito no combate ao conjunto de críticas mobilizadas pelo movimento pirrônico moderno, no bojo da crise moral engendrada pela ruptura da unidade cristã ocorrida no século XVI¹⁴.

Os pirrônicos defendiam, em linhas gerais, a inexistência de uma suposta propensão natural do ser humano para buscar a promoção do bem de outra pessoa. Os pirrônicos modernos defendiam que as leis vigentes em uma dada coletividade não poderiam ser objetivamente avaliadas, pois seriam somente expressões dos interesses e arbítrios de indivíduos autointeressados, e não expressões de um improvável desejo pela promoção do bem da comunidade segundo um mandamento divino ou natural. Por "pirrônicos modernos" quero designar autores da época moderna que se valeram em seus escritos da tradição céptica. Autores como, por exemplo, Charron (1541-1603), Agrippa (1486-1535), Hervet (1499-1584), e, sobretudo, Michel de Montaigne (1533-1592). Montaigne, em seus *Ensaio*s (1580), elaborou a talvez mais emblemática obra de inspiração céptica no limiar da época moderna. Para além de tentar esgotar aqui as múltiplas possibilidades interpretativas dos *Ensaio*s, gostaria de destacar a inspiração céptica mobilizada por Montaigne para, entre outros objetivos, defender a fé católica e assinalar a impossibilidade de consecução de algo como fundamentos últimos racionais para os âmbitos da moralidade e do conhecimento. No livro I dos *Ensaio*s, mais precisamente no capítulo XXVII, intitulado "*Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão*", Montaigne diz:

A meu ver o que acarreta tanta confusão em nossas consciências, nestes tempos de perturbações religiosas, é esse abandono parcial que fazem os católicos de sua fé. (...) Ora, é necessário, em tudo, submetermo-nos aos poderes eclesiásticos que reconhecemos; ou tudo lhe recusarmos. Não cabe a nós determinar no que lhe devemos ou não obediência (...). Lembremos em quantas contradições tem caído o nosso julgamento! Quantas coisas que ontem considerávamos artigos de fé, hoje

¹⁴ Os traços constitutivos do moderno jusnaturalismo podem ser vislumbrados já na obra do filósofo jesuíta Francisco Suarez (1548-1617), intitulada *Da Lei e de Deus Legislador* (1612). Contudo, só a partir da obra de Grotius, o jusnaturalismo moderno recebeu sua formulação explícita e completa.

julgamos fábulas! A glória e a curiosidade são dois flagelos de nossa alma; esta nos impele a meter o nariz em tudo; aquela nos proíbe deixar seja o que for sem decisão ou solução. (MONTAIGNE, 1972, p.95).

Montaigne, com efeito, é o mais proeminente autor do século XVI a salientar "as contradições de nosso julgamento". Montaigne vocaliza, pois, de modo emblemático, críticas feitas no interior da cultura quinhentista segundo as quais não seria possível fundamentar racionalmente proposições epistêmicas e normativas. No que concerne a este âmbito propriamente, nada mais poderia restar que uma anuência não refletida aos fundamentos normativos consagrados pela tradição vigente. No final das contas, o âmbito da moralidade se subtrairia à capacidade de inspeção e articulação racional: a rigor, o âmbito da moralidade só poderia ser descrito por apelo a atitudes tais como anuência, interesses, arbítrio etc. Foi precisamente a tais críticas características da cultura Ocidental do início da época moderna que Grotius se propôs a enfrentar.

A estratégia argumentativa envidada por Grotius (que não tentou objetar diretamente as proposições de Montaigne) consistiu em aceitar em parte tais críticas. O autor concedeu aos pirrônicos (Grotius evocou a figura de Carnéades, cético da antiguidade, como interlocutor de seus textos)¹⁵ a segunda parte da crítica: sim, as leis expressariam fundamentalmente os interesses dos indivíduos e não uma propensão natural para o bem comum. Contudo, defende Grotius, tais interesses, embora não necessariamente voltados para a promoção do bem comum, terminariam por promovê-lo.

A estratégia de Grotius, em consonância com a cultura intelectual da época, baseada na metodologia das matemáticas, caracterizou-se por estabelecer uma proposição autoevidente da qual derivaria o restante de sua teoria. Dizer que a estratégia de Grotius está em consonância com a cultura intelectual de sua época exige que se evoque aqui um dos três eventos da época moderna, acima mencionados, qual seja: o estatuto modelar das ciências naturais para a cultura moderna. Em função dos sucessos concernentes a inúmeras descobertas em áreas como, por exemplo, a astronomia, e, sobretudo, a física, as ciências naturais, a partir do século XVII, foram erigidas à condição de modelo do conhecimento seguro. Os inegáveis sucessos conquistados pelas ciências naturais (o que as tornavam como que infensas às críticas céticas) podem ser creditados, com efeito, à utilização de uma "nova" metodologia: as ciências naturais se valeram dos métodos matemáticos para fundamentar e orientar as pesquisas científicas. O supramencionado sucesso das ciências naturais, ancorado na utilização da metodologia matemática, serviu de base para a elaboração de muitas teorias

¹⁵ Grotius faz da figura deste cético acadêmico (214-129 a.C.) não exatamente um interlocutor recorrente, mas uma "personagem" defensora de teses céticas que ele objetiva refutar.

morais na época moderna. Ernst Cassirer (1874-1945), em seu estudo sobre "*A Filosofia do Iluminismo*" (1932), afirma o seguinte:

Do mesmo modo que em Platão a doutrina do direito nasce da interação da lógica e da ética, também o problema do direito, no espírito de Grotius, liga-se ao problema das matemáticas. Essa síntese é um dos traços característicos da orientação geral do século XVII. (CASSIRER, 1994, p.319).

Cassirer diz também:

No desenvolvimento ulterior da doutrina do direito natural essa matematização do direito foi levada ainda muito mais longe [...] o fato de que os princípios do direito natural aplicam-se a certos problemas concretos poderia lançar sobre eles uma certa suspeita; não obstante, eles são de uma evidência perfeita, tanto quanto podem sê-lo os axiomas da matemática. (CASSIRER, 1994, p.321).

A metodologia matemática utilizada pelas ciências naturais consistia, basicamente, em estabelecer uma proposição autoevidente – um axioma – da qual se fazia derivar dedutivamente uma série de outras proposições. A elevação das ciências naturais à condição de modelo de conhecimento na época moderna fez com que a supracitada metodologia matemática passasse a ser reivindicada por outras áreas do conhecimento que buscavam fundamentação sólida. A filosofia moral era certamente uma dessas áreas. Tendo a matemática como modelo indubitável de conhecimento, autores como Grotius tentaram refutar as críticas céticas a partir da metodologia responsável pelas descobertas consideradas "revolucionárias" no âmbito do conhecimento científico. Cassirer afirma:

Se Grotius ultrapassa a escolástica é menos, portanto, pelo conteúdo do seu pensamento do que pelo seu método. Ele vai realizar no domínio do direito a mesma revolução que Galileu realizou na física. Trata-se de definir uma fonte de conhecimento jurídico que não provenha da revelação divina, mas subsista, pelo contrário, por sua própria "natureza" e evite assim toda mácula e toda falsificação. Tal como Galileu proclama e defende a autonomia da física matemática, também Grotius luta pela autonomia da ciência jurídica. (CASSIRER, 1994, p. 325).

Grotius objetiva, tal como Galileu fez no contexto da física, empreender uma mudança nas relações jurídico-morais de sua época, e, assim, fazer frente às objeções céticas. Como Galileu fizera no âmbito da física, Grotius pretendeu haurir no método matemático o fundamento sólido de uma nova normatividade. Nas palavras do próprio Grotius:

Assim como os matemáticos geralmente fazem qualquer demonstração concreta ser precedida da afirmação preliminar de certos axiomas gerais com relação aos quais todos estão facilmente de acordo, de modo que haja um ponto fixo a partir do qual se possa traçar a prova do que se segue, da mesma forma indicaremos certas regras e leis da natureza bastante gerais apresentando-as como assunções preliminares que precisam ser lembradas mais do que aprendidas pela primeira vez com o propósito de estabelecer os fundamentos sobre os quais outras conclusões podem repousar seguramente. (GROTIUS, 2005, p. 17-18).

Tais "*regras e leis da natureza*" (que corresponderiam ao axioma matemático, à proposição autoevidente) traduziam a afirmação do caráter necessário da busca pela promoção

do autointeresse por todo e qualquer indivíduo. Nem mesmo o cético, pondera Grotius, poderia, de modo razoável, negar que todo e qualquer indivíduo tem algum grau de interesse, se não na promoção do bem comum, ao menos na promoção de seus próprios interesses elementares. A promoção e defesa de tais interesses elementares adquirem, com Grotius, um estatuto moral: a qualidade moral pertencente aos indivíduos demandaria, da autoridade política, como mencionado acima, a proteção dos interesses básicos dos mesmos. Charles Taylor diz:

De certo modo, falar de um direito universal e natural à vida não parece muita inovação. A mudança parece ser uma questão de forma. A maneira anterior de expressar o tema era que existe uma lei natural contra tirar vidas inocentes. Ambas as formulações parecem proibir as mesmas coisas. A diferença, porém, não está no que é proibido, mas no lugar do sujeito. A lei é aquilo a que devo obedecer. Ela pode me assegurar alguns benefícios, no caso a imunidade de que também minha vida deve ser respeitada; mas, fundamentalmente, estou *sob* a lei. Em contraste, um direito subjetivo é alguma coisa em relação à qual o possuidor pode e deve agir para colocá-la em vigor. Atribuir a alguém uma imunidade, antes dada pela lei natural, na forma de um direito natural é dar-lhe um papel no estabelecimento e aplicação dessa imunidade. Agora, sua participação é necessária e seus graus de liberdade são correspondentemente maiores. (TAYLOR, 1997, p. 25, grifo do autor).

Grotius "inaugura"¹⁶ o jusnaturalismo moderno ao deslocar o cerne da relação jurídico-moral da submissão dos indivíduos à lei natural e divina (que os compeliaria à busca pelo bem comum), para a prerrogativa dos indivíduos de terem seus interesses mais básicos (agora redescritos em termos de qualidades morais, de direitos naturais) resguardados pela autoridade política. Desse modo, a busca e promoção do bem comum poderiam ser compreendidas, não como uma tendência natural da experiência humana, mas como uma espécie de "consequência" advinda exclusivamente da busca dos indivíduos pela promoção de seus próprios interesses elementares. Nas palavras de Schneewind:

A concepção que Grotius tem da sociedade é profundamente moldada por sua teoria dos direitos. Eles são a parte da nossa natureza racional e sociável que Deus respeita ao ordenar ou proibir alguns tipos de conduta. Por isso, eles pertencem a nós, independente [sic] do bem ou do mal que a sua posse envolva. [...] Ele os trata [aos direitos] como qualidades que fundamentam a lei, não como dela derivadas. Elas são possessões pessoais, pertencendo a cada um de nós antes e independentemente de nós pertencermos a alguma comunidade (SCHNEEWIND, 2005, p. 107).

Uma radical mudança no âmbito moral é defendida por Grotius na medida mesma em que o autor, através da nova compreensão de direito que introduz com a noção de "qualidade moral da pessoa", enfatiza o caráter *não natural* da associação comunitária, e a centralidade normativa dos interesses dos indivíduos. Contra as críticas céticas, Grotius assevera que, sim, as leis derivam dos interesses particularistas dos indivíduos, mas, não obstante, seria possível

¹⁶ Para uma discussão acerca da originalidade do pensamento jurídico e moral de Grotius ver SCHNEEWIND, J. *A invenção da autonomia*. Parte I, cap. 4 (2005).

avaliá-las objetivamente, pois somente leis que respeitassem e protegessem tais interesses (os interesses básicos dos indivíduos; suas qualidades morais), poderiam ser consideradas leis eminentemente justas.

O deslocamento na relação jurídico-moral levado a termo por Grotius constitui o cerne das estratégias argumentativas engendradas na época moderna para tentar superar os problemas que enredavam a mais influente tradição moral até então: a tradição de matriz aristotélica. Esta, com sua busca sistemática pela entronização de uma concepção modelar de boa vida e de bem comum *naturalizado*, se tornou o objeto por excelência dos ataques céticos no interior da cultura intelectual de uma época moralmente cindida. O que a chamada crise pirrônica evidenciou foi a extrema dificuldade de se defender o ideal moral pré-moderno em um contexto histórico-cultural marcado pela perda da unidade moral. As teorias do direito natural modernas constituíram a tentativa de equacionar de modo plausível, asseverando a primazia dos interesses mais fundamentais (descritos em termos de direitos naturais) dos indivíduos sobre os ditames da comunidade política, os dilemas suscitados pela perda da unidade acima mencionada.

O que cumpre destacar é que, com efeito, as mais vigorosas tentativas teóricas de enfrentar a crise pirrônica, tentativas de desvincular o âmbito da moralidade da busca pela promoção *natural* do bem comum, foram feitas sem se desvencilhar do caráter propriamente naturalizado da moralidade. O que, a rigor, constituiu o traço característico das teorias morais nos séculos XVII e XVIII (como a teoria de Grotius), foi o deslocamento do traço *natural* das leis que submetiam os agentes morais, para prerrogativas que seriam *inerentes* aos próprios indivíduos; prerrogativas que seriam suas posses ou *qualidades naturais*.¹⁷

O acima citado traço característico das teorias morais modernas configurou uma compreensão do agente moral que exerce até os nossos dias forte influência na autocompreensão moral ocidental: ser uma "pessoa" significa ser compreendido como portador de direitos "naturais". Contudo, por mais exitosa que tenha se afigurado para a resolução da crise pirrônica no início da época moderna, a tradição do jusnaturalismo moderno encerra em si um mesmo aspecto que fez da tradição jusnaturalista pré-moderna objeto de ataque do pirronismo moderno, como o próprio termo expressa: uma compreensão "naturalizada" do âmbito moral. Assim, a doutrina dos direitos naturais iniciada por Grotius, após concorrer para a "resolução" da crise moral colocada em curso pela Reforma Protestante e pelo pirronismo moderno, teve de prestar contas, a partir do final do século XVIII, do

¹⁷ Ver MACPHERSON, Charles. B. "A Teoria política do individualismo possessivo" (1979).

problemático "resquício" pré-moderno que fundamentava seus próprios postulados centrais: a ideia de que os indivíduos seriam possuidores de direitos *naturais*.

1.3 O utilitarismo e a crítica à doutrina dos direitos naturais

Com o escopo de enfrentar o conjunto de dilemas que se colocava ante as teorias morais mais influentes até então, o jusnaturalismo moderno, "inaugurado" por Grotius, estabeleceu um novo modelo de relação jurídico-moral. Tal modelo objetivou neutralizar as críticas oriundas da redescoberta dos textos de Sexto Empírico a toda e qualquer tentativa de fundamentação de teorias morais. Como dito acima, o ataque cético incidiu principalmente sobre o postulado aristotélico da propensão natural dos homens para a promoção do bem comum. O novo modelo de relação jurídico-moral engendrado pelo moderno jusnaturalismo consistiu, pois, em defender, não a naturalização da propensão humana para o bem comum, mas o caráter natural de certas prerrogativas e imunidades (qualidades morais, na formulação de Grotius) consubstanciais aos indivíduos.

A expressão acima citada "imunidades e prerrogativas" diz respeito a um conjunto de aspectos da vida dos indivíduos que deveria, segundo o jusnaturalismo, ser mantido ao abrigo de toda e qualquer intervenção arbitrária, ou seja, de toda e qualquer intervenção feita sem uma justificativa legitimadora, por parte de outros indivíduos, e, sobretudo, por parte da autoridade política. Assim, o indivíduo deveria ser "ímmune" a toda e qualquer injunção ou ação arbitrária que se lhe obstaculizasse o curso de ação. Os indivíduos teriam, com efeito, a "prerrogativa" de usufruir sem impedimentos do que lhes seria naturalmente inerente; do que configuraria seus atributos morais anteriores à constituição do próprio Estado e anteriores mesmo à formação da própria sociedade. John Locke (1632-1704) foi o responsável por elencar de modo conciso e sistemático o conjunto de direitos básicos inerentes aos indivíduos. O elenco de direitos estabelecido por Locke, ou seja, o conjunto de "qualidade morais" (Locke não usa tal expressão) que deveria ser mantido ao abrigo de eventuais ofensas por parte de outros indivíduos e, sobretudo, da ação arbitrária por parte do Estado, figura ainda na contemporaneidade como modelo básico de direitos a ser protegido pelas constituições (ainda que o elenco de Locke tenha sido ampliado). Nas palavras de John Locke:

O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo *que lhe pertence – ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens* – contra as depredações e as tentativas de outros homens, mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros, quando ele está convencido que

a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica. (LOCKE, 2001, p. 132, destaque meu).

A formulação de Locke (fortemente radicada na noção de "propriedade") elenca de modo paradigmático os interesses elementares dos indivíduos. Tal formulação exprime bem a tese segundo a qual certos interesses dos indivíduos expressariam prerrogativas que estes possuiriam naturalmente e que deveriam ser protegidas contra interferências externas. O caráter natural dos direitos dos indivíduos à vida, à liberdade e à propriedade, seria autoevidente, estando, com efeito, "gravada nos corações dos homens"¹⁸ de maneira indelével e inconfundível. Os interesses mais básicos dos indivíduos, descritos em termos de direitos naturais, constituíam o núcleo conceitual básico mobilizado pelas principais teorias morais dos séculos XVII e XVIII (de diferentes maneiras e em diferentes registros) para promover a superação dos dilemas suscitados pela crise moral iniciada na época moderna.

A partir do final do século XVIII, contudo, a tese segundo a qual existiriam "direitos naturais" passou a ser fortemente objetada. As objeções advinham também de uma das mais influentes correntes do pensamento moral moderno: o utilitarismo. Os postulados jusnaturalistas sofreram objeções também da doutrina jurídica correlata ao utilitarismo, o positivismo jurídico (ou juspositivismo). Este teve como principais teóricos Jeremy Bentham, reconhecido como o "fundador" da tradição moral utilitarista, e o jurista John Austin¹⁹. Cabe destacar, primeiramente, que as críticas recebidas pela tradição do jusnaturalismo moderno, incidiam diretamente sobre a supracitada defesa de imunidades e prerrogativas naturais pertencentes aos indivíduos que subsistia em seus postulados principais. As críticas dirigiam-se contra a noção mesma de que os indivíduos seriam possuidores de "direitos naturais"²⁰. Bentham nega que existam coisas como "direitos naturais": "[...] *não há coisas como direitos naturais – não há tais coisas como direitos anteriores ao estabelecimento de governo – não há coisas como direitos naturais opostos, por oposição a (direitos) legais...*" (WALDRON, 1987, p. 53).

¹⁸ Ver o verbete "Direito Natural" (1772), da *Enciclopedia*, escrito por Denis Diderot (1713-1784): "*O uso desta palavra é tão familiar que praticamente não há pessoa alguma que não esteja convencida no interior de si própria que a coisa lhe seja evidentemente conhecida.*" (Diderot, 1772, p. 24-25 Cf. Locke, 1988).

¹⁹ William Paley (1743-1805) e William Godwin (1756-1836) podem ser considerados, ao lado de Bentham, os outros "fundadores" da tradição utilitarista, ver MULGAN, 2012. Outros importantes representantes do juspositivismo – a partir de registros distintos – são Hans Kelsen (1881-1973), e H. L. A. Hart (1907-1992).

²⁰ Além das críticas advindas do juspositivismo, a doutrina dos direitos naturais foi objeto de diversas diatribes, feitas em diferentes perspectivas, elaboradas por autores como, por exemplo, Edmund Burke (1729-1797) "*Further Reflections on the French Revolution*" (1790); e Karl Marx (1818-1883) "*A questão judaica*" (1843).

No texto *Anarchical Fallacies* (1795), Bentham aponta para o que seriam as principais debilidades teóricas do jusnaturalismo. Entre tais debilidades, Bentham chama a atenção especialmente para:

Na mesma proporção da falta de felicidade resultante da falta de direitos, existe uma razão para desejarmos que haja tais coisas como direitos, – uma razão para desejarmos que um direito seja estabelecido não é ainda este direito – demanda não é suprimento – fome não é pão. (WALDRON, 1987, p.53).

Bentham ataca precisamente o nexos estabelecido pelo jusnaturalismo moderno entre, por um lado, os interesses elementares dos indivíduos, e, por outro lado, a existência de "qualidades morais" ou "direitos naturais" que assegurariam aos indivíduos a prerrogativa de terem tais interesses resguardados pela autoridade política. A expressão "fome não é pão" exprime a ideia básica segundo a qual a existência dos interesses básicos dos indivíduos de terem suas vidas, liberdades e propriedades resguardadas de toda e qualquer intervenção arbitrária não constitui, por si só, fundamento teórico consistente para entidades normativas pré-estatais (e mesmo pré-sociais) como os direitos naturais. Não se segue, defende Bentham, do fato de os indivíduos desejarem ter suas vidas, liberdades e propriedades protegidas contra intervenções arbitrárias, a comprovação da existência de determinadas "qualidades morais" que *obrigariam* aos outros indivíduos e ao próprio Estado a se absterem de interferir arbitrariamente nesses domínios, por assim dizer, particulares dos referidos indivíduos. A esse respeito Tim Mulgan, em seu *Utilitarismo*, diz:

Direitos naturais, por outro lado, são entidades fabulosas, e falar deles é puro "absurdo". Eles pretendem estar escritos no tecido moral do universo e prevalecer sobre as leis ou costumes de qualquer país em particular. No entanto, a própria ideia de um direito só pode ser analisada em termos de um sistema particular de direito que realmente exista. A noção de direitos naturais que sejam pré-legais ou supralégais não faz sentido (MULGAN, 2012, p. 23, grifo do autor).

Bentham defende de modo enfático a tese juspositivista segundo a qual entidades normativas como "direitos" não poderiam ser atributos naturais dos indivíduos, mas seriam, isto sim, produto da ação de governos. O nexos que Bentham estabelece entre "lei" e "direitos", exprime a compreensão basilar para o juspositivismo de que somente em contextos de governo, ou seja, em contextos de vigência da autoridade política, a noção de direitos adquire inteligibilidade e, sobretudo, efetividade. Para Bentham, a tese segundo a qual aos governos caberia, fundamentalmente, proteger os direitos naturais dos indivíduos (direitos que eles já possuiriam independentemente da existência de governos) como forma precípua de atestar sua legitimidade, de atestar a razão de sua existência, ancora-se em bases frágeis. Em uma passagem bastante conhecida, Bentham diz:

Aquilo que não tem existência não pode ser destruído – aquilo que não pode ser destruído não pode exigir coisa alguma para preservá-lo da destruição. *Direitos naturais* são simplesmente *nonsense*: direitos naturais e inalienáveis são *nonsense* retórico, *nonsense* sobre frágeis fundamentos [*nonsense upon stilts*]. (WALDRON, 1987, p. 53, grifo do autor).

O que a crítica de Bentham permite entrever é o traço de similitude entre as formas moderna e pré-moderna de jusnaturalismo. Ambas as formas de jusnaturalismo, na compreensão do autor, radicam-se na defesa de parâmetros normativos não criados pelos homens, ou seja, na defesa de parâmetros normativos *naturais* para a avaliação das leis e das autoridades políticas existentes. A tradição jusnaturalista, quer defendendo a existência de *leis naturais* (como no jusnaturalismo pré-moderno), quer assumindo a primazia de *direitos naturais* (como no jusnaturalismo moderno), incorre, segundo as críticas envidadas por Bentham, na mesma estratégia equivocada para a fundamentação da normatividade, qual seja: a tentativa de mobilizar uma dimensão supra-humana, por assim dizer, para explicar e garantir a ordem moral e a liberdade dos indivíduos. Bentham, uma vez mais, é preciso a respeito: "*Qual é fonte destes direitos inalienáveis – estes direitos inabolíveis? (...) Feitos por quem? Não por Deus – pois eles não admitem nenhum, mas pela deusa deles: a Natureza*" (WALDRON, 1987, p.53).

O "eles" a que Bentham se refere são os teóricos do jusnaturalismo moderno. Estes, e não tanto os teóricos da versão pré-moderna do jusnaturalismo, constituem o objeto por excelência das críticas de Bentham. A crítica acima exposta permite compreender que o claro objetivo das modernas teorias jusnaturalistas (de "livrar" as teorias morais da influência da teologia e da metafísica, e assim fazer frente às críticas mobilizadas pelos céticos modernos, que, por sua vez, encontravam vasto amparo na conturbada realidade político-cultural do início da época moderna) fracassou. O que Bentham defende nesse trecho é que o jusnaturalismo moderno, em vez de defenestrar de seu escopo a influência da teologia e da metafísica, realiza uma espécie de substituição retórica: o jusnaturalismo moderno teria simplesmente substituído o Deus da teologia cristã por uma espécie de versão secularizada deste mesmo Deus que atende pelo nome "Natureza".

Não é difícil compreender por que, para Bentham, a alteração na tradição jusnaturalista operada na elaboração das teorias morais ao longo da época moderna tenha se dado "*upon stilts*", ou seja, tenha se dado preservando, sob outro nome, o mesmo débil fundamento metafísico. A substituição da noção de leis (as quais os homens estariam *naturalmente* vinculados), pela preeminência da noção de direitos (dos quais os indivíduos seriam *naturalmente* possuidores) preserva a mesma tese básica segundo a qual os homens,

através de suas instituições e ações, através de mecanismos egressos exclusivamente do âmbito propriamente humano, não seriam capazes de erigir parâmetros normativos para ordenar as sociedades. Entidades normativas tais como "leis" e "direitos", através das quais os homens regeriam suas inter-relações, só poderiam advir de "esferas" (Deus, Natureza) que se encontrassem para além da capacidade de criação e intervenção da espécie humana.

O juspositivismo emergiu, com efeito, mobilizando severas críticas ao fundamento "metafísico" (sub-reptício, no caso do moderno jusnaturalismo) do jusnaturalismo. A doutrina do direito positivo concebe a existência de construtos normativos tais como "leis" e "direitos", como produtos da ação exclusivamente humana, isto é, leis e direitos existiriam, para o juspositivismo, sem o concurso dos âmbitos teológicos ou metafísicos, existiriam unicamente em virtude de circunstâncias sociais específicas. Mais precisamente: o âmbito do Direito seria obra por excelência da ação de governos, o Direito seria desse modo, "colocado" (*to posit*) somente pela autoridade política vigente em uma dada sociedade.

Para defender tal proposição, em sua formulação clássica, o juspositivismo se vale da estratégia teórica de operar uma dissociação entre duas esferas normativas, a saber: a dissociação entre o âmbito da moralidade e o âmbito do Direito. A associação entre moralidade e direito constitui um traço constitutivo das doutrinas jusnaturalistas. Com efeito, o jusnaturalismo, em suas diferentes vertentes, advoga um nexos objetivo entre "lei" e "justiça". E é precisamente tal nexos que autores como Bentham e Austin objetivaram atacar. Austin, em sua obra "*The province of jurisprudence determined*" (1832), objetiva estabelecer uma delimitação conceitual entre, por um lado, a esfera da moral e, por outro lado, a esfera do Direito. Nas palavras de Austin: "*The matter of jurisprudence is positive law: law, simply and strictly so called: or law set by political superiors to political inferiors*" (AUSTIN, 1995, p. 18).

A esfera do Direito, propriamente, se circunscreveria, segundo Austin, às ordens emanadas da autoridade política: donde sua concepção de direito como "comando". Para Austin, a lei seria, basicamente, o condão de, a um desejo emanado (*wish*), se seguir uma sanção (*sanction*) a quem, eventualmente, se recusar a atender tal desejo. Assim como Bentham, Austin estabelece um nexos causal entre lei e direito: este sendo "criado" e garantido por aquela. O domínio próprio do Direito, enquanto instituição normativa, com efeito, diz respeito, não às concepções naturalizadas de justiça, mas à prerrogativa da autoridade política de, através de comandos a quem estiver sob sua égide, obter, via possibilidade de aplicação de punições a comportamentos recalcitrantes, o comportamento esperado por parte dos concernidos por tal autoridade política.

A supracitada cisão entre Direito e Justiça, se dá precisamente na afirmação do Direito unicamente como expressão dos desejos da autoridade. Contra o postulado jusnaturalista segundo o qual o conceito de lei envolve, necessariamente, o conceito de justiça, a tradição juspositivista assevera, por outro lado, que o Direito constitui um contexto específico de investigação e normatividade. No interior das teorias juspositivistas é perfeitamente possível, pois, identificarmos a vigência de leis sem que para a elaboração e implementação dessas leis tenha havido – ou precise haver – a contribuição de qualquer noção elementar de justiça para a sociedade e para os indivíduos.

Tal postulado suscita questões importantes: se moral e Direito constituem domínios distintos da investigação prática, este sendo completamente independente daquele, como avaliar o grau de justeza das leis às quais estamos submetidos? Que parâmetros normativos poderiam ser mobilizados a partir de então (se os parâmetros oriundos do jusnaturalismo configurariam "*upon stilts*") para avaliar as leis existentes? O juspositivismo nos deixa completamente inermes ao desejo mesmo (*wish*) da autoridade política de turno? Não teríamos nenhum critério, como o mobilizado pelo jusnaturalismo moderno contra o ceticismo pirrônico, a partir do qual avaliar e fundamentar as leis e o exercício da autoridade política?

Austin (que não negava a existência de leis naturais), como representante da tradição juspositivista, defende a existência de um âmbito próprio do Direito. O Direito, afirma o autor, só pode ser divisado em contextos de governo: o Direito seria, portanto, produto de convenções sociais. Mais especificamente, o Direito seria a expressão do desejo da autoridade política; seria a expressão de normas emanadas exclusivamente do Estado. Apesar dessa compreensão acerca do Direito, Austin não nega a necessidade – e a possibilidade – de avaliarmos moralmente os "comandos" emanados da autoridade política. Austin defende que é perfeitamente possível, com efeito, avaliar a justeza das leis existentes. O autor se vale, para tal intento, dos parâmetros normativos que ele extrai da tradição moral a qual se filia, a saber: a teoria moral utilitarista.²¹

O utilitarismo se constituiu em um movimento intelectual surgido na Inglaterra no final do século XVIII, e tinha como escopo a mobilização de um amplo conjunto de reformas institucionais em diversos âmbitos da vida prática, como, por exemplo, o direito penal, a economia, a política e a ética. Nesta última área, especificamente, a contribuição dos utilitaristas se ancorou na elaboração e defesa de um princípio extremamente influente na

²¹ Não pretendo expor aqui a apropriação que Austin faz da teoria moral utilitarista. Meu objetivo é simplesmente expor, em linhas gerais, a tradição moral a qual Austin se filia. Para uma compreensão pormenorizada sobre a apropriação que Austin realizou da teoria moral utilitarista ver Araujo (2007).

tradição do pensamento moral moderno, a saber, o princípio da utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade. Bentham inicia sua obra "*Uma Introdução aos princípios da moral e da legislação*" (1789), com as seguintes palavras:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos (BENTHAM, 1984, p.3).

Não obstante a evocação da expressão "natureza" no trecho acima, a proposta formulada por Bentham se pretende infensa às críticas dirigidas ao sub-reptício resquício metafísico do jusnaturalismo moderno e sua peculiar noção de "natureza". Contra tal noção, Bentham assinala uma concepção de natureza radicada nos sentidos. Ou antes: Bentham reconhece como motores últimos da ação humana somente o prazer e a dor, isto é, somente a característica eminentemente natural (amparada nos sentidos) do animal humano de reagir de tal ou tal forma ante um estímulo X ou Y ou à possibilidade de se lhe sobrevir um estímulo de tipo X ou Y. Os dois soberanos governantes da vida humana, acima citados por Bentham, o prazer e a dor, compeliariam os homens, com efeito, a agir segundo os seus ditames. Bentham diz:

O princípio da utilidade constitui o fundamento da presente obra. Consequentemente, será consentâneo, de início, definir explicitamente a sua significação.

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo.

[...] O termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo (BENTHAM, 1984, p. 3-4.)

Os trechos supracitados enunciam o princípio da utilidade ou da maior felicidade²², defendido por Bentham. Tendo o prazer e a dor como móveis únicos, os indivíduos agiriam tendo em vista a busca pelo que Bentham entende por felicidade: a busca por prazer e a fuga

²² Tal princípio já fora defendido, no contexto de uma discussão sobre direito penal, por Cesare Beccaria (1738-1794), na obra "*Dos delitos e das penas*" (1764). Bentham retoma, por assim dizer, tal princípio em uma discussão eminentemente político-moral.

da dor. Todas as ações humanas, entende Bentham, se configuram em movimentos de atração e repulsa das supracitadas sensações. O ente humano, para a ética utilitarista, seria movido na determinada direção que se lhe permitiria auferir um maior grau de prazer e um menor grau possível de dor. Tal movimento é descrito em termos da busca por felicidade, ou seja, da busca por um maior saldo líquido de prazer gerado pelas ações humanas.

O ponto a ser salientado aqui é o uso das expressões "qualquer ato ou medida de governo" e "felicidade da comunidade". O saldo líquido de prazer gerado pode beneficiar tanto o indivíduo singular quanto a sociedade da qual o referido indivíduo faz parte. Ou seja, assim como um indivíduo poderia, através de suas ações, obter mais prazer, isto é, mais felicidade, uma comunidade poderia "obter", tal um indivíduo, mais prazer em virtude de suas ações. Contudo, pode se afigurar bastante estranha a proposição segundo a qual uma dada sociedade, tal um indivíduo, poderia obter maior saldo líquido de prazer através de suas "ações". Sociedades "agem" da mesma forma que indivíduos? Sociedades poderiam ser compreendidas como indivíduos em tamanho "ampliado"? Se isso é assim, o que significa exatamente dizer que determinadas ações podem gerar mais prazer para a comunidade (tal como um organismo uniforme)?

As ações que são capazes de gerar mais felicidade para os membros da comunidade, dizem respeito precisamente a "qualquer ato ou medida de governo". Bentham sugere que, por serem capazes de elaborar leis e políticas que afetam as vidas dos indivíduos em todo o conjunto da sociedade, os governos podem, através de suas medidas, gerar felicidade para a comunidade. As medidas governamentais, sustenta Bentham, possuem a atribuição de gerar um maior saldo líquido de prazer para os indivíduos. Assim, é possível agora lançar mão de um princípio moral para avaliar as ações dos governos. Bentham diz:

Pode-se afirmar que uma medida de governo (a qual constitui apenas uma espécie particular de ação, praticada por uma pessoa particular ou pessoas particulares) está em conformidade com o princípio de utilidade – ou é ditada por ele – quando, analogamente, a tendência que tem a aumentar a felicidade da comunidade for maior do que qualquer tendência que tenha a diminuí-la.

[...] Quando uma pessoa supõe que uma ação ou, em particular, uma medida de governo, está em conformidade com o princípio de utilidade, pode ser conveniente, para as finalidades do discurso, imaginar uma espécie de lei ou ditado de utilidade; conseqüentemente, poderá ser conveniente dizer que a ação em pauta está em conformidade com tal lei ou ditado (BENTHAM, 1984, p.4).

O princípio de utilidade constitui o parâmetro normativo a partir do qual teóricos como Austin, por exemplo, poderiam avaliar moralmente o exercício da autoridade política. À luz do princípio de utilidade, é possível categorizar as medidas da autoridade política, não por apelo a uma problemática noção de direitos naturais inamovíveis que deveriam ser protegidos

e atendidos pela autoridade política em questão, mas pela capacidade das referidas medidas de conferir uma maior quantidade de felicidade para os membros de uma dada coletividade. Justas, para a teoria moral utilitarista, somente poderiam ser consideradas as leis que passassem pelo "crivo" do princípio de utilidade: gerar um maior saldo líquido de prazer para a coletividade.

O princípio da utilidade, a despeito de se propor a avaliar, de modo mais consistente que o moderno jusnaturalismo, o exercício da autoridade política, sofre, ele próprio (já na época de Bentham), uma série de críticas aos seus postulados centrais²³. Um primeiro conjunto de críticas incidiu sobre a concepção mesma de felicidade defendida por Bentham: uma concepção claramente hedonista. Bentham defendia que "felicidade" poderia ser definida como busca pelo prazer e fuga da dor. O que as críticas a esta concepção de felicidade tentaram mostrar foi o caráter problemático de uma noção de felicidade ancorada exclusivamente na busca do prazer e em evitar tanto quanto possível a dor. Radicar o fim último da vida humana na busca pela ampliação do saldo líquido de prazer pareceu, aos críticos da teoria moral utilitarista, um objetivo por demais pobre e limitado para a existência humana. Ainda mais quando se constata que Bentham não estabeleceu nenhuma distinção hierárquica entre os prazeres disponíveis aos homens. Estes prazeres, segundo Bentham, só poderiam ser assim categorizados:

Para um *número* de pessoas, com referência a cada uma das quais o valor de um prazer ou de uma dor é considerado, este será maior ou menor, conforme as sete circunstâncias, isto é, [...] (1) a sua *intensidade*; (2) a sua *duração*; (3) a sua *certeza* ou *incerteza*; (4) a sua proximidade no tempo ou sua *longinquidade*; (5) a sua *fecundidade*; (6) a sua *pureza*. E uma outra, a saber: (7) a sua *extensão* [...]. (BENTHAM, 1984, p.17, grifo do autor).

Tal caracterização dos prazeres (e dores) que os homens experimentariam em suas vidas nada dizia sobre diferentes graus de importância que poderiam ser atribuídos às diferentes atividades das quais as pessoas poderiam extrair tais prazeres. Bentham chega mesmo a afirmar que: "*Se a quantidade de prazer proporcionado for igual, push-pin [brincadeira dos séculos XVI e XIX, destaque meu] tem o mesmo valor que poesia*" (Apud. SANDEL, 2011, p.67). Assim, considerando apenas aspectos tais como, por exemplo, a duração e a intensidade dos prazeres, ou seja, seus aspectos estritamente "quantitativos", a concepção hedonista de felicidade defendida por Bentham tornou-se permeável a críticas que asseveravam que tal noção de felicidade não poderia ser uma noção de felicidade para os

²³ Os escritores Thomas Carlyle (1795-1881) e Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) podem ser considerados exemplos de críticos contemporâneos à geração de utilitaristas clássicos. John Rawls em "*Uma teoria de justiça*" (1971) e Robert Nozick em "*Anarquia, Estado e Utopia*" (1974), elaboraram as mais proeminentes críticas ao utilitarismo feitas no século XX.

homens. Uma concepção de felicidade radicada na busca pelo prazer gerado pelas ações, sem se preocupar com o caráter "qualitativo" das mesmas, não seria uma doutrina propriamente para os homens: não distinguir hierarquicamente entre o prazer gerado por uma expressão estética genuinamente humana e o prazer gerado por um simples jogo, diziam os críticos, era próprio de uma doutrina moral feita para "porcos".

Assim, o princípio moral da maior utilidade, parâmetro normativo a partir do qual seria possível avaliar de modo sistemático as leis e as autoridades vigentes, em vez dos frágeis parâmetros fornecidos pelo jusnaturalismo moderno, passa a ser, ele próprio (tal como formulado por Jeremy Bentham), objeto de contundentes críticas. O primeiro conjunto de críticas se dirigiu, pois, à problemática concepção hedonista de felicidade erigida por Bentham. Um segundo conjunto de críticas procurou atingir diretamente (e de modo ainda mais contundente) outra característica do princípio moral elaborado por Bentham, qual seja: o pouco espaço consagrado às liberdades individuais. Nos próximos capítulos, mostrarei como John Stuart Mill intentou, de um modo original, fazer frente às críticas mobilizadas contra a tradição moral utilitarista, e, assim, defendeu uma tradição de individualismo ao mesmo tempo distinta e complementar ao individualismo jusnaturalista. Tradição esta de individualismo de grande influência na contemporaneidade.

2 MILL E A "REINVENÇÃO" DO UTILITARISMO

2.1 A elaboração de um modelo ético de base "científica"

A tradição moral utilitarista, iniciada na Inglaterra no final do século XVIII, representou uma tentativa sistemática de organizar as instituições políticas, econômicas e sociais à luz de princípios normativos "cientificamente" fundamentáveis. Ou seja, ao elaborar e defender o "Princípio da Maior Felicidade", Bentham se inscreveu na tradição de teóricos da época moderna cujo escopo foi o de oferecer ao âmbito da moralidade uma orientação que a tornasse infensa às críticas e dilemas advindos da crise que acometia a civilização europeia desde o século XVI. O Utilitarismo, portanto, pode ser compreendido como uma tradição teórica que buscou redescrever o fenômeno da moralidade em termos de "princípios", e sem se valer de ideias teológicas ou metafísicas. Mill, na obra *Utilitarismo* (1861), sintetiza, por assim dizer, o ideal das principais teorias morais modernas, do qual o Utilitarismo é representante:

É certo que a inexistência de um primeiro princípio reconhecido fez da ética menos um guia do que a consagração dos sentimentos efetivos dos homens, mas, ainda assim, como os sentimentos humanos, os favoráveis e os desfavoráveis, são em grande parte influenciados por aquilo que os homens supõem serem os efeitos das coisas sobre sua felicidade, o princípio da felicidade ou, como Bentham designou-o recentemente, o Princípio da Maior Felicidade, teve grande papel na formação das doutrinas morais, mesmo daquelas cujos proponentes rejeitam, com todo o desprezo, a sua autoridade (MILL, 2000, p. 25-26).

Há, no trecho acima, a expressão do objetivo que caracterizou as principais teorias morais formuladas na época moderna, a saber: a busca por um "primeiro princípio reconhecido". As reiteradas e sistemáticas tentativas das modernas teorias morais de superar a crise que acometeu a civilização europeia na época moderna deram-se sob a crença na capacidade das ciências da natureza (ancoradas nas matemáticas) – como na acima mencionada teoria moral de Grotius – de fornecer o único norte possível para a fundamentação de proposições morais. É possível, pois, entrever no trecho acima destacado, a afirmação segundo a qual a defesa dos variados sentimentos humanos não constitui um guia sólido para as ações humanas.

A expressão usada por Mill "sentimentos efetivos dos homens", diz respeito, fundamentalmente, à tradição moral contra a qual Mill se insurge na Inglaterra de sua época, qual seja: a tradição moral intuicionista²⁴. Tim Mulgan afirma que: "*Os principais oponentes*

²⁴ O autor Adam Sedgwick (1785-1873), que pode ser considerado um autor paradigmático dessa tradição moral, foi diretamente objetado por Mill no ensaio "*Adam Sedgwick*" publicado em 1835.

de Mill em ética eram intuicionistas" (MULGAN, 2012, p. 32, grifo do autor); ou seja, os intuicionistas, "opponentes" de Mill, eram defensores de que os indivíduos possuíam alguma faculdade sensível, não passível de apreciação racional e que, em última instância, seria o único "órgão" humano capaz de discernir entre o certo e o errado. Mill afirma:

A dificuldade não é evitada recorrendo-se à popular teoria de uma faculdade natural, um sentido ou instinto que nos instruiria a respeito do certo e do errado. Pois, além da existência de um tal instinto moral ser ela mesma uma das questões em disputa, aqueles que acreditam nesse instinto e que têm quaisquer pretensões filosóficas foram obrigados a abandonar a ideia de que ele discerne o que é certo ou errado nos casos particulares que se apresentam, como os nossos outros sentidos discernem os objetos visíveis ou os sons realmente existentes (MILL, 2000, p.24).

Contudo, ainda que a escola intuicionista incorra no equívoco de fundamentar a ética nas incertas bases dos sentimentos (bases incertas porque volúveis, instáveis, de difícil determinação etc.), tal escola, e os sentimentos que ela tenta legitimar teoricamente, aponta para o que Mill considera um traço constitutivo de toda teoria moral: a consideração e busca da felicidade. Aqui, Mill reitera a tese de Bentham segundo a qual o Princípio da Maior Felicidade orienta, ainda que de forma sub-reptícia, até mesmo as teorias morais que fazem do postulado utilitarista objeto de ataques contumazes. Mill, com efeito, reputa como inevitável para qualquer teoria moral se valer, ainda que de maneira não devidamente elucidada, do princípio elaborado e erigido por Bentham. Mill, de maneira clara e algo sucinta, assim define o Princípio da Maior Felicidade:

A doutrina que aceita a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade como o fundamento da moral, [sic] sustenta que as ações estão certas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e ausência de dor, por infelicidade, dor e privação de prazer (MILL, 2000, p.30).

Mill sintetiza o ideário utilitarista: a irrenunciável busca pela felicidade. Tal busca caracterizaria, como afirmou também Bentham, as teorias morais desde a Antiguidade Clássica. O ponto de litígio radica-se, evidentemente, sobre o que, no final das contas, entende-se e defende-se sob o epíteto "felicidade". Este ponto é crucial e dedicarei mais atenção a ele ao longo desta dissertação. O que saliento uma vez mais é a tentativa de Mill de fundamentar racionalmente a ética. Por "racionalmente" entenda-se em consonância com a cultura intelectual moderna, ou seja, em consonância com a) a centralidade que as ciências naturais adquiriram a partir da revolução científica do século XVII e b) com a nova visão de mundo, associada ao novo quadro geral da natureza e do universo, suscitada pelo novo modelo de ciência e de conhecimento surgido na modernidade.

As tentativas de redescrever a moralidade em termos de leis e princípios constituíram uma estratégia básica das principais teorias morais que, no limiar da época moderna, tentavam

responder ao desafio colocado pela redescoberta dos textos cétricos, bem como às guerras que eclodiram em virtude da Reforma. Charles Taylor captura a tendência geral das modernas teorias morais de abandonar gradualmente a busca e defesa de concepções morais não fundadas no paradigma de solidez e conquistas das ciências naturais ao asseverar que a filosofia moral contemporânea (notadamente a filosofia moral de língua inglesa): "[...] *tendeu a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver [...]*" (TAYLOR, 1997, p.15).

Mill elabora e defende sua teoria, não no decurso das crises que grassaram na Europa, a partir do século XVI, mas na Inglaterra Vitoriana do século XIX. Isso significa que a centralidade das ciências naturais afigura-se lhe em outro registro: Mill se afasta da tese segundo a qual as ciências estariam fundadas em um primeiro princípio:

É verdade que há confusão e incerteza similares, e, em alguns casos, uma discordância análoga, em relação aos primeiros princípios de todas as ciências, sem exceção daquela que é considerada a mais certa de todas, a matemática; sem que isso prejudique muito e, em geral, sem que de fato prejudique em nada a confiabilidade das conclusões dessas ciências (MILL, 2000, p.23).

Mill defende que, a rigor, as ciências não funcionam a partir da dedução de uma série de proposições advindas de primeiros princípios evidentes. E, ao afirmar que mesmo a ciência que constituiu o modelo de conhecimento indubitável para a cultura intelectual do século XVII, a matemática, cuja metodologia foi utilizada por autores como Grotius, por exemplo, para refutar o ceticismo moral, não pode ser descrita como possuidora de primeiros princípios não passíveis de questionamento e controvérsia, Mill expressa uma concepção de conhecimento ancorada na tradição empirista. Nas palavras de Tim Mulgan:

A filosofia geral de Mill é uma forma muito forte de *empirismo*. Todo conhecimento é baseado na indução a partir da experiência. Sabemos que o sol [sic] nascerá amanhã simplesmente porque o vimos levantar-se muitas vezes antes. Mill negou a possibilidade de um conhecimento *a priori* – conhecimento que é inteiramente baseado na razão, e, portanto, anterior à experiência. (MULGAN, 2012, p.31, grifo do autor).

Mill, portanto, nega que as ciências possuam – ou mesmo necessitem – de um primeiro princípio para "funcionarem" adequadamente. Mill não se furta mesmo em afirmar que nem sequer é necessária ao empreendimento científico a tentativa de elucidação de algo como fundamentos últimos sobre os quais as proposições científicas erigir-se-iam. As ciências naturais não precisariam da explicitação de elementos não passíveis de observação para seu funcionamento adequado. Porém, poder-se-ia perguntar, que relação, de fato, teria a teoria moral de Mill com o que chamei acima de "centralidade das ciências naturais", ou "o único norte possível para a fundamentação de proposições normativas", se as ciências naturais

perdem seu caráter "fundacional" em tal teoria? Como relacionar, com efeito, o caráter paradigmático das ciências naturais, para a cultura moderna, e a perda de seu primeiro princípio indubitável, no pensamento de Mill?

Creio que seja possível aventar duas respostas para tais indagações, uma de viés mais teórico e outra de caráter histórico-contextual: esta se embasaria no fato de Mill, ao contrário de autores como Grotius, não estar, em sua própria época, engajado em uma tentativa de refutar o ceticismo, não sendo, portanto, fundamental para seu empreendimento a consecução de um ponto sólido que tivesse como objetivo principal se subtrair aos ataques céticos; e aquela ancorada na ideia de que, mesmo sem tentar haurir no modelo das ciências naturais um princípio basilar (que estas não possuiriam), a teoria de Mill está em consonância com o que chamarei de "espírito" da cultura intelectual moderna, qual seja, a busca, não por um primeiro princípio indubitável, mas por um critério racional, uma lei geral, para discernir entre o certo e o errado:

Mas, ainda que na ciência as verdades particulares precedam a teoria, é de se esperar que o contrário ocorra com uma arte prática, tal como a moral ou a legislação. Toda ação é realizada em vista de um fim e, assim, parece natural supor que as regras de ação recebam todas as suas características e feições do fim a que estão subordinadas. Quando estamos empenhados em uma busca, uma concepção clara e precisa do que estamos buscando parece ser a primeira coisa de que necessitamos e não última que seria preciso considerar. Um critério do certo e do errado deve necessariamente ser o meio, poder-se-ia pensar, de determinar o que é certo ou errado, e não uma consequência de já tê-lo determinado previamente (MILL, 2000, p.24).

A elaboração de um critério para orientar o âmbito prático, de um critério acerca do que "é certo fazer", constitui, para Mill, o êxito da doutrina utilitarista. A tradição iniciada por Bentham é a única que, por se valer de um critério claro e irrefutável, segundo Mill, pode manter a ética ao abrigo das incertezas advindas da manifestação dos cambiantes sentimentos com os quais os homens, no transcurso do tempo, buscaram conduzir a esfera moral no interior das sociedades. Mesmo tradições morais, como as que Mill denomina, sem dar maiores explicações a respeito, de "intuitiva" e de "indutiva", cujo escopo seria a defesa de uma autêntica "ciência da moral", ou seja, a refutação da tese intuicionista segundo a qual os indivíduos teriam um sentido capaz de discernir entre o certo e o errado, e que se caracterizariam pela defesa de que a moral pode ser descrita em termos de leis gerais, careceriam de um fundamento último capaz de orientar o curso das ações dos indivíduos.

A tarefa que Mill se coloca, no *Utilitarismo*, é precisamente provar que, pelo menos desde Sócrates, todas as teorias morais se valeram, ainda que de forma não explicitada, do princípio moral utilitarista: o Princípio da Maior Felicidade. Provar que este princípio subsistia nas formulações morais já na Antiguidade Clássica (em Sócrates e também nos

postulados epicuristas, por exemplo), é uma das estratégias que Mill pretende levar a efeito para refutar os ataques dos quais a versão de Bentham do utilitarismo foi objeto. Cumpre salientar, com efeito, que a prova da qual Mill pretende lançar mão não pode ser considerada, no dizer de Mill, em seu sentido direto e ordinário. O tipo de prova do qual Mill pretende se valer tampouco pode ser radicado na dimensão da mera intuição. Nas palavras de Mill:

Entretanto, não se deve inferir que sua aceitação ou rejeição dependa, necessariamente, de um impulso cego ou de uma escolha arbitrária. Há um sentido mais amplo do termo prova em que essa questão, assim como quaisquer outras questões controversas da filosofia, são suscetíveis de prova. O tema é da competência da faculdade racional e esta não o trata unicamente por meio da intuição. Podem ser apresentadas considerações que induzam a inteligência a dar ou recusar seu assentimento à doutrina e isso equivale a uma prova (MILL, 2000, p.27).

Ao defender que o termo "prova" pode ser usado em um sentido mais amplo, talvez menos "rigoroso" do que esteja acostumado o senso comum, Mill, a um só tempo, defende que o teor de um princípio moral não pode ser acolhido sem que seja conectado a uma razão que, ela mesma, não possa ser admitida sem provas; e, não obstante isso, que tal prova deve persuadir, tanto quanto esse tipo de prova o puder, estritamente a faculdade racional dos indivíduos. Ou seja, Mill assevera os limites que um tal tipo de prova "ampla" encerraria em si, limites radicados na impossibilidade de se provar o fundamento último de um princípio moral, como no exemplo que o autor dá sobre o fundamento mais importante da arte médica, que seria a saúde: "... *mas como é possível provar que a saúde é boa?*" (MILL, 2000, p. 26), e rejeita, uma vez mais, o postulado intuicionista de uma orientação "não-racional", sem um critério claramente identificável, para as questões morais.

Mencionar o caráter racional com o qual Mill quer consubstanciar as proposições morais suscita mais uma vez o seu pertencimento ao que chamei de "espírito" da cultura intelectual moderna: a tentativa de descrever vários domínios da experiência humana – também o âmbito da moralidade – em termos de leis gerais e princípios. Mill deixa claro o seu pertencimento ao "espírito" da cultura intelectual e moral moderna, não ao buscar um fundamento último para e nas ciências naturais, como autores do século XVII, mas ao não hesitar em empregar termos como, por exemplo, "critério do certo e do errado", "atraso", "progresso", "estado atual" etc., para se referir ao âmbito da moralidade. O uso de tais termos exprimiria, para Mill, a nossa capacidade de guiar racionalmente a moral; enunciaria a capacidade de ampliarmos (assim como ampliamos nosso conhecimento sobre o funcionamento do corpo humano ou sobre o movimento dos corpos celestes) gradualmente nossas "capacidades" morais. Voltarei a esse ponto de modo mais detido no próximo capítulo. O que o emprego de tais termos denota, com efeito, é precisamente a defesa de uma teoria

moral que é fruto do supracitado novo quadro geral da natureza e do universo. Redescrever o âmbito da moralidade em termos de leis e princípios exprime, pois, o nexos entre a centralidade das ciências naturais, e uma nova visão de mundo articulada no bojo da revolução científica que eclodiu na Europa no século XVII. Antes de retomar a tentativa de Mill de "reinventar" a tradição utilitarista, para defendê-la de seus críticos, é necessário voltar a atenção para tal revolução científica, para examinar a inter-relação entre tal evento e a configuração do mundo moral do qual emergiram as teorias que, como o Utilitarismo, intentaram estar em consonância com o que se lhes afiguravam conquistas incontestáveis das ciências naturais.

As supramencionadas conquistas devem ser vistas à luz do que se convencionou denominar "Revolução Científica". Faz-se necessário, com efeito, tentar precisar um pouco mais tal evento. Chama-se Revolução Científica um amplo conjunto de transformações no interior da cultura científica e filosófica, que se dá, a rigor, no século XVII. Tais transformações na cultura intelectual da Europa dos Seiscentos representaram uma drástica ruptura com o quadro geral da natureza, com a visão de mundo e com as concepções morais características do mundo sociocultural pré-moderno, notadamente com a influente tradição de matriz aristotélica. O filósofo da ciência Alexandre Koyré (1892-1964), em um de seus estudos sobre a chamada "Revolução Científica", assim caracteriza tais transformações:

Pode-se dizer, aproximadamente, que essa revolução científica e filosófica – é de fato impossível separar o aspecto filosófico do puramente científico desse processo, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos – causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente [sic], da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (um todo no qual a hierarquia de valor determinava a hierarquia e a estrutura do ser, erguendo-se da terra escura, pesada e imperfeita para a perfeição cada vez mais exaltada das estrelas e das esferas celestes), e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível do ser (KOYRÉ, 2010, p.6).

O trecho acima exprime o traço básico da chamada Revolução Científica (e não seria implausível afirmar que tal revolução foi também de natureza eminentemente filosófica), a saber, a dissolução da noção de "cosmos" e de sua correlata função de parâmetro norteador da maneira como as sociedades pré-modernas organizavam-se e se autocompreendiam. Não é meu objetivo nesta dissertação examinar detidamente o processo histórico de gradual construção da moderna concepção de ciência, até sua "consolidação" no século XVII. Tal

processo "inicia-se", ainda no século XV, com as obras de Nicolau de Cusa (1401-1464)²⁵, e sua rejeição da concepção cosmológica precedente. Koyré afirma que:

[...] foi ele [Nicolau de Cusa] o último grande filósofo da moribunda Idade Média que pela primeira vez rejeitou a concepção cosmológica medieval, e a ele se atribui em geral o mérito, ou o crime, de ter afirmado a infinitude do universo (KOYRÉ, 2010, p.10).

O cardeal de Cusa suscita, em sua obra, pela primeira vez, em franca dissonância com a tradição clássica e medieval, a possibilidade de uma interpretação segundo a qual o universo seria infinito. Em contraposição à tradição precedente, que defendia, de acordo com a concepção de cosmos ordenado, a finitude do mundo. Tal noção foi concebida por Aristóteles²⁶, de acordo com a concepção grega de ordenamento harmônico da realidade, e influenciou a cosmovisão do medievo por meio da cosmologia elaborada por Ptolomeu (90 - 168 d.C.)²⁷. Aristóteles defendeu um universo hierarquicamente estruturado, no qual cada elemento teria o seu devido lugar no interior do conjunto da realidade. A Terra, que seria o centro do cosmos, seria dividida em duas dimensões: o mundo sublunar, âmbito da matéria corruptível; e o mundo supralunar, lugar onde figurariam os astros incorruptíveis da esfera celeste. Tal noção foi denominada de *espaço qualitativo*.

Como esta dissertação não se pretende a uma discussão acerca de questões de filosofia da ciência, tampouco uma discussão sobre história da ciência, farei aqui breves referências às figuras que simbolizaram e levaram a termo a passagem da cosmovisão pré-moderna, baseada na noção de espaço qualitativo, para as possibilidades de infinitização do espaço e de dissolução do cosmos, que se consolidaram na revolução do século XVII. Além de Nicolau de Cusa, podemos mencionar também Nicolau Copérnico (1473-1543). Koyré diz:

É escusado insistir na enorme importância científica e filosófica da astronomia copernicana, a qual, removendo a Terra do centro do mundo e colocando-a entre os planetas, destruiu os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional, com sua estrutura hierárquica e sua oposição qualitativa entre o domínio celeste do ser imutável e a região terrestre ou sublunar de mudança e corrupção (KOYRÉ, 2010, p. 28-29).

Copérnico, com efeito, não pretendeu se desvencilhar dos elementos hierarquizantes em sua própria concepção de universo, na qual não mais a Terra e sim o Sol constituiria o centro do mesmo, contudo, tal autor colocou em curso os elementos com os quais outro pensador, no século seguinte, por meio do concurso dos recursos da matemática aliados à

²⁵ *De Docta Ignorantia*. (1440)

²⁶ Ver *Física I e II e Do Céu*. (séc IV a.C).

²⁷ *Almagesto*. (sec. II d.C.).

abordagem experimental da natureza, promoveu uma espécie de cisão entre épocas, no horizonte intelectual ocidental:

Não é de admirar que a *Mensagem das estrelas* tenha sido acolhida de início com suspeitas e ceticismo, e que tenha representado um papel decisivo em todo o desenvolvimento ulterior da ciência astronômica, a qual, a partir de então, tornou-se de tal modo ligada à evolução de seus instrumentos que todo o progresso em um dos domínios implicava e acarretava progresso em outro. Poder-se-ia mesmo dizer que não só a astronomia, mas também a ciência como tal, entraram, com a invenção de Galileu, em uma nova fase de seu desenvolvimento, a fase que poderíamos chamar de instrumental (KOYRÉ, 2010, p.82, grifo do autor).

O trecho acima permite compreender, através da exposição das novas e radicais possibilidades de análise e descrição do espaço representadas pelo telescópio desenvolvido por Galileu Galilei (1564-1642), o novo traço característico da ciência que estava sendo construída: a ampla utilização da metodologia – matemática e experimental – para a realização de descrições cada vez mais rigorosas sobre a natureza, bem como para consolidar o "domínio" sobre o mundo²⁸. O que Koyré chama de "fase instrumental", que caracterizaria a ciência pós-galileana, pode ser descrita como o êxito sem precedentes que a ciência passou a lograr no processo de perscrutação e descrição da realidade. A natureza, na perspectiva da ciência pós-galileana, passou a ser "objetivada", ou seja, tornou-se totalidade de objetos cognoscíveis – e em última instância manipuláveis – pelos homens. É quase desnecessário asseverar que o sobredito êxito emergiu contíguo à supracitada dissolução da cosmovisão pré-moderna: a defesa da existência de um cosmo ordenado e hierarquizado.

O que gostaria de enfatizar agora, e isso faz parte do escopo desta dissertação, é o conjunto de implicações morais suscitado pela Revolução na cultura intelectual do século XVII, mais especificamente, a dissolução da noção de cosmos hierarquicamente ordenado. Tal formulação não se circunscrevia à descrição da disposição dos astros no espaço celeste, mas também exercia o estatuto de parâmetro norteador das formações societárias no mundo pré-moderno. Ou seja, a expressão que utilizei acima para descrever a cosmologia aristotélica, segundo a qual "cada elemento tem seu devido lugar no interior da realidade", diz respeito não somente a formulações de natureza cosmológica – e metafísica –, mas também à defesa da forma ideal que as comunidades deveriam assumir.

Há, de um modo geral, no ideário normativo pré-moderno, a crença no nexo indissolúvel que deve haver entre, por um lado o cosmos harmonioso e hierárquico, e, por outro lado, a organização da vida social também de forma harmoniosa e hierárquica, isto é,

²⁸ Francis Bacon (1561-1626), no *Novum Organum* (1620), cunhou a visão baseada no nexo entre saber e poder; uma ruptura radical com a atitude contemplativa, característica da Antiguidade e do Medievo, para com a natureza, e a adoção de um ideal "conquistador" no trato com a realidade circundante.

com cada elemento ocupando o seu devido lugar no interior do ordenamento social. Segundo tal ideário, não deveria haver entre o espaço celeste e o ordenamento social uma espécie de cisão no que concerne à necessidade de se ocupar um lugar específico na realidade: astros, homens, divindades etc., tudo e todos deveriam ocupar um lugar no que Charles Taylor chama de "a grande cadeia do Ser":

[...] a grande cadeia do Ser, na qual os homens figuravam em lugar determinado, assim como os anjos, corpos celestiais, e as criaturas terrenas, nossos pares. Essa ordem hierárquica no universo se refletia nas hierarquias da sociedade humana. As pessoas eram frequentemente fixadas em determinado lugar, papel e estrato que eram propriamente delas e dos quais era quase impensável se desviar (TAYLOR, 2011, p.12).

O nexó indissolúvel acima citado fundamenta-se no ideal de harmonia cósmica. Tal ideal, com efeito, foi sendo dissolvido gradualmente, a partir do século XV, até sua "supressão" pela concepção científica consolidada na cultura do século XVII. O nexó entre ordem cósmica e ordem social, implica também a ideia segundo a qual as respectivas ordens poderiam ser perturbadas se, porventura, algum elemento não estivesse no seu devido lugar no conjunto da realidade. Qualquer subversão da ordem estabelecida poderia resultar na desestruturação da ordem normativa. Para Charles Taylor:

É fundamental a esse tipo de ideal que a distribuição de funções fosse, por si só, parte central da ordem normativa. Não é apenas que cada ordem devesse desempenhar pelas outras sua função característica, posto que [sic] inscritas nessas relações de intercâmbio, embora deixemos aberta a possibilidade de que as coisas pudessem ser organizadas de modo bem diferente, como, por exemplo, num mundo em que todos rezam um pouco, lutam um pouco e trabalham um pouco. Não, a própria diferenciação hierárquica é vista como a ordem apropriada das coisas. Ela era parte da natureza, ou da forma da sociedade. [...] qualquer tentativa de desviar-se dela voltava a realidade contra ela própria. A sociedade seria desnaturalizada ao tentar. Assim, o tremendo poder da metáfora orgânica nessas teorias mais antigas (TAYLOR, 2010, p. 203).

A "metáfora orgânica" de que fala Charles Taylor, pode ser compreendida também à luz da tradição da lei natural pré-moderna. O jusnaturalismo pré-moderno, como vimos, fundamenta-se da noção de "lei" (divina ou natural). Tal noção veicula a crença segundo a qual uma dada comunidade deve ser orientada por leis não elaboradas pelos indivíduos, mas advindas de uma dimensão "supra-humana", e que deveria ser o parâmetro normativo através do qual as leis criadas pelos indivíduos deveriam ser efetivamente avaliadas²⁹. E mais: a própria comunidade em questão; a maneira como as tarefas e ocupações (bem como encargos e benesses) deveriam ser distribuídas; a legitimação da autoridade; a atribuição de significado e justificação para os costumes; as orientações básicas que poderiam ser evocadas em

²⁹ Ver a peça de Sófocles (497-405 a. C.): *Antígona* (442 a. C.). Nesta peça, a personagem Antígona invoca as Leis dos deuses, que estariam acima das leis dos homens, para que seu tio Creonte permita que seu irmão Polinice receba os ritos fúnebres.

eventuais circunstâncias de crise, enfim, a existência mesma da comunidade pré-moderna estava visceralmente entretecida com a ideia de normas emanadas de um "plano superior" para a condução da vida coletiva: "[...] baseia-se na ideia da Lei de um povo, a qual tem governado esse povo desde tempos imemoriais e que, em certo sentido, o define como um povo" (TAYLOR, 2010, p. 201).

Não é implausível concluir que ignorar ou subverter tais leis resultaria em desordem para a comunidade. Ignorar essas leis constitutivas do próprio ordenamento coletivo equivaleria a ignorar os princípios que comandam a própria realidade circundante, a própria natureza. Negligenciar uma lei natural equivaleria a tentar subverter a ordem natural, no interior da qual, e somente no interior da qual, a experiência humana – como agentes morais ou sujeitos cognoscentes – poderia adquirir valor e significação. E isto seria assim porque o nexos entre natureza e normatividade conferiria ao indivíduo, desde que este resguardasse o seu lugar no conjunto da realidade, seu papel na tessitura social, a orientação e a estabilidade necessárias para conduzir sua vida sem ter de enfrentar o fardo da falta de referenciais e "certezas" nos seus horizontes moral, existencial e gnosiológico.

Isso não significa que o agente moral pré-moderno não dispusesse de nenhum espaço para o exercício de suas aspirações pessoais ou para submeter certos aspectos de sua realidade imediata a exame. O que a tradição da lei natural pré-moderna e a concepção de cosmos a ela contígua enunciam é a inegável primazia de concepções societárias baseadas na hierarquização – através de um fundamento natural, supra-humano – da vida coletiva, baseadas na ideia de que cada indivíduo deve ter o seu lugar no interior do tecido social, e que, assim como a configuração do espaço celeste, esses lugares deveriam ser harmônica e qualitativamente hierarquizados.

Um ponto carente de exame aqui é o seguinte: qual seria a diferença objetiva entre, por um lado, a tentativa das teorias morais modernas, como o Utilitarismo, de descrever o âmbito da moralidade em termos de leis, e, por outro lado, as formulações morais pré-modernas, orientadas de modo geral pela noção de "lei natural"? Em uma palavra, se, e em que medida, existiriam usos distintos para o termo "lei" nas duas tradições morais supracitadas? Um encaminhamento possível para essa questão é asseverar que no uso pré-moderno do termo "lei", o que está em apreço é a assunção e defesa de normas "não-escritas" pelos homens para a manutenção da harmonia e hierarquização comunitária. Ou seja, "lei", neste caso, significaria uma norma emanada de uma instância mais "elevada" para a orientação da vida coletiva dos homens. Contudo, as leis das quais as teorias morais modernas pretendiam lançar mão, deveriam estar em consonância com as leis descobertas pelas ciências naturais: tal como

as ciências procediam para descobrir as leis de funcionamento dos corpos celestes (e aqui intervém a nova concepção de cosmos que emerge no século XVII não mais como um "organismo" – um espaço qualitativo – mas como um mecanismo cujo funcionamento poderia e deveria ser desvendado), a teoria moral deveria esmerar-se para descobrir o modo de "funcionamento" do âmbito moral.

O ponto central aqui é a participação mais ativa, por assim dizer, da qual o espírito humano se valeria para a consecução de tais leis. Se no mundo pré-moderno a preeminência da lei natural não era dissociável de uma abordagem mais contemplativa do ordenamento cósmico, e mais voltada para a "cura" de eventuais patologias que, por ventura, pudessem "desnaturalizar" o âmbito social, as teorias morais modernas, por outro lado, preconizaram que as leis do âmbito prático deveriam ser fruto de descobertas do intelecto inquiridor. Leis e princípios, na tradição moderna, não deveriam ser exatamente objetos de contemplação, mas isto sim frutos da perscrutação do intelecto eminentemente científico.

A expressão acima mencionada "espírito da cultura intelectual moderna", na qual a teoria de Mill se inscreve, deixa-se entrever pela crença, esposada também por Mill, segundo a qual o intelecto humano, a partir dos exitosos exemplos das ciências naturais, poderia descrever a natureza, a história e a sociedade em termos de leis. O Utilitarismo foi certamente um fruto de tal cultura. Mill pretendeu levar a termo o objetivo utilitarista de defender o princípio de Maior Felicidade enquanto critério supremo, como a "lei" suprema em questões morais. Contudo, como vimos, sua tarefa não poderia consistir em unicamente mobilizar objeções contundentes à influente tradição "não-racionalista" representada pelo intuicionismo, e, do modo correlato, erguer defesas em prol de uma concepção moral – o Utilitarismo – de orientação claramente "racionalista". Cumpria a Mill defender a tradição utilitarista do conjunto de críticas de que era objeto o próprio critério máximo de avaliação moral elaborado pelo utilitarismo: o Princípio da Maior Felicidade.

2.2 A defesa da tradição utilitarista

No capítulo II do *Utilitarismo*, Mill se propõe a responder ao conjunto de críticas mobilizadas contra a tradição utilitarista. Tais críticas são elencadas e respondidas praticamente uma a uma por Mill (para os objetivos desta dissertação, me concentrarei na primeira das críticas que Mill enfrenta) e, com efeito, as respostas de Mill precisam ser consideradas à luz de suas próprias críticas e considerações às formulações de Bentham. Como se sabe, Bentham foi o mestre de Mill e, pelo menos até os vinte anos de idade, Mill

acolhera sem maiores objeções os ensinamentos do mestre. Após uma crise por volta da referida idade, Mill empreende, se não um abandono da tradição utilitarista, uma tentativa de redescrever a doutrina utilitarista³⁰. Maria Cecília M. de Carvalho, em um artigo sobre a reinvenção que Mill empreendera na tradição utilitarista, afirma:

Tendo sofrido as consequências deletérias de uma dieta pedagógica unilateral, Mill decidiu não mais permitir que as insuficiências a que esteve sujeito e os erros nos quais Bentham e seu pai haviam incidido comprometessem sua vida e sua obra. Isso lhe parecia perfeitamente possível, uma vez que ele se mostrava capaz de uma compreensão mais plena e adequada das necessidades humanas. Fez um importante esforço para se afastar de um utilitarismo que se lhe afigurava primitivo, tosco, e avançar rumo a um novo utilitarismo, mais maduro e sofisticado (MARINGONE DE CARVALHO org., 2007, p.80).

A tentativa supracitada de redescrever o Utilitarismo disse respeito à influência que o Romantismo exerceu sobre Mill. Tal influência traduziu-se, sobretudo, na formulação de uma antropologia mais sofisticada, por assim dizer, do que a antropologia formulada por Bentham. Voltarei a esse tema.

Cabe ressaltar que Mill, ao elaborar a defesa de sua versão do Utilitarismo contra seus críticos, o fez sob a tentativa de conferir à teoria moral que ele sustentava contornos mais complexos, sobretudo no que concerne às muitas nuances da experiência humana. A primeira crítica que Mill objetiva refutar é uma espécie de retomada de uma crítica dirigida à escola epicurista, na antiguidade clássica³¹:

Ora, uma tal teoria da vida provoca profunda aversão em muitas mentes, e em algumas das mais estimáveis em sentimentos e propósitos. Supor que a vida não tenha, para usar suas expressões, nenhum fim mais elevado do que o prazer, nenhum objeto melhor e mais nobre de desejo e busca, seria algo absolutamente vil e baixo, uma doutrina digna apenas do porco, com o qual os seguidores de Epicuro foram, há muito tempo, comparados com desprezo. Ocasionalmente, os modernos adeptos da doutrina são vítimas de comparações igualmente polidas por parte de seus antagonistas alemães, franceses e ingleses (MILL, 2000, p. 30-31).

Ao considerar as críticas feitas ao Utilitarismo, Mill reafirma a tese de que os postulados utilitaristas já estariam presentes, ainda que de forma não explicitada, mesmo em teorias formuladas e defendidas na Antiguidade. Um elemento desse nexo entre o Utilitarismo, tal como o defendido a partir de Bentham, e o Epicurismo seria, precisamente, a natureza das críticas que ambas as formulações receberam: ambas foram acusadas de reduzir a experiência humana à busca pela satisfação de necessidades meramente "animalescas". Ou

³⁰ Ver a autobiografia de Mill (ROBSON, 1985).

³¹ Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* dirige crítica à busca do prazer como norte existencial: “*Por um lado, os homens em geral e os mais vulgares identificam o bem com o prazer e, em conformidade com isso, se satisfazem com a vida do gozo [...]. O geral da espécie humana se revela, assim, como sendo inteiramente vil, preferindo uma vida que é somente apropriada ao gado [...]*” (ARISTÓTELES, 2013, p. 42, grifos na fonte).

seja, a figura retórica do porco evocada tanto pelos críticos do Epicurismo como pelos críticos do Utilitarismo representaria a pobreza com a qual a natureza humana seria retratada por essas teorias. O ser humano para o Epicurismo, e também para o Utilitarismo, como objetam os críticos, se resumiria a um porco na exata medida em que, como este animal, só se mobilizaria para satisfazer seus sentidos, suas necessidades estritamente "fisiológicas". De acordo com tais críticos, assim como um porco, o ser humano, segundo a doutrina utilitarista, seria incapaz de aspirar a formas mais "elevadas" de realização pessoal. A própria expressão "realização" não caberia aqui: tal um porco, o ser humano só buscaria prazeres de natureza estritamente física.

Dizer que a palavra "realização" não se inscreveria no léxico da doutrina utilitarista, significa afirmar que as aspirações concernentes à vida intelectual, à fruição estética, à perscrutação científica, em uma palavra, às realizações referentes ao vasto e complexo âmbito da cultura estariam vedadas aos propósitos do indivíduo descrito pelo Utilitarismo. As mais elevadas aspirações de que seria capaz o ente humano simplesmente não seriam possíveis para um agente mobilizável unicamente pela busca por prazer e fuga da dor. Mill se insurgiu contra tal asserção. Mais precisamente: Mill se colocou contra a formulação de Bentham segundo a qual, no que concerne à obtenção de um prazer, não existiriam diferenças qualitativas entre se ocupar, por exemplo, de um simples jogo de passatempo (como o dominó) ou se dedicar a uma atividade intelectualmente mais exigente, como ouvir uma sinfonia de Gustav Mahler (1860-1911).

A expressão "diferenças qualitativas" reveste-se de centralidade aqui. Mill, com efeito, para refutar a objeção de que o Utilitarismo conceberia o ser humano sem nenhum traço característico que pudesse ser mencionado para diferenciá-lo, por exemplo, de um porco, sustenta uma hierarquização qualitativa entre prazeres que os homens poderiam experimentar:

É plenamente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que alguns *tipos* de prazer são mais desejáveis e mais valiosos do que outros. Seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres deva depender apenas da quantidade, enquanto na avaliação das outras coisas se leva em conta tanto a qualidade quanto a quantidade (MILL, 2000, p.31-32).

Mill, assim, procura fazer jus ao valor intrínseco dos prazeres eminentemente "intelectuais", diversamente de outros autores utilitaristas que, segundo Mill, defendiam a superioridade dos prazeres relacionados ao intelecto devido a fatores não intrínsecos aos próprios prazeres, tais como, por exemplo, a "estabilidade" e a "maior segurança" geradas por esses tipos de prazeres. Mill se afasta também da indistinção de qualidade entre prazeres

enunciada por Bentham.³² Não somente a duração, a fecundidade, a certeza ou incerteza, a pureza, a longevidade, a extensão e, sobretudo, a intensidade, deveriam ser consideradas na experenciação de um dado prazer. Mill destaca, também, o valor que deveria ser atribuído à *qualidade* intrínseca de um dado prazer. E a qualidade intrínseca residiria, precisamente, no estatuto intelectual de tais prazeres.

Os prazeres intelectuais acima citados concernem, segundo Mill, às "faculdades mais elevadas" dos indivíduos. Ou antes, concernem à necessidade de que todos os indivíduos teriam para a consecução de uma vida merecedora do qualificativo "humana": de buscar o caráter "qualitativo" dos prazeres. Por caráter qualitativo de um prazer é possível entender um tipo de valor que tais prazeres confeririam à experiência humana. E por "valor instrínseco" gerado por um dado prazer é possível compreender o estímulo ou acréscimo que tais tipos de prazeres confeririam ao que Mill chamou de "sentido de dignidade". Não é destituído de problemas tentar designar o que exatamente Mill entende por "prazeres qualitativos". Diferentemente dos itens elencados por Bentham para caracterizar os prazeres, mais especificamente a "intensidade" e a "duração", é inegavelmente complicado precisar a "qualidade" de um prazer, ou seja, precisar o que tornaria um dado prazer superior a outro, o que tornaria, conforme meu exemplo anterior, a audição de uma sinfonia de Mahler uma experiência qualitativamente superior a jogar dominó.

Um encaminhamento possível para a indagação acima citada seria a consideração um pouco mais detida da expressão que Mill relaciona à experenciação de prazeres qualitativos, qual seja: "sentido de dignidade". Mill parece defender que determinados tipos de prazeres concorrem para a realização do "sentido de dignidade" dos seres humanos:

Mas a designação mais apropriada é aquela que se refere a um sentido de dignidade, algo que todos os seres humanos possuem de uma forma ou de outra e que mantém alguma proporção, ainda que não exata, com suas faculdades mais elevadas. (MILL, 2000, p.33).

O sentido de dignidade relaciona-se com as faculdades mais elevadas dos indivíduos e, como já foi dito, tais faculdades dizem respeito ao intelecto, donde se afigura que, para o exercício do sentido de dignidade, é imprescindível que as faculdades de cunho intelectual sejam exercitadas. As faculdades mais elevadas seriam faculdades estritamente humanas, das quais os outros animais – como os porcos – não partilhariam.

Exercitar a perscrutação intelectual, os sentimentos morais como, por exemplo, a solidariedade e a compaixão (que para Mill não seriam inatos, mas socialmente

³² Para a defesa da redescrição empreendida por Mill na tradição Utilitarista ver SCARRE, G. *Utilitarianism* (1996), especificamente o cap. IV.

desenvolvíveis e estimuláveis) e o ato de fruir as genuínas expressões estéticas constituiriam, para Mill, um tipo de vida digna do epíteto "humana". Seria o único tipo de vida capaz de conferir sentido de dignidade à experiência humana. Há em Mill, com efeito, a partir da defesa dos prazeres qualitativos, a defesa de uma concepção moral perfeccionista. Ou seja, há em Mill a defesa de um "modelo" de vida humana a ser perseguido e estimulado no interior de uma comunidade; há a defesa de que a vida humana só adquiriria "dignidade" se se voltasse para o exercício de suas faculdades mais elevadas, de suas faculdades eminentemente intelectuais.

Como conciliar o perfeccionismo de Mill com os traços gerais da filosofia moral moderna? Como harmonizar a inviabilidade de se defender concomitantemente a noção paradigmática de vida boa no interior da coletividade, como descrito no capítulo anterior, e a asserção de que somente um tipo de vida consagrado ao exercício de pretensas faculdades intelectuais seria o tipo modelar de conduta humana? Considerarei tais questões no próximo capítulo. Por hora gostaria de destacar um ponto controverso na defesa empreendida por Mill dos prazeres qualitativos, a saber: qual critério, a rigor, poderia ser mobilizado para defender a superioridade dos prazeres qualitativos? Como a "qualidade" dos prazeres e o "senso de dignidade" se pressupõem mutuamente, não é possível, sob o risco de incorrer em uma definição circular, explicar a superioridade qualitativa de certos tipos de prazeres evocando unicamente o estímulo ao senso de dignidade. Mill se deu conta disso e, para explicar a superioridade de certos tipos de prazeres, recorre à apresentação de uma "prova", no sentido com o qual descreveu o termo "prova" na introdução do *Utilitarismo*, fornecida pela opinião competente:

Caso me perguntem o que quero dizer com diferença de qualidade entre os prazeres, ou o que torna um prazer, apenas na condição de prazer, mais valioso do que outro, independentemente da sua superioridade quantitativa, há apenas uma resposta possível. Entre dois prazeres, se houver um ao qual todos, ou quase todos, os que experimentaram ambos dão uma decidida preferência, independente de qualquer sentimento de obrigação moral para preferi-lo, é esse o prazer mais desejável. Se aqueles familiarizados, de modo competente, com ambos os prazeres, consideram um deles tão superior ao outro que o preferem mesmo sabendo que ele será acompanhado por uma maior soma de dissabores, e se não renunciam a ele em troca de qualquer quantidade do outro prazer que sua natureza é capaz de experimentar, então, estamos justificados em atribuir ao gozo preferido uma qualidade superior que excede de tal modo a quantidade que esta se torna, em comparação, pouco importante (MILL, 2000, p. 32).

O recurso probatório usado por Mill foi objeto de inúmeras críticas ao longo dos anos. Uma das mais célebres críticas ao teor da "prova" oferecida por Mill foi feita por G. E. Moore (1873-1958), na obra *Principia Ethica* (1903). Nesta obra, Moore elabora uma formulação do

conceito de "falácia naturalista", por meio da qual avalia várias vertentes de teorias morais, dentre as quais a vertente da ética denominada por Moore de Hedonismo, na qual o Utilitarismo se inscreveria. A falácia naturalista consistiria, nas palavras do próprio Moore, em: "(...) a incapacidade de distinguir claramente a qualidade única e indefinível que entendemos por bom" (MOORE, 1999, p. 149). A rigor, por falácia naturalista Moore quer designar a dedução logicamente inválida de uma proposição normativa a partir de uma proposição descritiva, ou seja, Moore chama de falácia naturalista a derivação indevida de um "deve" a partir de um "é". Isso equivaleria a asseverar que algo ou uma ação "deve ser" de uma determinada maneira, e, para justificar tal asserção, evocar o que ela é: como se, a título de exemplo, para justificar a proposição "deve haver escravidão", fosse evocada a proposição "há escravidão".³³

A passagem emblemática em que Mill incorreria na falácia destacada por Moore é a seguinte:

A única prova que se pode dar de que um objeto é visível é a de que as pessoas realmente o veem. A única prova de que um som é audível, é a de que as pessoas o ouvem, e de modo semelhante quanto às outras fontes de nossa experiência. Da mesma forma, entendo que a única evidência possível de que uma coisa é desejável é a de que as pessoas realmente a desejam (MILL, 2000, p.61, destaque meu).

Moore afirma que Mill incorre, em sua defesa do Utilitarismo, na falácia naturalista: "*Mill serviu-se da falácia naturalista de uma forma tão ingênua e cândida quanto se poderia desejar. 'Bom', afirma ele, significa 'desejável', e só podemos descobrir o que é desejável tentando descobrir, o que é, de fato, desejado*" (MOORE, 1999, p. 157). Moore refere-se à defesa do Utilitarismo que Mill empreende afirmando que a desejabilidade de "algo" é fruto do fato do referido "algo" ser efetivamente desejado. Moore diz:

Ora bem, a falácia, neste passo, é tão evidente, que é perfeitamente espantoso que Mill não se tenha apercebido dela. A verdade é que "desejável" não quer dizer "capaz de ser desejado", no mesmo sentido em que "visível" significa "capaz de ser visto". Desejável significa apenas aquilo que *deve* ser desejado, tal como detestável significa, não o que pode ser, mas sim o que deve ser detestado, e condenável, o que deve ser condenado. O que Mill fez foi introduzir ilicitamente, sob a capa da palavra desejável, precisamente aquele conceito acerca do qual devia ter ideias claras. "Desejável" significa, sem dúvida, "aquilo que é bom desejar", mas, uma vez isto compreendido, deixa de ser plausível afirmar-se que a única maneira que temos de prová-lo é saber o que é realmente desejado (MOORE, 1999, p. 158).

Moore aponta que Mill, para defender que algo é desejável, ou seja, que algo deve ser desejado, salienta o fato de que esse algo é de fato desejado. Essa estratégia é usada por Mill

³³ Muito provavelmente, o primeiro autor a examinar a problemática derivação de proposições normativas de proposições descritivas, ou seja, a derivação de "deve ser" de um "é", foi David Hume (1711-1766), ver *Investigação sobre os princípios da moral* (1751).

para fundamentar o caráter qualitativo de alguns prazeres. Mill, com efeito, apela para a figura da "opinião competente" para evidenciar o estatuto dos prazeres qualitativos:

Considero inapelável esse veredito pronunciado pelos únicos juízes competentes. Quando se trata de saber qual, entre dois prazeres, vale mais a pena ter, ou, entre dois modos de existência, qual é o mais aceitável para os sentimentos, à parte seus atributos morais e suas consequências, devemos admitir como definitivo o julgamento daqueles que estão qualificados pelo conhecimento de ambos ou, caso haja divergência, o julgamento da maioria (MILL, 2000, p. 34).

E também:

A prova de qualidade e a regra para medi-la em relação à quantidade é a preferência sentida por aqueles que, pelas suas oportunidades de experiência, às quais se devem acrescentar seus hábitos de autorreflexão e auto-observação, estão mais bem dotados dos meios de comparação (MILL, 2000, p.35).

A opinião competente seria a expressão da ideia segundo a qual a preferência abalizada de indivíduos que experimentaram, de forma ampla e refletida, os dois tipos de prazeres, a saber, os prazeres animais estritamente dirigidos à satisfação dos sentidos e os prazeres mais elevados eminentemente relacionados ao intelecto, por si só constituiria uma "prova" da superioridade de tais prazeres de natureza intelectual. Moore vê em tal proposição a configuração da falácia naturalista. A rigor, Moore não aceita a validade da prova indireta oferecida por Mill. Contudo, como dito acima, a prova de que Mill se vale não pode ser compreendida nos moldes de uma prova lógica. Tim Mulgan a esse respeito afirma:

Moore é injusto com Mill, porque ele não compartilha a sua ideia de "prova". Moore espera que uma prova seja uma dedução lógica infalível. Se tivermos provado alguma coisa, então não deve haver qualquer dúvida razoável sobre se ela é ou não verdadeira. Como um empirista, Mill não é tão ambicioso. Ele apenas procura a melhor prova que a experiência possa oferecer em um contexto particular. O fato de que pessoas desejam chocolate não torna logicamente impossível que o chocolate não seja desejável. Mas fornece a única evidência possível, e, portanto, a única possível "prova", de que chocolate é desejável. A principal alegação de Mill é negativa: não há outras provas (MULGAN, 2012, p.33).

Mill, com efeito, se vale de uma prova de natureza empirista, isto é, de modo indireto, e não uma prova, como pressupõe a crítica de Moore, estritamente lógica, de natureza dedutiva. A opinião competente constituiria, pois, o único critério racional capaz de fundamentar a suposta superioridade de certos tipos de prazeres, notadamente os de característica intelectual. E mais: para além de uma prova indireta, o recurso à opinião competente, como fundamento da defesa da superioridade de certos tipos de prazeres, deve ser considerado à luz do arquiobjetivo da teoria utilitarista: a felicidade. Quando Mill evoca a noção de "prazeres qualitativos", ou seja, de prazeres direcionados fundamentalmente ao intelecto, Mill o faz tendo presente uma concepção ética de orientação eudaimonista, isto é, uma concepção ética, como a utilitarista, cujo norte é a busca da felicidade.

Quando Mill invoca e articula a noção de "prazeres qualitativos" com a noção de "sentido de dignidade", ele é movido por um ideal eminentemente eudaimonista. Segundo Mill, a felicidade deve ser o objetivo último para a experiência humana; e tal objetivo só pode ser alcançado se se espousa um tipo de vida fortemente marcado pelo supracitado sentido de dignidade. A esse respeito, são famosas as palavras de Mill:

É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito, é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. Caso o tolo ou o porco forem de opinião diferente, é porque conhecem apenas seu próprio lado da questão. A outra parte conhece os dois lados para fazer a comparação (MILL, 2000, p.33).

À distinção exemplar entre Sócrates e o porco subjaz a distinção que Mill estabelece entre, por um lado, a ideia de felicidade, e, por outro lado, a ideia de satisfação: esta concerniria à busca e obtenção dos prazeres menos elevados e seria de mais fácil obtenção; e aquela, à busca pelos prazeres mais elevados (cuja obtenção poderia ser mais árdua), os únicos capazes de conferir à vida humana o sentido de dignidade. Tal asserção permite entrever que a contraposição estabelecida entre prazeres do sentido e prazeres do intelecto não precisaria ser considerada de modo absoluto em Mill. É possível entrever que mesmo prazeres "animalescos", como, por exemplo, comer um alimento (um dos "objetivos fundamentais" da vida animal), poderiam ser qualitativamente reavaliados desde que o intelecto humano conferisse a esses prazeres um grau considerável de elaboração e "significação cultural", como, seguindo o mesmo exemplo, em um banquete sofisticado preparado em ocasião de um debate literário.

Cumprido destacar que a vida de Sócrates constituiria um exemplo da felicidade de que fala Mill: uma vida com sentido de dignidade. E uma vida com sentido de dignidade, seria, para Mill, uma vida repleta de "[...] *prazeres do intelecto, dos sentimentos, da imaginação e dos sentimentos morais* [...]" (MILL, 2000, p. 31). Mill, ao mobilizar a prova indireta fornecida pela opinião competente e em consonância com o ideal moderno de busca por um critério racional para guiar a ação, não só se restringe à defesa de tipos de prazeres qualitativamente superiores, mas também defende uma filosofia moral eudaimonista. Isso está em perfeita consonância com o ideal utilitarista de defesa da felicidade como o único bem a ser almejado pelo agente moral. Entretanto, Mill acresce ao eudaimonismo típico da tradição iniciada por Bentham mais do que a "mera" hierarquização entre prazeres, acresce uma orientação perfeccionista, ou seja, a afirmação de que há um único modelo de vida capaz de conferir à experiência humana a plena realização ou, como diz Mill, um sentido de dignidade.

Mill, portanto, redescreve o eudaimonismo hedonista (a afirmação de que a felicidade deve ser o objetivo último da vida humana, e de que a felicidade só pode ser descrita em

termos de obtenção de prazer e ausência de dor) da formulação utilitarista clássica, inserindo na tradição utilitarista o elemento perfeccionista, ou seja, inserindo o ideal segundo o qual a vida humana só seria plenamente humana se se caracterizasse pela assunção de um modelo específico de vida que se constituiria na fruição de diferentes prazeres de ordem intelectual de acordo com sua concepção. O elemento perfeccionista introduzido por Mill para defender o Utilitarismo da objeção segundo a qual tal tradição moral não divisaria nenhuma distinção objetiva entre a vida humana e a vida de uma besta deve ser visto à luz da ideia de que os indivíduos seriam portadores de certas capacidades – intelectuais e morais – passíveis de serem desenvolvidas no decurso do tempo, dependendo fortemente das instituições sociais em vigor. Tal proposição é basilar para a compreensão do empreendimento moral de Mill e receberá mais atenção no próximo capítulo.

Cumprido salientar que o critério erigido por Mill para defender o Utilitarismo, ainda que se baseie, em grande medida, em um tipo de prova indireta, ou seja, um tipo de prova não alicerçada sobre um princípio logicamente demonstrável, pauta-se pelo ideal moderno de orientação racional das proposições morais, isto é, pela tentativa de descrever e discernir as ações morais segundo critérios racionais. Na formulação de Mill, um critério racional deve estar em consonância com sua concepção empirista de conhecimento, ou seja, com a concepção segundo a qual não seria possível apresentar nenhuma prova *a priori* (independentemente da experiência) para proposições morais. Por isso Mill recorre à opinião competente sobre prazeres qualitativamente superiores³⁴. Isso posto, Mill salienta a necessidade de se perguntar sobre "a fonte de sua obrigação", para assegurar o caráter racional de um critério moral e assim diferenciá-lo de uma vaga noção de "intuição" moral.

2.3 A fonte da obrigação moral

Responder e justificar "por que" assentir a um dado critério racional é tarefa de qualquer filosofia moral cujo objetivo é conferir ao princípio que tal teoria esposa um teor racional. Mill afirma que somente o que chama de "moralidade costumeira", que pode ser compreendida como a esfera dos usos e costumes na qual os indivíduos são socializados, apresenta-se aos indivíduos como um tipo de normatividade que se subtrai à necessidade de fundamentação. Teorias morais com pretensões racionais, como o Utilitarismo, precisam

³⁴ Para um exame mais detido sobre os problemas envolvidos na noção de "juízes competentes", ver MULGAN, Tim. *Utilitarismo* (2012), p. 95-112.

apresentar ao menos uma eventual consequência negativa, caso o princípio que defendem seja violado ou ignorado.

Mill afirma que as sanções de que as teorias morais podem se valer são de dois tipos, a saber, as sanções internas e as sanções externas. Para estas, no *Utilitarismo*, Mill não dedica mais do que algumas poucas considerações relacionadas, sobretudo, ao modo como os preceitos advindos da cultura religiosa (castigos e penas divinas) podem influenciar o comportamento humano; e àquelas Mill confere preeminência enquanto fonte da obrigação para as filosofias morais de viés cognitivista, ou seja, para as filosofias que defendem um critério racional para a avaliação objetiva das ações dos indivíduos. Nas palavras de Mill:

A sanção interna do dever é sempre uma e a mesma, seja qual for o nosso critério do dever: um sentimento em nossa própria mente, uma dor mais ou menos intensa que acompanha a violação do dever e que, nos casos mais sérios, faz com que as naturezas morais devidamente formadas recuem como ante uma impossibilidade. Esse sentimento, quando desinteressado e vinculado à ideia pura do dever ou a qualquer circunstância meramente acessória, constitui a essência da Consciência (MILL, 2000, p.53).

Há em Mill a defesa de uma tendência psicologizante de apreensão da fonte moral. A força vinculante de uma dada norma moral seria tanto mais eficaz quanto mais à norma em consideração sobreviessem certas sensações "internas" de autorreprovação, como o remorso, por exemplo. O que Mill denomina de sanções internas constitui um complexo fenômeno que resultaria, segundo essa formulação, em um forte sentimento *desagradável* experimentado pelo indivíduo ao violar uma norma moral. Mill afirma que:

[...] a sanção última de toda moralidade (à parte motivos externos) é um sentimento subjetivo em nossas mentes. Portanto, nada vejo de embaraçoso, para aqueles cujo critério é a utilidade, na questão de saber qual é a sanção desse critério particular (MILL, 2000, p. 53).

Assim, segundo Mill, a fonte da obrigação moral estaria radicada em última instância nos traços constitutivos da "estrutura subjetiva" da natureza humana, que, se devidamente estimulada pelas instituições da sociedade, deveria gerar no indivíduo certas reações ante a uma eventual incorreção moral. David Lyons, um dos mais proeminentes estudiosos da filosofia prática de Mill, assim descreve o papel das sanções nessa filosofia:

But how, exactly, do sanctions get incorporated into Mill's theory of morality? Here more elaborate reconstruction is necessary. Mill regularly associates "punishment" with such things as "compulsion" and "coercion", where it is clear that these notions concern threats applied before a wrong is done and not just physical restraint. Mill seems to see punishments for particular wrongs, which occur *retrospectively*, and compulsion or coercion, operating *prospectively*, as two sides of the same phenomenon. But the latter can be rational only if attached to clear guidelines laid down for future behavior (LYONS, 1976, p. 106-107, grifo do autor).

Lyons destaca que na teoria moral de Mill as sanções internas, ou seja, as sanções caracterizadas pelos sentimentos como, por exemplo, vergonha ou remorso, que os indivíduos manifestariam depois de incorrerem em falhas morais, possuem uma orientação prospectiva, ou seja, são sanções cujo escopo consiste em coibir eventuais futuras falhas morais. Mill assinala um nexo entre as instituições sociais e as sanções internas. Lyons assim aprecia o nexo supracitado:

Personal values are logically presupposed by, indeed they are constitutive of, popular morality. In a given group, most of the personal values of most people are likely to be shared. To some extent, therefore, both popular and internal sanctions can be thought of as attached to one single set of rules.

This may help to explain how Mill could talk of internal sanctions while employing a model based on coercive social rules. For there to be informal social rules, the corresponding values must be *internalized* widely within the group. Thus, the judgment that a certain set of informal rules would be justified implies approval of the same values being generally internalized (LYONS, 1976, p. 108, grifo do autor).

O modo como os indivíduos internalizam regras sociais é central para a maneira como Mill avalia o estatuto das sanções existentes nas sociedades. A inter-relação entre as regras sociais, bem como suas correlatas sanções "não-positivas", e a liberdade dos indivíduos é basilar para a teoria de Mill. Tal nexo será objeto de análise também no próximo capítulo. Cumpre destacar aqui o teor das sanções internas: se, por um lado, Mill destaca que a moralidade é um constructo, "uma criação inteiramente artificial", por outro lado, Mill destaca a "base natural" dos sentimentos decorrentes de uma eventual falha moral. A expressão "natural" reveste-se aqui de centralidade: Mill enquanto representante da tradição utilitarista se contrapõe ao concurso da "natureza" como fonte da obrigação moral, ou antes, se contrapõe a um determinado uso da expressão natureza. Mill, portanto, refuta a ideia segundo a qual os sentimentos morais seriam inatos:

Em contrapartida, se, como acredito, os sentimentos morais não são inatos, mas adquiridos, eles não são por isso menos naturais. É natural ao homem falar, raciocinar, construir cidades, cultivar a terra, embora essas sejam faculdades adquiridas. Os sentimentos morais não são, realmente, uma parte de nossa natureza no sentido de que estariam presentes, de modo perceptível, em todos nós, embora esse sentido seja, infelizmente, admitido pelos que mais tenazmente acreditam em sua origem transcendente. Assim como as outras capacidades adquiridas referidas acima, a faculdade moral, se não é parte de nossa natureza, é um produto natural dela. Ela é capaz, como as outras e em pequeno grau, de desenvolver-se espontaneamente, e pode atingir um alto grau de desenvolvimento quando cultivada (MILL, 2000, p. 55).

Assim, ao dizer que os sentimentos morais, como os sentimentos de vergonha e remorso que os indivíduos experimentariam após um delito moral, possuem um traço natural, Mill se compromete com a visão segundo a qual tais sentimentos subsistem como "disposições" que todos os indivíduos possuem. Tais disposições seriam "adquiridas", como

as faculdades de falar e raciocinar, por exemplo. Para que tais disposições pudessem de fato desenvolver-se seria central o concurso da socialização.

Para Mill, os sentimentos morais seriam fruto das diferentes configurações institucionais que as sociedades constroem ao longo do tempo. Esse ponto não é exatamente claro, pois, não obstante Mill afirmar que tais sentimentos – ou disposições – não são inatos (e após asseverar que as sanções externas oriundas das instituições poderiam ser usadas para orientar o comportamento humano), Mill defende que tais disposições teriam uma "base natural". Por base natural Mill parece querer designar uma espécie de núcleo da moralidade utilitarista. Núcleo que colocaria os postulados utilitaristas ao abrigo da "força dissolvente da análise", que emerge como característica distintiva da cultura intelectual moderna. Uma cultura marcadamente mais "evoluída" do que culturas intelectuais precedentes, precisamente por submeter a escrutínio mais rigoroso os usos e costumes internalizados pelos indivíduos via socialização. A "base natural" do supracitado núcleo de moralidade invocado por Mill possuiria uma orientação claramente utilitarista, o que alçaria tal tradição à condição de infensa à força dissolvente de costumes cristalizados que caracteriza o avanço cultural, segundo Mill:

Mas essa base de poderoso sentimento natural *existe* e é ela que constituirá a força da moralidade utilitarista quando a felicidade geral for reconhecida como o critério ético. Esse firme fundamento é constituído pelos sentimentos sociais da humanidade, pelo desejo de união com nossos semelhantes, que é um poderoso princípio da natureza humana e, felizmente, um dos que tendem a fortalecer-se mesmo sem ser expressamente inculcado, apenas por influência do avanço da civilização. O estado social é ao mesmo tempo tão natural, tão necessário e tão habitual para o homem que, salvo em circunstâncias pouco comuns ou por meio de um esforço de abstração voluntária, o ser humano só se concebe como membro de um corpo (MILL, 2000, p. 56, grifo do autor).

A base do núcleo da moralidade utilitarista, segundo Mill, seria o "desejo de união com os semelhantes". Isso está de acordo com o Princípio utilitarista da Maior Felicidade segundo o qual:

[...] esse critério não é o da maior felicidade do próprio agente, mas o da maior soma de felicidade geral; e se é possível duvidar que [sic] um caráter nobre possa ser sempre o mais feliz por sua nobreza, não pode haver dúvida de que ele torna outras pessoas mais felizes e de que o mundo em geral ganha imensamente com isso (MILL, 2000, p. 35).

Ou seja, o fundamento da tradição utilitarista cunhado por Bentham é reiterado por Mill: "a maior felicidade do maior número". Aqui, com efeito, a busca pela felicidade individual e a busca pela felicidade coletiva deveriam harmonizar-se. Os indivíduos teriam, segundo Mill, disposições para desenvolverem sentimentos morais que os fariam considerar os interesses de todos os outros. E isso deveria ocorrer de tal modo que, segundo Mill: "*Entre*

a própria felicidade e a dos outros, o utilitarismo exige que cada um seja tão estritamente imparcial quanto um espectador desinteressado e benevolente" (MILL, 2000, p. 41). A figura do "espectador imparcial" é objeto de inúmeras críticas dirigidas ao Utilitarismo³⁵. Ou seja, o postulado segundo o qual se deve dirigir a todos os indivíduos, indistintamente, o mesmo apreço moral e mobilizar o mesmo grau de esforço para promoção da felicidade, não subsistindo assim obrigações especiais para com os indivíduos mais próximos, afigura-se, para muitos críticos do Utilitarismo, como uma exigência totalmente implausível. Não é plausível, ponderam os críticos, atribuímos a mesma relevância moral a indivíduos que fazem parte do nosso círculo imediato de relações, como filhos, pais e cônjuges, por exemplo, e a pessoas que nem sequer conhecemos.

O supracitado postulado de busca da promoção da felicidade de todos os indivíduos de modo indistinto está em consonância com o sobredito espírito da cultura intelectual moderna. Ou seja, está em consonância com a tentativa de redescrever o fenômeno da moralidade em termos de leis e princípios, tal como as ciências naturais fazem para descrever os fenômenos da natureza. Para a consecução de tal tarefa – descrever nomologicamente a realidade circundante – cumpre a busca pela imparcialidade, pelo abandono de eventuais interferências oriundas de elementos de ordem subjetiva (como laços de parentesco, por exemplo). Assim, para a defesa de princípios morais passíveis de serem denominados racionais, faz-se necessário, segundo a formulação de Mill, o abandono de qualquer tratamento especial que poderia ser dado a determinados indivíduos em virtude de laços especiais que teríamos com os mesmos.

Para além dessa característica "impessoalizante" do Utilitarismo, a formulação de Mill ancora-se na tese segundo a qual a total harmonização entre interesses do indivíduo e da sociedade será fruto do avanço civilizacional que ocorrerá no transcurso do tempo. Para Mill, o avanço da sociedade no decurso do tempo terá como resultado a congruência entre as aspirações individuais e a propensão dos agentes à promoção do bem comum. A base natural acima citada, que faria com que o Utilitarismo se subtraísse à análise dissolvente legada pela cultura intelectual moderna, se expressaria precisamente na tendência característica do gênero humano de, caso sejam criadas e garantidas as condições adequadas, buscar a promoção do bem comum como um dos elementos constitutivos do supracitado sentido de dignidade. O ideal de felicidade humana esposado por Mill caracteriza-se pela afirmação de que entre indivíduos e sociedades deveria haver uma articulação entre objetivos e interesses.

³⁵ Ver WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limit of Philosophy* (1985).

A expressão acima mencionada, "condições adequadas", diz respeito basicamente a instituições que teriam como escopo estimular e direcionar as disposições dos indivíduos para a promoção do bem comum. Mill não considera que os homens sejam naturalmente voltados para a promoção do bem comum. A busca do bem comum seria, para Mill, uma possibilidade, ou antes, uma consequência da criação de instituições que estimulassem a "base natural" subsistente na experiência humana para a promoção do bem comum. A criação e fortalecimento dessas instituições seriam características da evolução civilizacional que o gênero humano experimentaria no curso do tempo, isto é, claros traços da evolução moral da espécie humana. Mill chega mesmo a afirmar que a doutrina cristã do amor ao próximo encerraria em si o postulado básico do Utilitarismo. Nas palavras de Mill:

Na regra de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Proceder como desejaríamos que procedessem conosco e amar o próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista. Para nos aproximarmos, tanto quanto possível, desse ideal a utilidade prescreveria os seguintes meios. Em primeiro lugar, as leis e a organização social devem, tanto quanto possível, harmonizar a felicidade ou (como pode ser designado em termos práticos) o interesse de cada indivíduo com o interesse do conjunto. Em segundo lugar, a educação e a opinião, que possuem um poder tão vasto sobre o caráter humano, devem usar esse poder para estabelecer na mente de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre a sua própria felicidade e o bem do conjunto; especialmente entre sua própria felicidade e a prática de modos de conduta, negativos e positivos, que a consideração da felicidade universal prescreve: de tal modo que não apenas o indivíduo se torne incapaz de conceber como compatíveis a sua própria felicidade e condutas opostas ao bem geral, mas também de tal modo que um impulso direto para promover o bem geral possa ser em cada indivíduo um dos motivos habituais da ação, e que os sentimentos correspondentes possam ocupar em grande e proeminente lugar na vida de todo ser humano (MILL, 2000, p. 41).

Mill assim se compromete com a tese de que instituições como a "educação" e as "leis" podem – e devem – desempenhar um papel crucial no desenvolvimento das disposições dos indivíduos para a promoção do bem comum. A constatação de que essas disposições subsistiriam de modo "embrionário" em todo indivíduo - bem como de que instituições como as acima citadas podem, ao longo do tempo, e como sinal de evolução civilizacional da espécie humana fomentar tais disposições - representa uma característica distintiva básica da teoria moral de Mill, a saber: a crença nonexo entre liberdade individual e evolução civilizacional. Ao contrário do que termos como, por exemplo, "estabelecer na mente de cada indivíduo" parecem sugerir, as instituições que Mill tem em mente, ao postular um ambiente social que estimule a evolução moral humana e o correlato apreço pelo bem comum, não se pautam pela introjeção "de cima para baixo" feita unilateralmente pela autoridade política do apreço acima citado. Esse ponto é um dos que separam a ética de Mill da tradição moral de matriz aristotélica e será objeto de exame no próximo capítulo.

A separação da formulação ética de Mill das teorias morais pré-modernas pode começar a ser divisada precisamente na consideração que o próprio Mill faz a respeito de uma possível consequência egressa da necessidade preconizada pelo Utilitarismo de congruência entre os interesses dos indivíduos e um suposto interesse geral: a busca pelo bem comum, que seria a tradução da busca coletiva pelo sentido de dignidade conferido por uma concepção perfeccionista de felicidade. Mill afirma: "*O perigo que isso comporta não é o de que possa ser insuficiente, mas excessivo demais, a ponto de interferir indevidamente na liberdade e individualidade humana*" (MILL, 2000, p. 58). Segundo Mill, a busca pelo bem comum pode ser fomentada por instituições capazes de orientar disposições presentes na "natureza humana", sendo que tais disposições não se apresentam no mesmo grau ou mesmo em todos os indivíduos. Essa busca é o resultado de um processo de evolução moral que tem o Princípio de Maior Felicidade como critério racional precípua. Mill lança mão de uma concepção moral perfeccionista para defender o Utilitarismo da objeção segundo a qual tal tradição seria completamente insensível à riqueza e complexidade da experiência humana. Mill, entretanto, se dá conta de outra possível e contundente objeção que poderia ser mobilizada contra o Utilitarismo, e que iria a um ponto importante da moderna cultura moral: a indevida consideração do Utilitarismo pela figura do indivíduo.

Como afirma Lyons, as sanções internas operam prospectivamente, ou seja, como um tipo de coerção que inibe futuras incorreções morais. E isso se dá porque o indivíduo internaliza o que a comunidade da qual faz parte requer dele em termos de curso de ação. Mill defende que a sanção interna é a "sanção última" sobre a qual se ergue a pretensão da sociedade de orientar os comportamentos de seus membros. Assim, pode-se compreender que Mill advoga como fonte moral utilitarista um sentimento de autorreprovação que um indivíduo experimentaria ao se identificar transgressor de um postulado moral.

O que a ética utilitarista preconiza, segundo Mill, é a criação de instituições sociais que fomentem nos indivíduos sanções de tipo interna, ou seja, sentimentos de vergonha e remorso, por exemplo, que sobrevenham a qualquer curso de ação que deliberadamente se oriente pela não consideração do bem comum³⁶. Não obstante Mill considerar que tais instituições estariam fazendo nada mais do que estimular disposições presentes na própria natureza humana, e assim concorrendo para o progressivo aperfeiçoamento moral do gênero humano, a asserção de Mill acima mencionada reclama uma resposta: como defender a um só tempo que o estágio último de aperfeiçoamento moral da espécie humana consiste na defesa

³⁶ Mill não trata de ações nocivas não intencionais, ou seja, que causam dano sem a intenção do agente.

de uma indistinção entre as aspirações do indivíduo e as da coletividade (através de instituições sociais que "estimulariam" nos indivíduos o progressivo desejo por tal indistinção) e a liberdade humana?

3 LIBERDADE E INDIVIDUALISMO EM MILL

3.1 Crítica ao nexó entre costumes e exercício da autoridade política³⁷

A tradição utilitarista, sobretudo em sua formulação clássica, constitui objeto de diferentes críticas ao longo do tempo. Mais especificamente, a formulação do Princípio da Maior Felicidade cunhado por Bentham constitui o alvo por excelência de críticas que evidenciam o que consideram um erro crasso do Utilitarismo: a indevida consideração pela liberdade dos indivíduos. John Rawls, em *Uma Teoria de Justiça* (1971), elabora a talvez mais prestigiosa crítica ao caráter pouco deferente, por assim dizer, do Utilitarismo para com as liberdades individuais. Sobre o Utilitarismo, Rawls afirma:

Em princípio, não há, então, por que os ganhos maiores de alguns não possam compensar as perdas menores de outros; ou, o que é mais importante, por que a violação da liberdade de poucos não possa ser justificada pelo bem maior compartilhado por muitos (RAWLS, 2008, p.32).

Para além de considerações acerca da justeza e fidedignidade da crítica feita por Rawls (e por outros críticos) ao Utilitarismo³⁸, importa salientar o que se lhe considera uma debilidade: se o que deve ser buscado pela autoridade política é uma concepção de felicidade alicerçada na busca pelo prazer da maioria da sociedade, não seria implausível ou contrário ao postulado utilitarista, segundo os críticos, submeter a liberdade de alguns ou mesmo de um único indivíduo à procura pelo maior saldo líquido de prazer possível para a referida maioria. O Princípio da Maior Felicidade, tal como formulado por Bentham, dá margem para se interpretar que, se o aumento do saldo líquido de prazer de uma sociedade assim o exigir, a liberdade, a integridade ou mesmo a vida de uma minoria poderiam ser expressamente desconsideradas ou mesmo violadas em uma sociedade orientada pelo princípio utilitarista.

Mill não enfrenta as supracitadas críticas propriamente no *Utilitarismo*. O problema da constituição e da natureza da liberdade individual é discutido, a rigor, em *Sobre a Liberdade* (1859), publicado dois anos antes do *Utilitarismo*. Mill, como eu disse no capítulo II desta dissertação, atenta para o possível "caráter excessivo" subsistente em sua própria formulação do Utilitarismo. Mais precisamente, Mill se dá conta no próprio *Utilitarismo* de que a criação

³⁷ Para cumprir propósitos expositivos, considerarei liberdade como a capacidade de escolher, em grau considerável, realizar ou não realizar as ações x, y ou z, e poder ser responsabilizado por tais escolhas. Para uma concepção diversa, ver FRANKFURT, Harry "Freedom of the will and the concept of a person" (1988) e também FRANKFURT, Harry "Alternate possibilities and moral responsibility" (2002).

³⁸ Tim Mulgan afirma: "Quando Bentham usa a frase 'a maior felicidade do maior número', no entanto, ele invariavelmente quer dizer tanto (a) que os interesses dos muitos impotentes devem ter precedência sobre os interesses dos poucos poderosos, ou (b) se um determinado benefício não puder ser provido a todos, então ele deve ser provido a tantas pessoas quantas seja possível" (MULGAN, 2012, p. 19).

de instituições sociais capazes de estimular sanções internas nos indivíduos, e assim concorrer para a harmonização de interesses entre indivíduos e sociedade, pode se constituir em uma grave ameaça à liberdade individual. Podemos depreender, pois, que *Sobre a Liberdade* (até por razões cronológicas) não foi exatamente uma resposta ao problema da compatibilização entre aspirações individuais e coletivas apresentado no *Utilitarismo*.

Críticos têm salientado, com efeito, a difícil harmonização entre os postulados defendidos por Mill em *Sobre a Liberdade* (doravante SL) e os postulados defendidos no restante de sua filosofia prática³⁹. Eu objetivo aqui apontar os possíveis nexos presentes nos postulados de Mill entre, por um lado, a defesa da congruência entre indivíduo e sociedade como a culminância de um processo de aperfeiçoamento moral do gênero humano (em um viés perfeccionista) e, por outro lado, a defesa da manutenção das liberdades individuais. Assim, pretendo descrever como Mill defende uma compreensão de individualismo moral que me parece adquirir, ao longo das últimas décadas, cada vez mais preeminência no contexto das modernas sociedades pluralistas.

No início de SL, Mill delimita seu objeto de investigação:

O assunto deste ensaio não é a assim chamada Liberdade da Vontade, contraposta de modo tão infeliz à incorretamente denominada doutrina da Necessidade Filosófica, mas sim a Liberdade Civil ou Social: a natureza e os limites do poder que pode ser exercido legitimamente pela sociedade sobre o indivíduo (MILL, 2010, p. 37).

Cumpramos aqui destacar o que significa a supramencionada delimitação de objeto operada por Mill nas primeiras linhas de SL. Ao considerar a "Liberdade Civil ou Social", Mill pretende empreender uma discussão acerca da liberdade humana que não precise se comprometer com problemas de ordem metafísica ou epistemológica. Sem ignorar as discussões sobre se o ente humano seria de fato livre em um sentido epistemológico, isto é, se o indivíduo seria ou não capaz de iniciar uma série causal no mundo, ou se seu curso de ação seria "determinado" previamente por uma cadeia de eventos independentes da "vontade" ou "deliberação" do indivíduo. Mill estabelece, com efeito, uma distinção entre causalidade e determinismo e assim objetiva "deflacionar" no âmbito normativo tais discussões.⁴⁰

³⁹ Especialmente ver HIMMELFARB, G. *On Liberty & Liberalism: the case of John Stuart Mill*. (1990).

⁴⁰ Cumpramos destacar que a expressão usada por Mill, a saber, "incorretamente", para se referir à doutrina da necessidade filosófica, denota a crítica feita por Mill segundo a qual: "(...) o erro, em que constantemente se incorre, de confundir Causalidade com Fatalismo". Para Mill, a causalidade: "afirma somente que as ações dos homens são o resultado das leis gerais e das circunstâncias da natureza humana e dos seus caracteres particulares, caracteres esses que por sua vez são a consequência das circunstâncias naturais e artificiais que constituíram a sua educação e entre as quais circunstâncias devemos contar os seus próprios esforços conscientes" (GARDINER, 1995, p. 119-124). Ver também: *Sistema de Lógica* cap. IX e X (MILL, 1843).

Por "deflacionar no interior do âmbito normativo" as discussões sobre liberdade humana, é possível compreender que Mill se vale, de forma não explícita, da formulação de Bentham acerca de "ficções benignas" para examinar o aspecto estritamente prático da liberdade. Com relação à teoria de Bentham sobre "ficções benignas", Tim Mulgan afirma:

Uma ficção é qualquer termo que pareça referir-se a uma entidade que não existe. ("Papai Noel" e o "direito de Bob a não ser torturado" são ambos, para Bentham, termos ficcionais). *Termos ficcionais não são todos inúteis*. Confrontado com uma declaração envolvendo termos ficcionais, o filósofo tende a fornecer uma análise em termos de objetos que de fato existam. Em última instância, chegamos a afirmações acerca de experiências sensoriais particulares. Se isso for bem-sucedido, então temos um termo ficcional benigno – um que tem um significado claro e útil. (MULGAN, 2012, p.22, destaque meu).

As expressões "termos ficcionais não são todos inúteis", ou "termo ficcional benigno", revestem-se de importância aqui. Bentham extrai do vocabulário jurídico de sua época o termo "ficção" e o utiliza de uma maneira mais abrangente. A benignidade de uma ficção, podemos entender, diz respeito aos resultados do uso prático de tal ficção. Ou seja, mesmo que um determinado termo não possua referência concreta no mundo (como papai Noel, no exemplo acima citado), tal termo pode desempenhar uma função prática relevante para a vida social. Bentham menciona que os direitos legais (por oposição à "fábula" representada pelos direitos naturais) são ficções de tipo benigno, pois desempenham uma função social relevante ao garantir aos indivíduos prerrogativas como a proteção da propriedade privada, por exemplo.

Mesmo sem se reportar especificamente aos termos ficcionais benignos evocados por Bentham, Mill, no trecho acima apresentado, parece recorrer, podemos depreender, à mesma estratégia argumentativa de seu mestre: Mill delimita o escopo de sua discussão sobre a liberdade ao considerá-la uma espécie de "ficção" necessária. Ao afirmar que só discorrerá sobre a liberdade civil ou social – excluindo discussões de natureza epistemológica e metafísica –, Mill opera um deflacionamento no conceito de liberdade ao considerá-lo em termos estritamente práticos.

Mill, com efeito, ao tratar a liberdade no âmbito prático da normatividade, erige uma ficção benigna ao considerar a liberdade como um *pressuposto* necessário para a vida social. O sobredito deflacionamento defendido de maneira não explicitada por Mill tem, pois, um viés pragmático por esposar a tese segundo a qual sem a pressuposição de que os indivíduos são (ou podem ser) livres a vida social seria extremamente problemática e, no limite, praticamente inviável, em virtude da impossibilidade de imputação do agente moral.

Assim, cumpre dizer que o escopo de Mill em SL é mobilizar argumentos em prol da defesa do exame das ações dos indivíduos por meio do concurso de um princípio claro e

objetivo. Mais precisamente, Mill pretende mobilizar argumentos com vistas a examinar os limites que uma dada sociedade poderia legitimamente infligir às ações dos indivíduos. Mill, em SL, se propõe a inspecionar, à luz do princípio que intenta sustentar, se, e em que medida, a sociedade poderia limitar a liberdade de seus membros:

O objetivo deste ensaio é afirmar um princípio básico muito simples, o modo correto para ordenar de forma absoluta as relações da sociedade para com o indivíduo, seja por meio da compulsão e controle, seja por meios de força física na forma de sanções penais, seja ainda pela coerção moral da opinião pública. Esse princípio diz que o único objetivo pelo qual a humanidade pode, de forma individual ou coletiva, interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros, é a proteção dela própria. E que o único propósito pelo qual o poder pode ser constantemente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade, contra a vontade deste, é o de prevenir danos para os outros membros (MILL, 2010, p. 49).

Tal princípio "básico muito simples" para o exame dos limites que a sociedade poderia infligir legitimamente à liberdade dos indivíduos foi cognominado pela tradição de estudos da filosofia moral de Mill de "princípio do dano"⁴¹. A legitimidade da intervenção de instâncias normativas na vida privada de um indivíduo deve, segundo o princípio do dano (daqui em diante PD), estar fundamentada unicamente na necessidade de impedir que a ação do indivíduo em questão resulte em dano a outrem.

Depreende-se da passagem acima destacada que, na formulação de Mill, para um indivíduo **A** fazer com que um indivíduo **B** aja de tal ou tal forma, **A** não pode, de modo legítimo, se valer de qualquer tipo de coação. Isto quer dizer, a rigor, que um indivíduo **A** não pode obrigar a um indivíduo **B** fazer ou deixar de fazer algo baseado apenas em seus "interesses legítimos ou ilegítimos". Um indivíduo **A**, portanto, não pode impelir um indivíduo **B**, mediante a ameaça de lhe aplicar qualquer tipo de *penalidade*, a realizar ou deixar de realizar algo. Os interesses de **A**, sustenta o argumento de Mill, só permitem a **A** influenciar na realização ou não realização de ações por parte de **B**, por meio do recurso a admoestações, conselhos etc.. **A** é facultado tentar *convencer* **B** sobre a realização ou não realização de algo, mas não a *coagi-lo* a realizar ou deixar de realizar o que quer que seja.

O PD suscita muitas interrogações. A rigor, o que pode significar exatamente "**A** não pode obrigar a um indivíduo **B**..."? Como o PD poderia ser mobilizado para fundamentar o supracitado "não pode" da proposição acima? O que de fato está envolvido na ideia mesma de um PD? John Gray, em seu canônico estudo sobre a teoria prática de Mill, coloca o problema nos seguintes termos:

Certainly, there are real problems surrounding Mill's use of the term [harm]. Does he intend the reader to understand 'harm' to refer only to physical harm, or must a class of moral harms to character be included in any application of the liberty

⁴¹ Ver por exemplo RILEY, Jonathan. *Mill on Liberty* (2001) e GRAY, John. *Mill on Liberty - A defense* (2006).

principle? Must the harm that the restriction on liberty prevents be done directly to identifiable individuals, or may it also relevantly be done to institutions, social practices and forms of life? Can serious offence to feelings count as harm so far as the restriction of liberty is concerned, or must the harm be done to interests, or to those interests the protection of which is to be accorded the status of a right? Can a failure to benefit someone, or to perform one's obligations to the public, be construed as a case in which harm has been done? These difficulties express a philosophical difficulty in the analysis of the concept of harm – a difficulty emerging from the fact that judgments about harm are often controversial as between exponents of different moral outlooks (GRAY, 1996, p.49).

Na passagem acima Gray aponta a dificuldade em se precisar exatamente o que pode significar um "dano". Segundo Gray, diferentes perspectivas certamente farão distintos usos de tal termo. Essa definição é certamente uma dificuldade em que o "básico e muito simples" PD de Mill se enreda. Contudo, Gray salienta uma outra e talvez mais candente dificuldade enfrentada pela teoria de Mill: *"Naquela parte que só diz respeito a si mesma, a independência de cada pessoa é, por direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seus próprios corpo e mente, o indivíduo é soberano"* (MILL, 2010, p. 50).

A citação supracitada de Gray destaca a dificuldade de se delimitar um domínio da ação humana no interior do qual a independência do indivíduo possa ser, de fato, considerada "absoluta". Que âmbito da experiência humana, perguntaríamos com Gray, poderia ser considerado passível de ser mantido ao abrigo de interferências externas, ou, mais precisamente, de eventuais danos que se lhe poderiam sobrevir? O próprio Gray, com efeito, sugere um encaminhamento para tais indagações: *"I have argued that 'harm to others' is best construed as 'injury to the vital interests of others', where these comprise the interests in autonomy and security"* (GRAY, 1996, p.57).

Com o uso da expressão "interesses vitais", e a especificação do que o campo de tais interesses encerra em si, Gray objetiva estabelecer o domínio da experiência humana que deve ser mantido ao abrigo de "danos" externos.⁴² Não obstante o problema colocado pelo próprio Gray, a saber, a dificuldade de se especificar com exatidão a natureza mesma desses "danos", Gray acredita ter contribuído para a elucidação do domínio da experiência humana que deve ser protegido com a proposta de defesa dos interesses vitais dos indivíduos em segurança e autonomia. Gray defende que tais interesses precisam ser protegidos na forma de "direitos morais".

⁴² Gray segue aqui o artigo de John Rees no qual: *"Rees distinguishes between actions that affect others and actions that affect other's interests, and claims that Mill's working conception of harm is that of harm to interests"* (GRAY, 1996, p. 49). Ver REES, John Collwyn. *A Re-reading of Mill on Liberty*. (1960)

Gostaria de me deter no primeiro termo que constituiria, segundo Gray, os interesses vitais dos indivíduos: autonomia⁴³. Gray concede que o próprio Mill: "[...] never uses the term 'autonomy' in the context of the argument of *On Liberty*"⁴⁴ (GRAY, 1996, p. 54). De fato, Mill nunca utilizou o termo "autonomia" em seus escritos. No entanto, é possível depreender dos argumentos de Gray uma compreensão acerca do conceito de autonomia possivelmente utilizado por Mill:

Autonomy designates the capacities and opportunities involved in self-critical and imaginative choice-making, and the classical liberal freedoms listed in the introductory chapter of *On Liberty* can all be seen as indispensable to the exercise of powers of autonomous thought and action (GRAY, 1996, p.55).

Examinar o PD e a noção que Gray correlaciona a este princípio sob o epíteto de "interesses vitais", mais especificamente o interesse na proteção da autonomia, envolve, a meu ver, a necessidade de invocação do que Mill chama, como vimos no capítulo II desta dissertação, de "sentido de dignidade". Gray destaca a respeito do conceito de autonomia:

Crucially, unlike security, the moral right to autonomy is possessed, not by all men, but only by those possessing in some minimal degree the capacities of an autonomous agent: [...] As Mill's discussion of individuality in the third chapter of *On Liberty* shows, what matters in autonomy are the powers exercised in framing and implementing successive plans of life (GRAY, 1996, p. 55).

Discutirei mais detidamente o terceiro capítulo de SL na última seção deste capítulo da dissertação. Aqui gostaria de enfatizar que o conceito de autonomia em Mill pode ser compreendido nos termos do exercício do senso de dignidade em uma dada sociedade. Ou seja, tal o sentido de dignidade, o interesse pelo tipo de liberdade que a noção de autonomia compreende traduz uma espécie de condição, de status, que deveria ser resguardado aos indivíduos.

Um indivíduo resguardaria seu interesse vital em exercitar sua autonomia ao desfrutar de uma determinada condição social, ou seja, ao desfrutar da condição de "não moralmente subserviente". O exercício da autonomia concorreria para a consecução do sentido de dignidade na medida em que conferisse ao indivíduo a condição (socialmente reconhecida) de "não-moralmente" subjugável ao arbítrio de outros indivíduos e não a de simplesmente "*não-factualmente*" subjugado. As expressões usadas por Gray, a saber, "*self-critical and imaginative choice-making*" e "*implementing successive plans of life*" se revestem de

⁴³ Kant é o autor que, influenciado por Rousseau, faz um uso novo deste termo ao deslocá-lo da descrição de uma coletividade livre, autodeterminada, para a conduta autodeterminada de um indivíduo livre. Ver SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia*. Parte IV, capítulos 22 e 23 (2005).

⁴⁴ Mill utiliza o termo em uma carta enviada ao jurista francês Emile Acolas (1826-1891) em 20 de setembro de 1871. Ver *John Stuart Mill & a Liberdade* (SIMÕES, 2008, p. 38).

centralidade aqui. Podemos inferir que ser autônomo na perspectiva de Mill significa não ser *subjugável* ao arbítrio de outrem ou da autoridade política em exercício. No contexto de SL, significa fundamentalmente não ser subjugável à "tirania da maioria" ⁴⁵:

Esse ponto de vista, que se recomenda por si mesmo igualmente para a inteligência dos pensadores e para os pendores daquelas importantes classes da sociedade europeia a cujos interesses, reais ou supostos, a democracia é contrária, não teve nenhuma dificuldade em se estabelecer, e nas especulações políticas a "tirania da maioria" é agora geralmente incluída entre os males contra os quais a sociedade precisa estar de sobreaviso (MILL, 2010, p.41-42).

Assim, se nos afigura uma tese central defendida por Mill em SL, a saber, a tese segundo a qual o âmbito da moralidade, em diferentes épocas históricas, tende a operar "fixando" determinados usos e costumes e subsiste impedindo ou dificultando o surgimento e aceitação social de novos usos e costumes. E impedir ou dificultar a emergência de novos usos e costumes significa, para Mill, suscitar nos indivíduos uma propensão a adotar tais e tais costumes, tais e tais valores (os valores e costumes que estariam em vigor em uma dada sociedade), de maneira passiva. Isto é, suscitaria nos indivíduos a propensão a adotar proposições normativas sem o devido exame racional, constituindo assim um obstáculo à autonomia e, por conseguinte, ao sentido de dignidade dos indivíduos.

A expressão "opera fixando usos e costumes" pode ser mobilizada para elucidar o que Mill quer designar por "tirania da maioria": uma espécie de indistinção, que para Mill poderia ser observada no curso da história, entre, por um lado, o âmbito da moralidade, ou seja, a esfera dos usos e costumes de uma sociedade, e, por outro lado, o exercício da autoridade política, ou seja, o âmbito da produção e aplicação de normas positivas. A rigor, a referida indistinção pode ser considerada um traço distintivo das sociedades pré-modernas. No mundo pré-moderno, moralidade, Direito (entendido como produção de leis) e política encontravam-se entretecidos. O âmbito da normatividade nas sociedades pré-modernas, de modo geral, orientava-se pela prerrogativa da autoridade política de tornar todos os domínios da experiência dos indivíduos objetos de legislação. Como Mill afirma:

As comunidades antigas pensavam a si mesmas como capazes de regular toda e qualquer parte da conduta privada a partir da autoridade pública, com que os filósofos antigos concordavam, sob a alegação de que o Estado tem um profundo interesse na disciplina mental e física de cada um de seus cidadãos [...] (MILL, 2010, p.54).

A supracitada prerrogativa foi modelarmente defendida por Aristóteles no livro II de sua *Ética a Nicômaco*:

⁴⁵ Mill aqui segue a terminologia e a conceituação utilizada por A. Toqueville (1805-1859). Ver *A democracia na América*. (1835)

Analogamente, nos tornamos justos realizando atos justos, moderados realizando atos moderados, corajosos realizando atos corajosos; legisladores tornam os cidadãos bons treinando-os em hábitos de ação correta, o que é a meta de toda legislação, que, se falhar no seu atingimento, será um fracasso, [tarefa] que distingue a boa constituição da má (ARISTÓTELES, 2013, p.68, acréscimo na fonte).

Aristóteles defende o exercício das virtudes morais no âmbito da comunidade política. Encontra-se em Aristóteles a principal matriz da tradição denominada "ética das virtudes", uma tradição revitalizada no século XX⁴⁶. Aristóteles define virtude como um tipo de exercício baseado na busca pela *mediania*, ou seja, virtude seria um tipo de disposição caracterizada por ser um *meio-termo* entre dois vícios: uma falta e um excesso. Assim, a virtude da coragem, por exemplo, seria o meio termo entre os vícios da covardia (falta de coragem) e da temeridade (excesso de coragem). O relevante aqui é destacar que, para Aristóteles, tais virtudes seriam disposições que teríamos naturalmente, mas que, para ser desenvolvidas, necessitariam do concurso do hábito. E, assim sendo, cumpriria à autoridade política "treinar" os cidadãos de modo que pudessem desenvolver as virtudes almejadas. Orientar os cidadãos no exercício das virtudes constituiria a meta mesma do exercício da autoridade política. A meta da autoridade política conferiria a tal autoridade poder de legislar sobre todos os aspectos da vida dos cidadãos, não havendo a separação entre um "âmbito público" oposto a um "âmbito privado" no contexto político em que se inscreve Aristóteles.

A indistinção (ou a difícil separação) entre os âmbitos público e privado, no mundo social pré-moderno, subjazeria à indistinção entre os diferentes âmbitos da normatividade: moralidade, direito e política. Ou antes, falar em distinção entre as áreas da normatividade supracitadas pressupõe uma concepção moderna de normatividade, ou seja, uma concepção na qual se tenta estabelecer demarcações (mesmo sem propor uma total separação) entre as áreas da normatividade.⁴⁷ A tradição juspositivista, como eu disse no primeiro capítulo desta dissertação, estabelece uma distinção conceitual entre direito (e política), por um lado, e moralidade, por outro lado. John Austin afirma o seguinte:

[...] to those who can see the difference between positive law and morality, there is nothing of mystery about it. Considered as rules of positive morality, customary laws arise from the consent of the governed, and not from the position or establishment of political superiors. But, considered as moral rules turned into positive laws, customary laws are established by the state: established by the state directly, when the customs are promulgated in its statutes; established by the state circuitously, when the customs are adopted by its tribunals (AUSTIN, 1995, p.36).

⁴⁶ Ver ANSCOMBE, E. *Modern Moral Philosophy* (1958) e MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. (1981).

⁴⁷ Maquiavel (1469-1527) é conhecido como o primeiro autor a demarcar com precisão as fronteiras entre política e moral, ver *O príncipe* (1532).

O modelo teórico de Austin permite a compreensão do tipo de inter-relação que pode se estabelecer entre a esfera dos costumes (denominada "moralidade positiva" por Austin) e o âmbito das leis positivas. Se, por exemplo, os membros de uma dada sociedade têm por hábito, há várias gerações, vestir-se com roupas de uma determinada cor durante uma determinada época do ano, temos um costume consagrado pela tradição da referida sociedade. Aqui, a esfera dos costumes pode "requerer" dos membros da sociedade em questão o cumprimento do costume tradicional: o uso de indumentárias de determinada cor durante um período específico do ano, o que Austin denomina "leis dos costumes". A não reprodução do costume social por parte de algum membro pode acarretar para tal membro algum tipo de sanção infligida pela esfera dos costumes. Os tipos de sanções que a esfera da moralidade – por intermédio das leis dos costumes – pode infligir sobre os membros que eventualmente não reproduzam usos e costumes tradicionais dizem respeito a muitas formas de manifestação de reprovação social como, por exemplo, o afastamento dos membros que se recusarem a usar roupas da cor "certa" do convívio social com os outros membros da sociedade ou o proferimento de repreensões incisivas por parte dos referidos membros.

O ponto de intersecção entre as teorias de Austin e Mill se dá na caracterização que ambos os autores fazem da capacidade da esfera dos costumes de se valerem de sanções positivas para punir, para além das sanções "sociais", membros que eventualmente "burlem" uma determinada norma moral. Austin e Mill se referem a circunstâncias em que, para além do afastamento do convívio social ou das admoestações, a esfera dos costumes, por meio da capacidade de influenciar diretamente a autoridade política, possa infligir sanções positivas como, por exemplo, a aplicação de castigos físicos, a aplicação de multas ou a prisão em cadeias públicas de membros que eventualmente se recusem a usar roupas de determinada cor em determinada época do ano. Para Mill, a esfera dos costumes tende a transformar práticas morais de uma dada sociedade em normas jurídicas cuja não observância resulta em sanções positivas (penalidades). Mill observa que a autoridade política, norteadas pela esfera dos costumes, tende, ao longo da história, a reger quase todos os âmbitos da vida pessoal dos indivíduos suprimindo completamente sua independência individual, sua autonomia, o que é fundamental para a consecução do sentido de dignidade para a vida humana. Para Mill, ao fazer de todos os âmbitos da vida do indivíduo objeto de intervenção constante, a autoridade política assim tende a debilitar ou suprimir o interesse vital da autonomia.

Não é possível simplesmente asseverar que a ética das virtudes subtrai por completo a independência dos indivíduos e seu sentido de dignidade. Um defensor da ética das virtudes

poderia afirmar que noções tais como "sentido de dignidade" só adquiririam inteligibilidade e exequibilidade através do exercício de virtudes morais no interior de uma comunidade política. Tal asserção seria bastante plausível. Contudo, o que parece central na argumentação de Austin e sobretudo na argumentação de Mill não é uma crítica ao cultivo das virtudes no interior de uma comunidade política, mas ao nexu *necessário* entre exercício da autoridade política e os costumes vigentes (regras morais), ou antes, principalmente para Mill, uma crítica à prerrogativa da esfera dos usos e costumes consagrados pela tradição de dificultar ou impedir o exercício da liberdade individual através da influência sobre as leis positivas.

A supracitada prerrogativa é evidenciada por Mill na obra *A sujeição das Mulheres* (1869). Esta obra para além de um libelo pela emancipação feminina (que Mill escrevera sob influência de sua mulher, Harriet Taylor) é fundamentalmente uma defesa das liberdades dos indivíduos, sobretudo da constatação da negação a oportunidades de autorrealização que os costumes sedimentados e tornados leis infligiriam às mulheres:

E as leis e os sistemas políticos começam sempre por consagrar as relações já existentes entre os indivíduos. Convertem o que era um mero fato físico num direito legal sancionado pela sociedade, visando, por princípio, substituir o conflito sem regra nem lei da mera força física por meios públicos e organizados de afirmação e proteção desses direitos. Aqueles que já se encontravam compelidos a obedecer ficam, dessa forma, legalmente obrigados a fazê-lo (MILL, 2006, p. 40-41).

O ponto ressaltado por Mill é o respaldo legal conferido pelas sociedades a relações assimétricas. Desigualdades de fato, podemos entrever, tendem a tornar-se desigualdades legalmente amparadas. A mobilização do PD tem por objetivo, precisamente, examinar as sanções legais dirigidas aos indivíduos. Mais precisamente: o PD teria como escopo oferecer um critério claro para exame e identificação de leis que nada mais fossem do que emanações do arbítrio da maioria moral, ou seja, leis que nada mais fossem do que emanações – tornadas leis – dos costumes e tradições arraigados (e não devidamente refletidos) em uma dada sociedade. O interesse vital dos indivíduos em sua própria autonomia (sua condição de *insubjugável*) seria contemplado, na perspectiva de Mill, ao se lançar mão do PD para distinguir entre leis legítimas, por um lado (leis que não obstassem o sentido de dignidade dos indivíduos), e leis ilegítimas, por outro lado (leis que, ao submeter os indivíduos à tirania da maioria, retirariam sua autonomia e, conseqüentemente, seu sentido de dignidade).

Mill, no trecho acima apresentado, usa a expressão "direito legal". O uso desta expressão está em consonância com a tradição utilitarista (e também com a tradição juspositivista) por considerar "direitos" como entidades normativas surgidas exclusivamente em contexto de Estado. Ou seja, Mill se compromete com a tese de que direitos são constructos eminentemente humanos e não propriedades naturais consubstanciais aos

indivíduos: "*A propósito, rejeito qualquer vantagem que poderia ser derivada para o meu argumento da ideia de direitos abstratos [direitos naturais] como algo independente da utilidade*" (MILL, 2010, p. 51).

Afiguram-se ao considerarmos essa asserção feita por Mill na qual ele reitera sua filiação à tradição utilitarista, as seguintes questões: como proteger os interesses vitais dos indivíduos (sua aspiração por autonomia) no bojo da tradição utilitarista, que pode ser criticada por não respeitar devidamente as liberdades individuais? Como reivindicar proteção aos interesses vitais dos indivíduos se não se pode recorrer, no interior do quadro teórico utilitarista, à ideia segundo a qual os indivíduos seriam possuidores de direitos naturais, direitos estes que deveriam ser resguardados pelo Estado? O que poderia, pois, ser mobilizado – que não a tese de que indivíduos possuiriam direitos naturais – para justificar a proposição segundo a qual os indivíduos deveriam ter sua autonomia devidamente protegida? Em uma palavra: o que embasaria moralmente os "direitos legais" que Mill evoca em detrimento dos "direitos abstratos" defendidos pelo moderno jusnaturalismo?

3.2 Liberdade como condição para o aperfeiçoamento moral da espécie humana

A tradição dos direitos naturais, tal como "criada" por Grotius e delineada por Locke, ofereceu ao vocabulário político e moral moderno o parâmetro normativo através do qual a legitimidade do exercício da autoridade política poderia ser avaliada: qualquer ação que violasse os direitos naturais dos indivíduos seria considerada imoral, ilegítima. Na tradição dos direitos naturais, o indivíduo é erigido à condição de referencial normativo último, ou seja, para a tradição dos direitos naturais, as comunidades políticas são concebidas como associações artificiais constituídas para a proteção dos direitos naturais dos indivíduos. Assim a inviolabilidade dos direitos naturais dos indivíduos, poderia ser considerada de modo totalmente independente de contextos histórico-sociais e configurações políticas específicas. Os indivíduos seriam, pois, possuidores de uma *inviolabilidade natural* independentemente de configurações societárias específicas. Caberia ao Estado, com efeito, a tarefa precípua de proteger e garantir a supracitada inviolabilidade dos indivíduos que seria ela mesma "anterior" (no sentido de não criada ou fornecida) ao próprio Estado.

Mill, em consonância com a tradição utilitarista, rejeita por completo os postulados do moderno jusnaturalismo. Mill, como Bentham, rejeita como absurda a tese de que os indivíduos possuiriam direitos "ínatos", direitos não criados pela ação humana, mas consubstanciais a todo e qualquer indivíduo independentemente de sua época histórica ou

inserção social. Mais precisamente: Mill rejeita a ideia segundo a qual direitos (pensados precipuamente como garantias contra o Estado) independeriam do Estado. De fato, podemos inferir que Mill só considerava os direitos como direitos legais, ou seja, como ficções benignas (assim como Bentham), construtos eminentemente humanos cujo escopo seria o de regular as relações sociais, bem como o de proteger a liberdade e a inviolabilidade dos indivíduos. Ao contrário do apregoado pelo jusnaturalismo moderno, os direitos legais seriam precisamente a expressão da ação do Estado, segundo Mill. Direitos legais, assim, seriam criados e garantidos unicamente em contexto de governos.

Se isso é assim, como entender o fato de que governos criaram os instrumentos, os direitos, a partir dos quais suas próprias ações e limites deveriam ser estabelecidos? Que justificativa Mill evoca para asseverar que o Estado *deveria* respeitar os direitos que o próprio Estado criou? O que cumpre responder é, com efeito, o que torna a ideia de direitos legais uma ficção benigna, ou seja, o que torna entidades normativas como os direitos uma "invenção" humana da qual a sociedade extrai utilidade? Creio que o uso da expressão "utilidade" deva ser aqui considerado de modo mais abrangente: não se trata, para Mill, como na formulação de Bentham, principalmente do aumento do saldo líquido de prazer que a fruição dos direitos legais geraria para o maior número possível de indivíduos na sociedade. Utilidade se revestiria para Mill de outro fundamento que não a maior quantidade e intensidade de prazer para o maior número.

Poderia ser redarguido (como no trecho da obra de Rawls apresentado no começo deste capítulo da dissertação) que a violação dos direitos legais de alguns indivíduos poderia gerar um maior saldo líquido de prazer para a maioria dos indivíduos em uma sociedade. Mill certamente não concordaria com isso. Ao contrário, Mill, no segundo capítulo de SL, afirma que: "*Se toda a humanidade, exceto uma pessoa, tivesse uma opinião, e essa pessoa tivesse uma opinião contrária, a humanidade não teria mais justificativas para silenciá-la do que ela para silenciar a humanidade*" (MILL, 2010, p. 59-60). Assim, utilidade, no que concerne à garantia das ficções benignas representadas pela ideia de direitos legais dos indivíduos (considerados em termos lockeanos como defesa da vida, da integridade, das liberdades e das propriedades)⁴⁸, exige, segundo a formulação de Mill, uma fundamentação moral para além da obtenção de um maior saldo líquido de prazer.

⁴⁸ Tal concepção de liberdade se inscreve no léxico normativo moderno sob o termo "liberdade negativa". O termo remete à obra de Isaiah Berlin (1909-1997) denominada *Dois conceitos de Liberdade* (1959). A acepção negativa de liberdade compreenderia, para Berlin, seguindo a distinção estabelecida por Benjamim Constant (1767-1830) em *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1819), a liberdade do indivíduo de não ter seu espaço particular de ação obstaculizado por outros indivíduos e, sobretudo, pelo Estado (liberdade

Para compreender a justificação moral que Mill oferece à tese segundo a qual a proteção dos direitos individuais pelo Estado é socialmente "útil", cumpre primeiramente descrever uma característica distintiva das modernas culturas ocidentais consolidada no século XVIII qual seja: a crença no progresso "em flecha" da espécie humana. Tal crença era "respaldada" pelas conquistas das ciências naturais, que forneciam um quadro geral do desenvolvimento humano como uma espécie de processo de desenvolvimento progressivo e irrefreável. Cassirer, a esse respeito, afirma:

A filosofia do iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte de cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da razão (CASSIRER, 1994, p. 269-271).

Cassirer se reporta à filosofia característica da cultura intelectual do século XVIII: a cultura iluminista. Não obstante o próprio Cassirer não circunscrever o Iluminismo ao período em apreço, o termo "Iluminismo" ou "século das luzes" (em contraposição à "idade das trevas", usado problemáticamente para caracterizar a Idade Média) é usado para caracterizar a orientação intelectual do século XVIII de modo geral. A filosofia do Iluminismo, expressão intelectual do "século das luzes", haure sua definição emblemática de um texto elaborado pelo mais eminente representante da filosofia do período, Immanuel Kant (1724-1804):

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere Aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (KANT, 2009, p.11, grifo do autor).

O texto de Kant foi um dos muitos textos elaborados com o objetivo de responder à seguinte pergunta feita por um pastor protestante: "Vivemos em uma época esclarecida?"⁴⁹ A resposta dada por Kant é reconhecidamente a mais paradigmática exposição da cultura intelectual iluminista: a exortação a uma ética da autonomia. A ética da autonomia diria respeito à conclamação a que os indivíduos "ousem" orientar-se pelos próprios poderes cognitivos, sem submeter-se à tutela de autoridades de qualquer natureza. Para além da conclamação a uma condução autônoma da vida, ou antes, contígua a tal ideia, o século XVIII caracterizou-se também pela tentativa de descrever nomologicamente o curso da história, tal

tipicamente moderna). Embora Mill defenda a liberdade em termos negativistas em sua teoria moral, creio que seja possível defender, embora não seja meu intento nessa dissertação fazê-lo, que Mill não esposa a liberdade em termos estritamente negativistas.

⁴⁹ O reverendo Zollner fez a pergunta em virtude das discussões acerca da aprovação ou não do casamento civil na região alemã em 1783.

como as ciências da natureza faziam de modo exitoso com o movimento dos astros e o funcionamento do corpo humano. Ou seja, a cultura intelectual do século XVIII caracterizou-se também pela tentativa de "descobrir" regularidades causais no mundo histórico. Kant figura novamente como um autor importante para tal empreendimento. Em suas obras denominadas "obras menores", mais especificamente na *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita* (1784) e *A paz perpétua* (1795), Kant consolida a temática concernente à disciplina filosófica cognominada "filosofia da história". Em *Ideia de uma história universal*, Kant afirma: "[...] o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá, no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, das suas disposições originárias" (KANT, 2009, p. 21).

Kant, com efeito, tenta compreender a história não como um conjunto de fatos empíricos relacionados às cambiantes e confusas histórias dos indivíduos singulares, mas como história da espécie, conduzida por um "fio condutor" passível de ser compreendido independentemente da experiência, um fio condutor passível de ser descoberto *a priori*. Nas palavras de Kant:

Não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma *intenção da natureza* no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza. – Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para uma tal história; e queremos, em seguida, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem / que esteja em condições de concebê-la. Deste modo a suscitou um *Kepler*, que submeteu inesperadamente as trajetórias excêntricas dos planetas a leis determinadas; e também *Newton*, o qual explicou estas leis por uma causa natural geral (KANT, 2009, p. 22-23).

Assim, evidencia-se que "ousar servir-se da própria razão" compreende também, na perspectiva kantiana, submeter, tal como fora feito com a natureza circundante, o caótico fluxo de fatos históricos particulares à ordem conferida pelo espírito humano. Cassirer assevera que:

Tal como Kant, toda a filosofia do iluminismo podia, portanto, considerar a física matemática um "fato", cujas condições de possibilidade podiam, evidentemente, ser debatidas, mas cuja realidade se impunha sem contestação nem reserva. Para a história, em contrapartida, ainda havia todo um trabalho a realizar; não se tratava de contar com o apoio da existência de fato de uma ciência comparável, por seu grau de certeza e pela solidez de suas razões, à física matemática. Era preciso, pelo contrário, num só movimento de pensamento, *conquistar* o mundo da história e fundamentá-lo, assegurar o seu domínio no decorrer da conquista (CASSIRER, 1994, p. 270-271).

O que se denomina hodiernamente de filosofia da história consolida-se como um empreendimento tipicamente setecentista: inspirados no modelo gnosiológico representado pelas ciências naturais tentam-se organizar os domínios da experiência humana por meio da força ativa da subjetividade. Ou seja, franqueia-se ao espírito a autoridade de conferir à natureza e à história inteligibilidade e sentido. O "trabalho a realizar" de que fala Cassirer no trecho acima destacado diz respeito a descrever o transcurso da história (e assim "conquistá-la") a partir de um "fio condutor" sólido conferido pela razão humana⁵⁰. Com Kant, podemos defender que a tarefa da filosofia da história no século XVIII deveria ser estabelecer o fio condutor da história sem o concurso de elementos factuais; o sentido do decurso histórico deveria ser descoberto sem o amparo de considerações sobre circunstâncias históricas particulares.⁵¹

O escopo da filosofia da história é característico do século XVIII. Contudo, ainda no século XIX, encontramos autores influentes comprometidos com a tentativa de conferir – ou extrair – um sentido ao transcurso histórico.⁵² Um autor que esposa a tentativa de descrever o mundo social e histórico em termos de suas leis de desenvolvimento é Auguste Comte. Mais precisamente, Comte pretendeu descrever com rigor científico as leis de desenvolvimento das sociedades. Em seu *Curso de filosofia positiva*, publicado em seis volumes, de 1830 a 1842, Comte expõe sua "lei dos três estados":

Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde o seu primeiro voo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes dum exame atento do passado. Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição (COMTE, 1978, p. 3-4).

⁵⁰ Ver a obra de Condorcet *"Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano"* (1743-1794).

⁵¹ A despeito de me comprometer aqui com a tese segundo a qual os postulados da filosofia da história constituem um empreendimento típico do século XVIII, não ignoro a tese de que uma concepção "linear" da história é elaborada pela concepção cristã de temporalidade formulada por Santo Agostinho na obra *Cidade de Deus* (426 d.C.). Ver Karl Löwith *"El Sentido de la historia"* (1958).

⁵² Hegel (1770-1831) é um exemplo proeminente. Ver *Fenomenologia do Espírito* (1807).

A teoria de sucessão de estados civilizatórios de Comte exerceu influência sobre Mill. Compreender a sucessão de estágios históricos, para Mill, em consonância com sua filiação à tradição empirista, deveria ser tarefa de uma ciência que não desconsiderasse a contribuição dos fatos para a elucidação do sentido histórico. Em *Elucidações da Ciência da História*, texto incluído em um dos capítulos de seu *Sistema de Lógica* (1843), Mill afirma:

Os estados de sociedade são como constituições diferentes, ou diferentes idades na estrutura física; são condições, não de um ou alguns órgãos ou funções, mas do organismo inteiro. Assim é que, quando devidamente analisadas, as informações que possuímos acerca de idades passadas e acerca dos vários estados de sociedades hoje existentes nas diferentes regiões da terra, apresentam efetivamente uniformidades (GARDINER, 1995, p. 107).

O objetivo das ciências sociais, segundo Mill, mais precisamente de um ramo da nascente Sociologia, deveria ser "[...] encontrar as leis segundo as quais um estado de sociedade produz o estado que lhe sucede e vem tomar o seu lugar" (GARDINER, 1995, p. 108). Mill denomina, seguindo a terminologia de Comte, "ciência da dinâmica social"⁵³ o tipo de investigação que busca identificar as causas das mudanças de estados nas sociedades. Com efeito, a ciência da dinâmica social procura identificar o elemento social responsável por tal dinâmica. A identificação de tal elemento tem implicação direta na filosofia moral de Mill na justificativa que apresenta para fundamentar os direitos legais:

A fraqueza da propensão especulativa da humanidade não tem, pois, de uma maneira geral, impedido que o progresso da especulação domine globalmente sobre o progresso da sociedade; tem apenas, e com frequência, impedido qualquer progresso, quando a evolução intelectual se deteve cedo por falta de circunstâncias suficientemente favoráveis.

Destas provas acumuladas podemos legitimamente concluir que a ordem de evolução humana em todos os aspectos dependerá especialmente da ordem de evolução das convicções intelectuais da humanidade, isto é, da lei das transformações sucessivas das opiniões humanas (GARDINER, 1995, p. 116).

Em consonância com a teoria dos três estados de Comte, Mill radica no âmbito do exercício intelectual o elemento social responsável pela dinâmica de mudança dos estados evolutivos das sociedades. Para Comte, com efeito, o método através do qual as civilizações tentam explicar a realidade circundante determina o seu grau de evolução. Daí a sucessão de estados por consequência da sucessão de "três métodos de filosofar". O que importa destacar, no que diz respeito à teoria da dinâmica social apresentada por Mill, é a expressão "circunstâncias suficientemente favoráveis". Afigura-se assim na concepção de Mill a necessidade de determinadas condições para que as convicções intelectuais possam efetivamente promover a evolução social da espécie humana.

⁵³ Mill fala também em "ciência da estática social". GARDINER, P. et ali. Ver *Teorias da História* (1995).

No segundo capítulo de SL, Mill evidencia o nexos entre, por um lado, o exercício das faculdades intelectuais pelos indivíduos e, por outro lado, o processo de evolução que as sociedades experimentariam:

Mas o prejuízo característico de silenciar a expressão de uma opinião reside no fato de que isto é roubar a raça humana, tanto a posteridade quanto a geração atual, tanto aqueles que discordam da opinião quanto aqueles que a sustentam, e esses ainda mais que os primeiros. Pois, se a opinião está certa, eles são privados da oportunidade de trocar o erro pela verdade e, se ela está errada, eles perdem a percepção mais clara e vívida da verdade, produzida pela colisão desta com o erro, um benefício tão grande quanto o primeiro (MILL, 2010, p. 60).

No capítulo supracitado, Mill objetiva discorrer sobre a "liberdade de opinião". A expressão "roubar a raça humana" é elucidativa. Diz respeito precisamente à utilidade da liberdade de expressão para o progresso da espécie humana. Para Mill, cumpre-se defender a liberdade enquanto possibilidade de se defender publicamente teses que não estejam em consonância com o ideário intelectual e moral vigente em uma dada sociedade. Segundo ele, com efeito, defender a "liberdade de opinião" significa defender a prerrogativa — de qualquer indivíduo — de poder exprimir uma opinião contrária publicamente; significa a prerrogativa de exprimir, sem restrições, pensamentos ainda que estes possam ir de encontro às opiniões correntes. Assim como o sobremencionado postulado kantiano que exorta os indivíduos a servirem-se corajosamente de sua própria razão, a conclamação de Mill dirige-se para a necessidade de se construir e defender as condições necessárias para o livre embate de ideias e argumentos na sociedade.

O PD deveria ser evocado, segundo Mill, como critério para assegurar essa prerrogativa. Negar ao indivíduo a possibilidade de exprimir publicamente seus pensamentos e opiniões corresponderia a causar-lhe dano precisamente ao negar-lhe autonomia. O livre embate de ideias e opiniões deveria, pois, ser resguardado exatamente por garantir a subsistência do elemento que, segundo Mill, seria o motor mesmo da dinâmica social, a saber: o âmbito das "convicções intelectuais" mencionado. Impedir o livre embate entre ideias e opiniões divergentes constituiria um óbice à evolução social. Afigura-se assim em sua inteireza o uso que Mill confere ao termo *utilidade* para a fundamentação moral das liberdades individuais: as liberdades individuais deveriam ser resguardadas, pois, caso contrário, as sociedades não desenvolveriam suas potencialidades intelectuais e morais intrínsecas.

O amplo uso que Mill faz de termos como, por exemplo, "atraso", "progresso", "estado atual da humanidade" exprime que: *"A minha crença é, na realidade, que é de aperfeiçoamento, e continuará a ser, salvo exceções ocasionais e temporárias, a tendência*

geral: uma tendência para um estado melhor e mais feliz" (GARDINER, 1995, p. 100). O Estado que prezasse as potencialidades intrínsecas ao gênero humano promoveria as condições institucionais adequadas para que os indivíduos gozassem do máximo de espaço para poder expor na arena pública suas ideias e argumentos, bem como para experimentar cursos de ação que não obstaculizassem os cursos de ação de outrem. Donde se afigura o corolário segundo o qual, para Mill, a utilidade da proteção das liberdades dos indivíduos (de seus direitos legais) deveria se dar sob a égide da busca do aperfeiçoamento intelectual e moral pela sociedade.⁵⁴

"Ficções" tais como os "direitos" teriam sua utilidade atestada por Mill, não por constituírem propriedades naturais dos indivíduos, mas por fornecerem a garantia e os espaços adequados para que as sociedades se aperfeiçoem no decurso do tempo. O fundamento moral do qual Mill lança mão para avaliar a legitimidade do exercício da autoridade política é a garantia que a referida autoridade pode consagrar às liberdades dos indivíduos: a possibilidade dos indivíduos submeterem à crítica o conjunto de usos e costumes vigentes, bem como de adotarem eles próprios usos e costumes que não estejam em consonância com os costumes adotados e defendidos pela maioria moral de uma sociedade. Voltarei a esse ponto na próxima seção.

Assim, podemos depreender que, para Mill, os limites que a sociedade ou a maioria poderia (através do Estado) legitimamente impor aos indivíduos deveria se circunscrever ao total respeito das liberdades individuais, expressas na forma institucional de direitos individuais legais (em oposição à ideia de direitos naturais), porque, caso contrário, o gênero humano teria suas potencialidades de desenvolvimento atrofiadas. Tais potencialidades, com efeito, se devidamente resguardadas e protegidas pela sociedade através do Estado poderiam atingir um ponto de "culminância", por assim dizer. Descrever tal ponto de culminância foi um dos objetivos que a tradição engajada na defesa de uma concepção progressiva do desenvolvimento humano se colocou. Kant exprime na *Ideia de uma história universal* o que seria o ponto máximo de desenvolvimento do gênero humano. Na oitava das nove proposições que compõe o texto, Kant diz:

Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade (KANT, 2009, p. 33).

⁵⁴ A investigação acerca das condições necessárias para que o Estado promova as circunstâncias institucionais de liberdade constituem uma discussão eminentemente política, e não faz parte do escopo desta dissertação.

Sob a configuração de uma "constituição estatal interiormente perfeita", Kant concebe o último estágio de desenvolvimento da espécie humana no decurso histórico. Ele defende que a trajetória de aperfeiçoamento humano não poderia, ou poderia "muito pouco" se o tentasse, apreender tal trajetória de modo empírico. Comte, entretanto, pretende conferir algum estofamento empírico à sua concepção dos "três estados". O estado final, ou seja, o estado positivo caracterizar-se-ia pela centralidade que a investigação científica, amparada na consideração factual aliada à inquirição especulativa, adquiriria na empresa de se compreender a realidade circundante. Mill, que também advoga uma concepção de progresso linear para a história da espécie, também oferece uma "imagem" do estágio final de desenvolvimento intelectual e moral da humanidade. Quanto ao desenvolvimento intelectual, Mill afirma:

Na medida em que a humanidade progride, o número de doutrinas que não são mais discutidas ou questionadas aumentará, e o bem-estar da humanidade quase que pode ser medido pelo número e pela importância das verdades que alcançaram o ponto de serem incontestáveis (MILL, 2010, p. 98).

Em assuntos morais, bem como nos assuntos de natureza intelectual, o estágio final de desenvolvimento caracterizar-se-ia pela unidade, pela articulação de elementos distintos em um todo harmônico:

Ora, uma sociedade de seres humanos – exceto na relação de senhor e escravo – é manifestamente impossível se não repousar no princípio de que os interesses de todos serão consultados. Uma sociedade de iguais só pode existir se houver a compreensão de que os interesses de todos devem ser igualmente respeitados. E posto que, em todos os estados de civilização, qualquer pessoa, exceto um monarca absoluto, tem seus iguais, cada uma está obrigada a viver com alguém nesses termos. Além disso, há em todas as épocas um certo avanço em direção a um estado em que será impossível viver permanentemente com todos os demais em termos diferentes desses (MILL, 2000, p. 56-57).

Mill diz também que: "*Em um estado progressivo da mente humana, as influências que tendem a gerar em cada indivíduo um sentimento de unidade com todos os demais estão em constante crescimento*" (MILL, 2000, p. 58). O concurso das sanções internas é relevante para a consecução de tal estágio. É possível depreender que as sanções internas, a sensação de remorso que sobreviria ao indivíduo no momento mesmo em que este se soubesse violador do um postulado moral, compeliariam à busca pela harmonização de interesses do referido indivíduo para com o todo social. Ou seja, em um possível estágio final de evolução, os indivíduos introjetariam a aspiração de constituir uma unidade moral com os demais. Como vimos no capítulo anterior desta dissertação, o próprio Mill antevê as ameaças potenciais à individualidade humana que tal estágio final de desenvolvimento humano ensejaria.

Defender que, em um estágio final de evolução, a humanidade experimentalista em assuntos intelectuais e, sobretudo, morais uma "unidade com todos os demais" poderia ser interpretada como o exato oposto da defesa da liberdade, ou seja, como a defesa do sacrifício das liberdades individuais em nome do atingimento de uma unidade moral baseada na harmonização de interesses e aspirações entre indivíduos e coletividade. Assim o estágio final do progresso moral de Mill poderia ser interpretado como uma redescoberta da máxima aristotélica segundo a qual o todo seria anterior às partes. No estágio final do progresso moral defendido por Mill, poder-se-ia interpretar, as liberdades individuais estariam subsumidas em um tipo de unidade moral que, a rigor, seria franqueada pela ação da autoridade política. Como a teoria moral de Aristóteles, a teoria da história de Mill parece conferir ao Estado a atribuição de conduzir os indivíduos em direção, não somente a um modelo correto de vida marcado pelo sentido de dignidade, como também a um estágio civilizatório no interior do qual todas as liberdades defendidas em SL (sobretudo as liberdades de "opinião" e "comportamento") poderiam ser relativizadas e, em última instância, até mesmo suprimidas, em prol da culminância de um processo evolutivo representado pela unidade moral da espécie.

O perfeccionismo e o teleologismo parecem, assim, constituir um ponto de contato entre a filosofia prática de Mill e a filosofia prática pré-moderna, notadamente a filosofia de Aristóteles. Porém poderíamos perguntar como defender os supracitados postulados pré-modernos em um contexto histórico-cultural marcado pelos eventos mencionados no primeiro capítulo desta dissertação? Estaria Mill, ainda que de maneira sub-reptícia ou não devidamente refletida, defendendo um teleologismo e um perfeccionismo forte, ou seja, defendendo a tese de que o Estado deveria ter a atribuição de treinar seus cidadãos nas virtudes morais, via introdução de hábitos com vistas à entronização política de uma concepção correta de vida boa? Como diz Aristóteles:

Sendo a virtude, como vimos, de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, conseqüentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra. [...] As virtudes, portanto, não são geradas em nós através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito (ARISTÓTELES, 2013, p. 67).

Aprimorar as virtudes morais através do hábito, segundo o postulado de Aristóteles, é a atribuição básica do Estado. Tal atribuição está em estreita consonância com a indistinção entre os âmbitos da política e da moral, bem como com a concepção naturalizada do Estado que caracteriza a concepção de normatividade da época pré-moderna. Contudo, como vimos,

uma das críticas de Mill dirigia-se precisamente aonexo necessário entre moralidade e política, ou antes, dirigia-se ao fato de a autoridade política buscar resguardar através de leis positivas os costumes vigentes em uma comunidade específica. Mill acreditava que tal configuração inibia as possibilidades de surgimento de novos usos e costumes, bem como o surgimento de novas ideias e aspirações, que seriam o "motor" da dinâmica histórica. Ao aventar, portanto, que o Estado deveria criar e manter as condições sob as quais as liberdades individuais poderiam subsistir, ou seja, as condições sob as quais a autonomia dos indivíduos poderia vicejar e trazer o novo, Mill atribui para o Estado funções distintas das preconizadas por Aristóteles.

Diferentemente de Aristóteles, Mill não assevera que o Estado possa compelir os indivíduos a um dado modelo de vida (via autocultivo de sanções internas) nem mesmo um modelo de vida caracterizado pela plenitude de sentido de dignidade, como a vida de Sócrates se afigura a Mill. O Estado, para Mill, precisa garantir exclusivamente as condições para que indivíduos excepcionais – os gênios – possam influenciar o conjunto da sociedade e assim apontar e estimular a sociedade a seguir rumo à perfectibilidade moral. Tal perfectibilidade seria caracterizada pela unidade entre os interesses dos indivíduos. Salienta-se que, na filosofia da história de Mill, a supracitada unidade moral entre os interesses dos indivíduos seria a *consequência* de uma vida social marcada pela ampla abertura a novos pensamentos e costumes. Ou seja, na filosofia moral de Mill, como característico nas formulações modernas, os indivíduos seriam "anteriores" ao Estado. Este, por sua vez, poderia existir como expressão institucional da ação dos indivíduos (e não "por natureza") com vistas a garantir o desenvolvimento de suas potencialidades intrínsecas. A dissolução do nexoestrito entre costumes e leis facultaria aos indivíduos mais ciosos de sua autonomia guiar a espécie humana rumo à identidade futura de interesses na medida mesma em que tal identidade fosse precedida pela pluralidade de costumes e ideias expressas e defendidas no espaço público. O perfeccionismo que Mill introduz no eudaimonismo utilitarista, portanto, precisa ser compreendido nos termos de um perfeccionismo "moderado".

O perfeccionismo seria "moderado" precisamente pelo fato de Mill, embora defendendo uma concepção correta de vida boa consubstanciada pelo sentido de dignidade, não franquear ao Estado a atribuição de exigir dos cidadãos ou compeli-los a um modelo, o de Sócrates (ou qualquer outro), de vida boa. Mill afirma, porém, que cabe ao Estado "apenas" garantir o espaço institucional no interior do qual os indivíduos mais ciosos de sua autonomia, os indivíduos excepcionais, possam influenciar e orientar – e *somente* influenciar e orientar – o conjunto da sociedade rumo à culminância de seu aperfeiçoamento no curso do tempo.

Cumprido, com efeito, compreender o que Mill entende por "indivíduos excepcionais". Compreender o estatuto de tal figura, compreender o estatuto do "gênio" na filosofia moral de Mill oferecerá oportunidade para apresentar o tipo de individualismo com o qual Mill se compromete.

3.3 Mill e o individualismo da "Autenticidade"

Reproduzi anteriormente um trecho do texto de John Gray em que o referido autor defende que: "[...] *the moral right to autonomy is possessed, not by all men, but only by those possessing in some minimal degree the capacities of an autonomous agent* [...]" (GRAY, 1996, p. 55). Gray salienta neste trecho a posse diferenciada do direito moral à autonomia pelos indivíduos. Isso significa a defesa de que existiriam, na teoria moral de Mill, indivíduos mais ciosos e mais "capazes" para o exercício da autonomia do que outros. Tais indivíduos teriam um papel crucial no movimento de dinâmica social e na concepção moral de Mill. A consideração das ações de tais indivíduos, a "função" que desempenhariam na dinâmica social, é indispensável para a compreensão da tradição de individualismo esposada por Mill. Antes, com efeito, é necessário examinar duas noções distintas de individualismo moral moderno à luz de uma comparação com a tradição moral precedente de matriz aristotélica.

A tradição moral aristotélica condensa e exprime bastante bem a orientação moral pré-moderna. Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, oferece a caracterização modelar das formulações éticas pré-modernas: "*Considera-se que toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas*" (ARISTÓTELES, 2013, p. 37). Afigura-se neste trecho a expressão central para a compreensão da ética aristotélica e do mundo moral pré-moderno de maneira geral, qual seja: "finalidade de todas as coisas". Essa expressão encerra em si o postulado de que todas as coisas e ações existem e são realizadas tendo em vista um fim que lhes é específico. Todas as coisas, essa é a tese, possuem um *telos*, uma finalidade que define, por assim dizer, sua razão de existir e de ser realizadas. Aristóteles continua:

Se, portanto, entre as finalidades colimadas por nossas ações, houver uma que desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não elegemos tudo por causa de alguma coisa mais (o que, decerto resultaria num processo *ad infinitum*, de sorte a tornar todo desejo fútil e vão), está claro que essa *uma* finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente. E não será então o conhecimento desse bem mais excelente muito mais importante do ponto de vista prático para a conduta na vida? Não nos tornará ele melhor capacitados para atingir o que é adequado, como arqueiros que têm um alvo no qual mirar? Se assim for, temos que tentar determinar, ao menos em esboço, no que consiste exatamente

esse bem mais excelente e de qual das ciências teóricas ou práticas é ele o objeto (ARISTÓTELES, 2013, p. 38, grifo na fonte).

Aristóteles quer, assim, delimitar a qual âmbito de investigação cumpre examinar a finalidade última das ações humanas:

Consequentemente, o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. Assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina.

Sendo essa, portanto, a meta política, nossa investigação se dirige ao seu estudo (ARISTÓTELES, 2013, p. 38-39).

Cabe à ética (chamada por Aristóteles de ciência política, em harmonia com a anteriormente mencionada indistinção entre "ética" e "política" característica da época pré-moderna) a investigação acerca da finalidade última da vida humana. Tal finalidade, com efeito, somente poderia ser divisada no pertencimento comunitário do animal humano que, para Aristóteles, seria essencialmente político. As expressões "essencialmente" e "finalidade última" encontram-se entretecidas no empreendimento aristotélico: saber qual é a finalidade última da vida humana implica saber em que consiste a essência humana; em que, a rigor, consiste a especificidade da vida humana com relação à vida de outros seres vivos. Aristóteles elenca, então, tipos distintos de vida para identificar dentre eles o tipo de vida que corresponderia ao traço distintivo da vida humana. Depois de reputar a vida devotada ao "gozo", escolhida pela maioria vil da espécie, como um tipo de vida típico de "gado", Aristóteles assevera que:

Pessoas refinadas, por outro lado, tanto quanto homens de ação pensam que o *bem* é a honra, pois se pode dizer ser essa a finalidade da vida política. Mas a honra, afinal, se afigura demasiado superficial para ser o *bem* pelo qual buscamos, uma vez que parece ela depender mais daqueles que a conferem do que daquele ao qual é conferida; ora, sentimos [por assim dizer] que o *bem* deva ser algo próprio ao seu possuidor e difícil de ser dele suprimido (ARISTÓTELES, 2013, p. 42, acréscimo na fonte).

Mesmo reputando à busca da honra algum grau de respeitabilidade, Aristóteles rejeita por "heterônomo" tal modelo de vida, não podendo, portanto, constituir o tipo de vida que se orienta pelo bem que busca, ou seja, pelo bem supremo, o sumo bem. Aristóteles também rejeita outro tipo de vida pelo qual não nutre respeito:

Quanto à vida [caracterizada] pela acumulação de dinheiro, trata-se de um tipo forçado de vida e fica claro que a riqueza não é o *bem* objeto de nossa busca, porque só é um bem na medida em que é útil, ou seja, um meio para algo mais, de sorte que se poderia conceber as finalidades anteriormente indicadas mais capazes de ser [o bem que investigamos], visto que são apreciadas por si mesmas (ARISTÓTELES, 2013, p. 43, acréscimo e grifos na fonte).

A vida dedicada à busca pela riqueza bem como a vida dedicada ao prazer são refutadas de modo enfático e com algum desprezo por Aristóteles por serem aviltantes e por constituírem modelos muito distanciados da noção de bem buscado por ele. A vida dedicada à honra é tratada com mais deferência, mas também constitui um tipo de vida incapaz de proporcionar a finalidade última da vida humana. Por "finalidade última da vida humana", é necessário agora dizer, Aristóteles assim enuncia:

Retomando, digamos que posto que [sic] toda ação de conhecer e toda intenção deliberada estão dirigidas à consecução de algum bem, examinaremos o que cumpre declararmos como sendo a meta da política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação. Verbalmente, é-nos possível quase afirmar que a maioria esmagadora da espécie humana está de acordo no que tange a isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ele se referem como a *felicidade* e identificam o *viver bem* ou o dar-se bem com o ser feliz (ARISTÓTELES, 2013, p.40, grifo na fonte).

Assim, a rejeição de Aristóteles aos tipos de vida – e aos bens por eles esposados – supracitados deve ser vista à luz da asserção de que a finalidade última da vida humana é a felicidade. O bem viver constitui o bem mais excelente a ser buscado pelo ente humano, e a ética deve ser o tipo de investigação sobre o sumo bem, ou seja, sobre a felicidade. Aristóteles defende, assim, que: "*A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final [completa] e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações*" (ARISTÓTELES, 2013, p. 49, acréscimo na fonte). Contudo subsiste ainda a questão acerca do traço distintivo da vida humana, a questão acerca do que *exatamente* distingue de outras formas de vida, pois: "*O mero ato de viver parece ser compartilhado mesmo pelas plantas e estamos buscando a função peculiar do ser humano*" (ARISTÓTELES, 2013, p. 49). Por conseguinte cumpre indagar: no que consiste a felicidade? Responder, portanto, no que consiste a felicidade (sem incorrer em truísmos) implica definir a essência mesma da vida humana. Aristóteles, então, oferece tal definição:

Resta, assim, o que pode ser denominado a vida ativa da parte racional do ser humano. [...] Se, então, a função do ser humano é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional [...] se assim for e se declaramos que a função do ser humano é uma certa forma de vida e definimos essa forma de vida como o exercício das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional e dizemos que a função de um ser humano bom é executar essas atividades bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando é executada de acordo com sua própria excelência – a partir dessas premissas se conclui que o *bem* humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas (ARISTÓTELES, 2013, p. 50, grifo na fonte).

Resta, agora, saber o que exatamente pode significar "exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional". Ou seja, se se compreende que a

especificidade da vida humana é uma vida conforme a razão cumpre definir o que Aristóteles compreende exatamente como vida racional:

As considerações que se seguem servirão também para mostrar que a felicidade perfeita é alguma forma de atividade especulativa. Os deuses, como os concebemos, desfrutam de bem-aventurança e felicidade. Mas que espécie de ações podemos atribuir a eles? Ações de justiça?...mas não parecerá ridículo imaginá-los celebrando contratos, devolvendo depósitos e fazendo coisas semelhantes? E em seguida ações corajosas, resistindo a terrores e correndo riscos em nome da nobreza de assim agir? Ou realizando ações generosas?...mas a quem exibiriam sua generosidade? Além disso, seria absurdo supor que eles possuíssem realmente uma moeda ou unidade monetária de algum gênero! E quanto a ações moderadas?...o que isso significa no seu caso?...certamente seria depreciativo louvá-los por não terem desejos maus! Se examinarmos toda a lista descobriremos que todas as formas de conduta virtuosa parecem insignificantes e indignas dos deuses. E, todavia, eles sempre foram concebidos como, para todos os efeitos, vivos e vivendo ativamente, pois não podemos imaginar que estão sempre adormecidos como Endímio [pastor belo que costumava ser acariciado pela deusa Selene durante o sono]. Mas no caso de um ser vivo, se eliminarmos a ação, e a ação criativa *a fortiori*, o que restará senão a especulação? Conclui-se que a atividade de Deus, que é transcendente em bem-aventurança, é a atividade especulativa, e assim entre as atividades humanas aquela que é a mais aparentada à atividade divina da especulação será a maior fonte de felicidade. [...]

A conclusão é que a felicidade é alguma forma de especulação (ARISTÓTELES, 2013, p. 310-311, grifo na fonte).

Assim para Aristóteles a "função peculiar do ser humano", o que caracterizaria a rigor a vida humana, seria a vida racional. A vida racional seria, com efeito, o tipo de vida merecedora do qualificativo "humana" e, portanto, o único tipo de vida capaz de franquear ao ser humano o sumo bem: a felicidade. É necessário salientar que por "vida racional" Aristóteles quer designar não a concepção moderna de razão, entendida em termos de representação e procedimentos elaborados em harmonia com os cânones das ciências naturais, centrada, portanto, na capacidade subjetiva do sujeito cognoscente de articular meios e fins, mas a vida consagrada à contemplação teorética.⁵⁵ O nexos necessário estabelecido pela ética aristotélica entre felicidade e vida contemplativa, uma vida dedicada à apreensão intelectual da harmonia perene da totalidade do real, permite entrever que a conduta ética, na Antiguidade Clássica, seria divisada no exercício de se saber pertencente a um lugar bem delimitado no interior do conjunto da realidade. A boa vida (a felicidade) a ser buscada, nesse

⁵⁵ Não ignoro as recentes discussões acerca das duas concepções distintas de felicidade na filosofia de Aristóteles, mencionadas pela primeira vez por W.F.R. Hardie, no artigo *The final good in Aristotle's ethics* (1965), quais sejam: a concepção inclusivista e a concepção dominante de felicidade. Esta denotando a felicidade exclusivamente como vida contemplativa, e aquela defendendo que a felicidade é a concatenação de muitas "partes" para a composição de uma boa vida. Não obstante eu me comprometer aqui com a concepção dominante de felicidade, creio que ambas as concepções de felicidade caracterizam o que pretendo defender nesta dissertação: o comprometimento de Aristóteles com um perfeccionismo moral "forte".

registro, poderia ser descrita como a conformação a um "papel" preestabelecido em uma ordem objetiva transcendente ao agente moral. A busca pela felicidade, para as concepções éticas pré-modernas, de um modo geral, se caracteriza pela adequação do agente moral a uma concepção correta de boa vida haurida do exercício de contemplação teórica da harmonia imutável do Cosmo. Harmonia esta que deveria ser reproduzida na tessitura social, como o atesta a ideia da "grande cadeia do Ser", citada no segundo capítulo desta dissertação.⁵⁶

A teoria moral de Aristóteles epitoma, por assim dizer, as formulações morais pré-modernas, sobretudo, por advogar um perfeccionismo "forte". O predicado "forte" é aqui empregado (em contraste com o predicado "moderado" acima usado para caracterizar o perfeccionismo de Mill) para designar a tese segundo a qual uma comunidade moral, através da ação do Estado, poderia induzir os cidadãos ou exigir deles a adequação a um tipo de vida considerado o mais excelente, o único que permitiria aos indivíduos realizarem sua essência humana em sentido pleno. Não que todos os membros das sociedades da Antiguidade pudessem, com efeito, dedicar-se à vida contemplativa, mas todos deveriam resguardar o seu próprio lugar no conjunto da realidade e assim contribuir para a harmonia fundamental da existência coletiva.

O perfeccionismo caracteriza basilarmente o mundo moral pré-moderno, pois a ideia da busca por um modelo de vida humana a ser "haurido" do interior da comunidade política permanece no Medievo: aqui, o modelo de vida a ser perseguido passa a ser a adequação do agente moral aos imperativos da palavra revelada interpretada de modo canônico pela autoridade religiosa. Cabendo, com efeito, ao Estado estabelecer, segundo os ditames da cosmovisão cristã, a vida boa para os indivíduos. Tomás de Aquino (1225-1274), possivelmente o maior expoente da filosofia medieval, foi bastante influenciado, como toda a tradição Escolástica o foi, pela filosofia de Aristóteles. Tomás de Aquino, com efeito, elaborou a mais bem sucedida articulação entre a cultura filosófica grega, notadamente a filosofia de Aristóteles, e a tradição cristã. Sua obra magna, a *Suma Teológica*, escrita entre 1265 e 1273, constitui uma monumental obra que versa sobre os mais diversos temas relacionados à metafísica, à moral, ao conhecimento etc. Nessa obra, assim como Aristóteles em quem se inspira, Tomás de Aquino defende uma concepção de finalidade última para a vida humana. Finalidade esta ligada, evidentemente, aos desígnios da fé e da cosmovisão cristã:

⁵⁶ Charles Taylor examina tal noção que, por sua vez, foi criada por Arthur Lovejoy (1873-1962).

Se, portanto, falamos do último fim do homem quanto à própria coisa que é fim, desse modo todas as coisas têm como próprio o último fim do homem, porque Deus é o último fim do homem quanto à consecução do fim (...) Com efeito, o homem e as outras criaturas racionais conseguem o último fim conhecendo e amando Deus (AQUINO, 2003. III, Q2, a8, p. 46).

E, assim como Aristóteles, Tomás também advoga para a autoridade política o fito de guiar os homens para a consecução do fim último de suas existências:

Ora, todo aquele a quem incumbe perfazer algo que se ordena a algo de outro como a seu fim deve atentar para que sua obra esteja de acordo com o fim. Assim como o ferreiro faz a espada de modo que convenha à luta e o construtor deve edificar a casa de modo que seja própria para ser habitada. E, sendo a beatitude celeste fim da vida presentemente bem vivida, pertence à função régia, por essa razão, procurar *o bem da vida da multidão*, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível (AQUINO, 2011, p. 169, destaque meu).

O mundo moral moderno, pelos motivos que vimos no primeiro capítulo desta dissertação, está impedido de se amparar na autocompreensão normativa acima descrita. O todo articulado e naturalizado entre moralidade e política é fortemente alvejado, sobretudo, pelo advento da Reforma. Sem a unidade moral da cristandade, se afigurou árdua a tarefa da autoridade política de conduzir os agentes morais à noção correta de vida boa, de felicidade. Por conseguinte sucessivas teorias morais da época moderna foram gradualmente abandonando a tese segundo a qual a ética deveria ser uma investigação acerca do Sumo Bem. Gradualmente, as mais influentes teorias morais modernas foram abandonando o ideal de perfeccionismo forte, esposado paradigmaticamente pela ética aristotélica. Ao ideal de vida boa, as principais formulações éticas da época moderna contrapuseram, em função do conjunto de problemas que enfrentavam, as noções de princípios e leis; no lugar da busca pelo modelo de felicidade, as teorias morais modernas preconizaram a análise da correção de ações.

A contraposição acima citada é contemporaneamente conhecida em termos da contraposição entre o "bem" (referência à busca pelo bem viver) e o "justo" (princípios de justiça para analisar ações).⁵⁷ Tal contraposição foi estabelecida pelas formulações do mais radical objeter da tese de que a ética deveria ser uma investigação sobre a boa vida: Kant. Em seus escritos sobre moralidade, Kant empreende as críticas paradigmáticas ao postulado moral básico da época pré-moderna, bem como define os termos da contraposição entre o justo e o bem:

⁵⁷ Tal terminologia foi legada por Henry Sidgwick (1838-1900) em sua obra *Métodos de Ética* (1874).

[...] não é o conceito do bem, como um objeto (*Gegenstand*), que determina e torna possível a lei moral, mas, inversamente, é a lei moral que determina e torna possível acima de tudo o conceito de bem, na medida em que ele merece absolutamente este nome (KANT, 1984, p. 78).

Kant tentou defenestrar por completo a noção de bem, de felicidade (por isso a sua radicalidade mesmo se comparado com outros filósofos morais da época moderna), do escopo da filosofia moral. A rigor, como podemos ver no trecho acima, Kant buscou submeter a orientação pelo bem viver à lei moral, que seria o limite no interior do qual qualquer noção de felicidade deveria se circunscrever:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto [sic] da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (KANT, 2008, p. 30).

Meu objetivo aqui não é discutir a filosofia moral de Kant em seus traços básicos, muito menos examinar os eventuais problemas envolvidos na compreensão da noção de "felicidade" que Kant esposa. Eu objetivo aqui apresentar a filosofia prática de Kant como a mais proeminente expressão de um tipo de individualismo surgido na época moderna.

Contemporaneamente, a contraposição entre os modelos éticos de matriz pré-moderna e os modelos éticos de matriz moderna é descrita em termos da contraposição entre a) teleologismo, como na ética de Aristóteles, ou seja, em éticas fundadas na ideia de que tudo se moveria – e deveria se mover – em direção a uma finalidade específica. Afigura-se assim a supracitada ideia do pertencimento de cada elemento a um lugar específico no conjunto da realidade. Aqui, precisamente, sobreviria o mundo moderno com sua característica distintiva e tornaria improvável a sobrevivência, em sua inteireza, dessa ideia metafísico-moral característica da época pré-moderna. Mill sintetiza modelarmente a característica distintiva do mundo moderno:

Pois qual será, na verdade, a característica peculiar do mundo moderno – a principal diferença que distingue as instituições modernas, as concepções sociais modernas, a própria vida moderna em si, das de épocas há muito passadas? É o fato de os seres humanos já não nascerem com um lugar pre-destinado [sic] na vida, ao qual permaneciam acorrentados por uma inexorável cadeia, mas sim livres de usar as suas faculdades e todas as oportunidades que lhes surjam para alcançar o destino que considerem mais desejáveis (MILL, 2006, p. 62).

Assim, a noção de "Cadeia do Ser" de ordem cósmica a ser reproduzida nas configurações societárias torna-se inviável no mundo moderno. O mundo moderno caracteriza-se pela capacidade atribuída ao sujeito de descrever a natureza e a história em termos de leis. Caracteriza-se, portanto, pela mudança do estatuto do indivíduo com relação à

realidade circundante: diferentemente da atitude exercida no mundo pré-moderno (contemplativa) o indivíduo moderno se orienta pela "conquista", através do emprego dos atributos de sua subjetividade e da realidade circundante. Na época moderna, com efeito, surgem, para completar a supracitada contraposição, os dois grandes "adversários" do teleologismo, a saber, o bi) consequencialismo, representado pela tradição utilitarista, e o bii) deontologismo, representado pela filosofia moral kantiana.

A ética de Kant exprime a ideia central do tipo de individualismo que surge com Grotius e ganha contornos mais precisos com Locke. Kant, em sua filosofia moral, erige um princípio racional através do qual as máximas (motivos para ação) poderiam ser avaliadas. Tal princípio é denominado *imperativo categórico* (em contraste com o *imperativo hipotético*, que constitui o princípio da adequação de meios a fins, o imperativo categórico deveria ser tomado sem referências a possíveis e eventuais consequências das ações) e a ele Kant dá algumas formulações. Uma de suas formulações é basilar para compreensão do tipo de individualismo defendido por Kant: "*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio*" (KANT, 2008, p. 73).

Essa formulação do imperativo categórico é conhecida por inspirar a fundamentação conceitual dos direitos humanos: tratar cada pessoa como um fim em si mesmo é conferir-lhe inviolabilidade ante injunções de toda sorte, notadamente de ordem sociocultural ou referentes às inclinações da sensibilidade. Assim, a formulação desse imperativo inscreve Kant na tradição individualista a qual pertencem Locke e Grotius.⁵⁸ Este, com sua concepção de "qualidade moral da pessoa" e aquele, com a defesa em termos de autopropriedade das liberdades básicas dos homens advogam um tipo de individualismo que pode ser compreendido como um individualismo moral da "inviolabilidade". Caracterizo como individualismo moral, com efeito, toda teoria que radica no indivíduo (em seus interesses, aspirações ou condição de ente autodeterminado pela razão) e não nos imperativos da comunidade moral a sua referência normativa última. Ou seja, toda filosofia moral que faz do indivíduo seu quadro analítico básico e "objeto" de defesa por excelência.

O "individualismo da inviolabilidade" está no cerne da moderna teoria dos direitos humanos. Esse tipo de individualismo defende que o indivíduo seria portador de certas propriedades ou dotado de certas condições que o alçariam acima das configurações

⁵⁸ Não quero aqui afirmar que Kant é um jusnaturalista *strictu sensu*. A rigor, em termos morais Kant se contrapõe frontalmente a qualquer concepção *naturalizada* de moralidade. Quero aqui apenas defender que os autores acima elencados defendem, em diferentes chaves, um individualismo de mesmo "tipo".

contextuais contingentes. Para o individualismo da inviolabilidade (que corresponde ao que Charles Taylor chamou de "*self*" desprendido ou "*self*" pontual) o indivíduo, independentemente de traços contingentes e contextuais (como, por exemplo, etnia, gênero, época histórica, posição social etc.) seria possuidor de um estatuto moral que deveria mantê-lo ao abrigo de eventuais injunções ilegítimas ou coerções de qualquer espécie. O individualismo da inviolabilidade, assim, poderia ser descrito como a defesa de que o indivíduo, para ter sua integridade, vida, liberdade e propriedades devidamente protegidas, deveria ser como que "extraído", arrancado da realidade histórico-cultural e socioeconômica na qual esteja inscrito. O indivíduo deveria, em termos morais, ser "desenraizado".⁵⁹ A inviolabilidade do indivíduo corresponderia, assim, à "desvinculação" – à entronização em um estatuto moral superior – do referido indivíduo em relação à sociedade e à história na qual esteja inscrito. A moderna noção de direitos humanos, reitero, é claramente tributária dessa versão de individualismo: é a expressão institucional dessa concepção moral de individualismo.

Existe, contudo, outra corrente do individualismo moral moderno, distinta e complementar ao individualismo da inviolabilidade, da qual Mill talvez seja sua mais influente expressão e Montaigne possa ser considerado como seu primeiro proponente.⁶⁰ Charles Taylor diz:

O contraste com Descartes é notável, exatamente porque Montaigne está no ponto de origem de outro tipo de individualismo moderno, o da autodescoberta [...] Seu objetivo é identificar o indivíduo em sua diferença irrepetível, enquanto o cartesianismo nos dá uma ciência do sujeito em sua essência geral; e desenvolve-se por meio de uma crítica de auto-interpretações de primeira pessoa, em vez de utilizar as provas do raciocínio impessoal. Isso leva a uma compreensão de minhas próprias exigências, aspirações, desejos, em sua originalidade, por mais que se contraponham às expectativas da sociedade e a minhas inclinações imediatas (TAYLOR, 1997, p. 236-237).

Assim, Taylor identifica em Montaigne a origem do individualismo da autodescoberta. Em contraste com o empreendimento epistemológico de Descartes, Montaigne não tenta fundamentar, segundo Taylor, na autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular, o

⁵⁹ Referência à expressão cunhada por Michael Sandel. Ver AVINERI et alli, *The procedural republic and the unencumbered self* (1992).

⁶⁰ Não é minha intenção empreender uma descrição exaustiva de história das ideias para capturar a gênese do individualismo em apreço. Se fosse fazê-lo, precisaria certamente começar descrevendo a centralidade de Agostinho para o processo de "interiorização" Ocidental. Para uma discussão acurada a respeito ver Taylor "*As Fontes do Self*", parte II cap. 7. Taylor sustenta, em uma nota que: "*John Stuart Mill foi influenciado por essa corrente romântica de pensamento ao fazer algo como o ideal de autenticidade a base de um de seus mais vigorosos argumentos em Da liberdade*" (Taylor, 2000, p. 245, grifo do autor).

conhecimento indubitável.⁶¹ Por outro lado: "*Montaigne é um criador da busca da originalidade de cada pessoa; e não se trata apenas de uma busca diferente da cartesiana, mas, de certo modo, antitética a ela.*" (TAYLOR, 1997, p. 237). Em Montaigne, portanto, podemos entrever, segundo Taylor, um tipo de individualismo caracterizado pelo "mergulho", por assim dizer, na realidade subjetiva humana. Não para a consecução de um projeto epistemológico de cunho fundacionalista, mas sim para tentar capturar, especialmente no âmbito moral, "a originalidade de cada pessoa". Montaigne então seria a um só tempo a expressão da redescoberta da tradição cética no limiar da época moderna e o inaugurador de uma forma de individualismo na cultura Ocidental, caracterizado pela introspecção.

Essa vertente do individualismo moderno encontra no final do século XVIII, no período pós-romântico, uma formulação mais consolidada. A figura-chave para essa consolidação, segundo Taylor, é o filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Charles Taylor afirma que:

Herder apresentou a ideia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: cada pessoa tem sua própria "medida". Essa ideia mergulhou profundamente na consciência moderna. [...]

Eis o potente ideal moral que chegou até nós. Ele atribui importância moral a um tipo de contato de mim comigo, com minha própria natureza interior, que ele vê como estando em perigo de se perder, em parte devido às pressões para o conformismo exterior, mas também porque, ao assumir com relação a mim mesmo uma atitude instrumental, posso ter perdido a capacidade de escutar essa voz interior. Esse ideal aumenta em muito a importância do autocontato ao introduzir o princípio da originalidade: cada voz tem algo peculiar a dizer. Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim (TAYLOR, 2000, p. 244- 245).

Taylor afirma também:

Herder pensava que cada povo tinha seu próprio tema norteador, sua própria maneira de expressão, únicos e insubstituíveis, que nunca deveriam ser suprimidos e que jamais poderiam simplesmente ser substituídos por nenhuma tentativa de imitar os costumes dos outros [...]

Este talvez seja o aspecto mais notadamente inovador da concepção expressivista. De certo modo, ela aparece como um retorno, posterior ao pensamento analítico e atomista dos séculos XVII e XVIII, à unidade de forma aristotélica, uma unidade que se desdobra como se desdobra a vida humana. Mas uma das importantes inovações que chegaram com a imagem de expressão é a ideia de que cada cultura, e com ela também cada indivíduo, tem sua própria "forma" para realizar, e de que nenhuma outra pode substituí-la, nem descobrir o fio que lhe serve de guia. Herder é, desse modo, não apenas o fundador do nacionalismo moderno, mas também o fundador de um dos principais baluartes contra seus excessos, o individualismo expressivo moderno. (TAYLOR, 2005, p. 13)

⁶¹ Ver Descartes "*Meditações Metafísicas*" (1641).

Charles Taylor denomina o supracitado ideal de "ideal de autenticidade" e corretamente salienta a influência de tal ideal no pensamento de Mill.⁶² Donde se afigura plausível denominar a segunda corrente de individualismo moral inaugurada por Montaigne e "difundida", por assim dizer, por Herder no período pós-romântico, de "individualismo da autenticidade".⁶³ Mencionei em nota como críticos contemporâneos ao Utilitarismo Clássico dois autores ligados ao Romantismo inglês (Carlyle e Coleridge). Não foram menções fortuitas. O Romantismo foi crucial para a transformação que Mill tentou empreender no Utilitarismo, mais precisamente, o Romantismo influenciou a alteração que Mill empreendeu em sua própria concepção de "pessoa". Nas palavras de Maria Cecília M. de Carvalho:

O próprio Mill reconhecia que a principal falha em sua formação tinha sido especialmente o descaso com respeito a seu desenvolvimento emocional e sentimental. Parece que a superação da crise só se deu após ele ter aprendido a ouvir a voz dos sentimentos e a lapidá-los. A leitura de autores românticos, especialmente de Marmontel e Wordsworth, despertou sua capacidade para reagir emocionalmente, fazendo-o ver que ela não se tinha aniquilado, mas estava tão-somente adormecida (MARINGONI DE CARVALHO, 2007 org., p. 80).

Frequentar os autores românticos (o próprio Mill escreveu um livro sobre Coleridge⁶⁴) servira como "antídoto", por assim dizer, ao que Mill reputara como uma compreensão deficiente do Utilitarismo com relação à experiência humana:

I had now learnt by experience that the passing susceptibilities needed to be cultivated as well as the active capacities, and required to be nourished and enriched as well as guided. I did not, for an instant, lose sight of, or undervalue, that part of the truth which I had seen before; I never turned recreant to intellectual culture, or ceased to consider the power and practice of analysis as an essential condition both of individual and of social improvement. But I thought that it had consequences which required to be corrected, by joining other kinds of cultivation with it. The maintenance of a due balance among the faculties now seemed to be of primary importance. The cultivation of the feelings became one of the cardinal points in my ethical and philosophical creed. And my thoughts and inclinations turned in an increasing degree towards whatever seemed capable of being instrumental to that object. (ROBSON, 1985)

A ideia de "prazeres qualitativos" pode ser vista à luz da tentativa de Mill de escapar das definições demasiadamente simplificadoras de Bentham sobre a existência humana. A corrente romântica oferece a Mill o quadro geral no interior do qual a vida humana poderia

⁶² Taylor segue aqui a terminologia de Lionel Trilling (1905-1975), ver *Sincerity and Authenticity* (1970).

⁶³ O sociólogo Georg Simmel (1858-1918) advoga, no texto *O indivíduo e a Liberdade* (1903), a defesa de duas concepções distintas de individualismo surgidas na época moderna: o *individualismo quantitativo* (que corresponderia ao que estou denominando de individualismo da inviolabilidade); e o *individualismo qualitativo* (que corresponderia ao que denomino aqui de individualismo da autenticidade). A investigação de Simmel tem cunho eminentemente sociológico e histórico. A distinção que nesta dissertação proponho entre as duas formas de individualismo, por outro lado, tem escopo estritamente moral.

⁶⁴ Texto publicado em 1840, conf. ROBSON, John et alli (1985).

ser pensada com a complexidade e a sofisticação que, para Mill, lhe seriam intrínsecas. A complexidade da vida humana poderia ser divisada no exercício iniciado por Montaigne: na tentativa da autodescoberta. A expressão "autodescoberta" é relevante por denotar o tipo de atitude que o individualismo da autenticidade exorta nos agentes morais: a articulação autorreflexiva dos padrões normativos aos quais se confere anuência, a "não-reprodução" passiva de usos e costumes consagrados pela tradição vigente. No terceiro capítulo de SL, Mill afirma que:

Nos seres humanos são tantas as diferenças nas fontes de prazer, nas suscetibilidades à dor, nos efeitos dos diversos agentes físicos e morais, que a não ser que haja uma diversidade correspondente em seus modos de viver, eles jamais obterão o quinhão de felicidade e jamais alcançarão o grau de desenvolvimento mental, moral e estético de que a natureza é capaz (MILL, 2010, p. 134).

Mill, em consonância com sua tese de que os indivíduos possuem certas disposições morais e intelectuais que, dependendo da configuração normativa vigente, poderiam se desenvolver no curso do tempo, defende que:

Aquele que permite ao mundo, ou à parte dele onde lhe coube viver, que escolha seu plano de vida não necessita de nenhuma outra faculdade que a da imitação de tipo simiesca. Aquele que escolhe o plano por si mesmo emprega todas as suas faculdades (MILL, 2010, p. 120).

A expressão "configuração normativa vigente" se reveste de importância por salientar, uma vez mais, a dissolução do nexos necessário entre moralidade e o âmbito das leis positivas, preconizada por Mill. O trecho supracitado permite compreender que, para Mill, uma vida plenamente humana – com sentido de dignidade – implica o exercício de escolha, por parte de um indivíduo autorresponsável (o que exclui evidentemente as crianças e os "mentalmente problemáticos"), do próprio "plano de vida". A distinção que Mill estabelece entre "empregar as faculdades", por um lado, e "imitação simiesca", por outro lado, permite entrever uma vez mais o concurso da noção de *autonomia*, na filosofia de Mill. John Gray, em um trecho no qual busca delimitar as distinções entre os conceitos de "autarquia" e "autonomia", afirma:

Clearly, an autonomous agent will possess all the defining features of an autarchic agent: but, in addition to exercising capacities for rational reflection and strength of will in the objective choice-conditions which are not distorted by the presence of force or coercion, an autonomous agent must also have distanced himself in some measure from the conventions of his environment and from the influence of the persons surrounding him. His actions express principles and policies which he has himself ratified by a process of critical reflection (GRAY, 2006, p. 74).

O interesse vital pela autonomia, com efeito, diz respeito à capacidade de "não-subjugação" do agente moral ante a tradição na qual se inscreve. O agente moral é autônomo e, conseqüentemente, exerce plenamente suas potencialidades humanas, vivendo assim uma vida com sentido de dignidade quando não permite à "parte do mundo onde lhe coube viver"

dirigir ou escolher o curso de sua própria vida. Em consonância com sua propugnação pela obliteração do nexó *necessário* entre a esfera dos costumes e o exercício da autoridade política, Mill preconiza um tipo de sociedade na qual os indivíduos não devem simplesmente reproduzir, de modo irrefletido ou por receio das penalidades que podem sofrer em virtude da "não-reprodução", os usos e costumes consagrados pela tradição.

Mill advoga um espaço necessário para que os indivíduos possam não só discutir e discordar da moralidade vigente, como também adotar eles próprios usos e costumes que, mesmo moralmente reprováveis, não deveriam ser objeto de sanções positivas. É claro que para isso se faz necessário o concurso de um parâmetro normativo através do qual as ações possam ser racionalmente avaliadas. Um parâmetro através do qual seja possível distinguir ações passíveis de sanção penal de ações "não-passíveis" de penalidades (embora moralmente reprováveis). Nesse ponto, evidencia-se uma vez mais que Mill nunca abandonara a orientação cognitivista da tradição iniciada por Bentham. A rigor, como afirma Tim Mulgan: "*A ambição de Mill ao longo de toda a sua vida foi a de reunir as obras de dois pensadores [...]. Um deles era Jeremy Bentham, o outro era o poeta e filósofo Samuel Taylor Coleridge [...]*" (MULGAN, 2012, p. 42-43).

A ambição de Mill, portanto, era a de defender uma compreensão mais sofisticada da experiência humana, oferecida pelo romantismo, com o consequencialismo cognitivista da tradição utilitarista. O PD fornece o parâmetro normativo para esse objetivo: o PD constitui um princípio normativo cujo escopo é precisamente proteger e estimular a diversidade da experiência humana, condição necessária para o desenvolvimento moral e intelectual da espécie.

Afirmar que a diversidade da experiência humana é condição necessária para o desenvolvimento da espécie remete à menção do que constituiria condição suficiente para tal desenvolvimento. O desenvolvimento da espécie humana só teria condições de vicejar, segundo Mill, se, como expliquei acima, as sociedades assegurarem condições institucionais para que novos argumentos e opiniões, bem como novos usos e costumes, em consonância com o PD, possam ganhar espaço no interior das sociedades. Mais precisamente: Mill advoga a garantia social para o cultivo público de novas ideias e comportamentos pelos indivíduos, de modo geral, e pelo indivíduo excepcional, mais cioso de sua autonomia do que os outros indivíduos, em particular. Em uma palavra: Mill preconiza o mais amplo espaço para que o gênio influencie e oriente a sociedade rumo ao aperfeiçoamento moral e intelectual no curso do tempo:

Nenhum governo, seja numa democracia ou numa aristocracia numerosa, seja em seus atos políticos ou em suas opiniões, nas qualidades e mentalidades que estimulou, elevou-se ou pôde elevar-se sobre a mediocridade, exceto ali onde o soberano – Muitos – se deixou guiar (o que ele fez em seus melhores tempos) pelos conselhos e pela influência dos mais habilitados e instruídos – Um ou Alguns (MILL, 2010, p. 131).

A referência à figura do Romantismo é clara: o gênio seria o indivíduo excepcional que articularia não apenas os seus próprios dilemas e aspirações pessoais, como também articularia de modo emblemático, em expressão estética virtuosa, a "essência" de seu próprio tempo e povo. A transposição para o âmbito da moralidade que Mill opera no estatuto de tal figura diz respeito ao nexos entre o referido tema romântico da singularidade excepcional e a filosofia da história de inspiração comteana (com a centralidade que esta filosofia da história atribui à dimensão intelectual para o progresso humano). A figura do gênio (que em Mill não se circunscreve à figura do artista, uma vez que Mill cita Sócrates e Jesus de Nazaré como exemplos máximos de gênios) tem, na filosofia de Mill, a capacidade e a atribuição de orientar a humanidade rumo ao desenvolvimento de suas potencialidades intelectuais e morais.

Assim, o aperfeiçoamento moral e intelectual da humanidade estaria diretamente ligado ao espaço e proteção que figuras como Sócrates (continuando com o exemplo do próprio Mill) pudessem desfrutar no interior de qualquer ordenamento coletivo. A utilidade, compreendida em termos de uma filosofia da história, que a sociedade extrairia da liberdade de todos os indivíduos, sobretudo do gênio, seria evidente para Mill. Cumpre salientar que, em conformidade com o PD, a ação do gênio só poderia de fato promover o desenvolvimento da espécie se, e somente se, sua influência se mantivesse no estrito âmbito da influência e orientação coletivas. Como afirmei acima, o A só é permitido influenciar o B e não a coagi-lo. Não importa se o A é o "gênio" ou não. Qualquer ação que subtraia a autonomia dos indivíduos, não importa se perpetrada ou não pelo gênio, afastaria a espécie humana do curso de desenvolvimento de suas potencialidades intrínsecas. O próprio Mill afirma:

Não estou admitindo aquele tipo de "culto ao herói", que aplaude o homem forte de gênio que, pela força, se apodera do governo do mundo e faz com que ele o obedeça, a despeito de si próprio. Tudo o que ele pode reivindicar é a *liberdade de indicar o caminho*. O poder de compelir os homens a esse caminho não só é inconsistente com a liberdade e o desenvolvimento de todo o restante, como também corrompe o próprio homem forte (MILL, 2010, p. 132, destaque meu).

O gênio evocado por Mill é uma espécie de figura-síntese do individualismo da autenticidade. Essa tradição de individualismo moral caracteriza-se pelo que Taylor denomina "expressivismo": um traço da cultura moderna que se caracteriza pelo valor que atribui à

busca pela originalidade através do autocontato. A busca pela originalidade, pela diferença, como afirma Taylor, adquire valor moral na tradição da autenticidade. Autenticidade significaria, assim, escolha seletiva. Significaria a articulação de modo refletido e singular do legado moral que se recebe. Na filosofia de Mill, o que é defendido não é a rejeição indiscriminada e acrítica de toda a tradição na qual o indivíduo está inscrito, mas, isto sim, a *apropriação refletida* de tal tradição, a "escolha", no interior da tradição a qual se pertence, do plano de vida capaz de permitir ao indivíduo viver com autonomia, com sentido de dignidade.

A apropriação refletida deve ser compreendida não em termos de uma "teoria da escolha racional", isto é, em termos de indivíduos que, analogamente a consumidores em uma espécie de "loja de costumes", escolhem planos de vida segundo preferências pré-estabelecidas, que já estariam prontas e acabadas no seu "espaço subjetivo"⁶⁵. Apropriação refletida em Mill, podemos inferir significa que as supracitadas preferências só poderiam ser elucidadas e mesmo constituídas de modo autônomo em um processo público e franco de trocas de argumentos e ideias, bem como na possibilidade de adoção de costumes socialmente reprováveis e criticáveis. Isso, evidentemente, sem pretender rechaçar por completo a tradição na qual se está inserido.

Por outro lado, seria absurdo pretender que as pessoas devem viver como se nada tivesse sido conhecido no mundo antes de aparecerem nele; é como se a experiência nunca tivesse mostrado que um modo de existência ou de conduta é preferível a outro. Ninguém nega que as pessoas devem ser ensinadas e treinadas na juventude, de forma a conhecer e poder se beneficiar dos reconhecidos resultados da experiência humana. Mas é um privilégio do ser humano e a sua própria condição, tendo atingido a maturidade de suas faculdades, usar e interpretar a experiência à sua própria maneira. Cabe a ele descobrir qual parte da experiência recolhida é aplicável às suas próprias circunstâncias e caráter (MILL, 2010, p. 118-119).

Neste ponto da minha argumentação, podemos entrever alguma distinção entre as complementares correntes de individualismo: o individualismo da autenticidade e o individualismo da inviolabilidade. Este permaneceria no interior do citado "*self*" desprendido, ou seja, no interior da tradição de defesa do caráter desenraizado, "espectral" do indivíduo; aquele se orientaria pela busca de padrões originais de comportamento, padrões caracterizados pela apropriação seletiva dos costumes existentes. Para o individualismo da autenticidade, a originalidade poderia ser entendida em termos de desvios e confrontos com a tradição moral vigente. Para o individualismo da inviolabilidade, embora desvios e confrontos

⁶⁵ Não pretendo aqui oferecer uma definição sumária para tal tradição teórica. Pretendo apenas usar como referencial, de modo bastante lato, o que poderia ser considerada uma premissa básica de várias vertentes das denominadas *teorias da escolha racional*, a saber, a premissa da compreensão da racionalidade humana, precipuamente, como um instrumento a ser mobilizado para a consecução de diferentes – e arbitrários – fins. Ver Jon Elster "*Sour Grapes*" (1985).

possam ser consequências de seu postulado, a própria tradição moral vigente deveria como que ser "abstraída" no processo de fundamentação de proposições morais.

Isso seria assim, porque o individualismo da inviolabilidade se radicaria na "preeminência do eu sobre seus fins". Michael Sandel, um dos mais prestigiosos críticos contemporâneos da tradição individualista, assim caracteriza o postulado das doutrinas individualistas deontológicas ("afinadas", portanto, com individualismo da inviolabilidade): *"Nenhum projeto pode ser de tal modo essencial para mim que afastar-me dele seja equivalente a colocar em questão a pessoa que eu sou"* (SANDEL, 2005, p. 94). Para o que venho designando de individualismo da autenticidade, por outro lado, "a pessoa que sou" é essencialmente constituída pelo projeto de vida, ou antes, pelo projeto de vida que reflexivamente escolho. De modo que, para o individualismo da autenticidade, a concepção de "pessoa", a condição humana mesma, só pode ser experienciada em sua plenitude, não na secundarização de projetos de vida em favor da primazia de um "eu" contextualmente desvinculado, mas na escolha e articulação original dos referidos projetos.

A complementaridade entre os supracitados tipos de individualismo se deixa entrever, não só pela divergência com relação à tradição moral pré-moderna, mas também na constatação de que a própria cultura da inviolabilidade de direitos subjetivos pode ser considerada condição de possibilidade para que indivíduos confrontem a tradição à qual pertencem e escolham projetos de vida de modo singular. Taylor diz:

"Seguir a primeira [cultura da inviolabilidade desprendida] até o fim é adotar uma postura de desprendimento da própria natureza e dos próprios sentimentos, o que torna impossível exercer a segunda [cultura da autenticidade]. Uma pessoa moderna que reconheça ambas essas capacidades está constitucionalmente em conflito" (TAYLOR, 1997, p. 500).

Ao contrário do conflito que Taylor captura entre tais formas de individualismo na contemporaneidade, penso que a complementaridade entre as supracitadas formas de individualismo, a despeito dos problemas que Taylor corretamente aponta, subsiste. O que de fato parece caracterizar a maneira como a contemporaneidade relaciona-se com a tradição individualista é, a meu ver, a ênfase que o individualismo da autenticidade vem recebendo nos últimos decênios. Como o próprio Taylor destaca:

O bem viver passa a consistir numa fusão perfeita do sensual e do espiritual, em que nossas realizações sensuais são vivenciadas como tendo uma importância maior. A viagem ao longo deste caminho leva-nos além do período que estamos discutindo aqui. Talvez só tenhamos chegado ao final dessa estrada em nossa época, com a "geração paz e amor" da década de 1960 (TAYLOR, 1997, p. 478-479).

Sob a descrição da articulação entre as dimensões do sensual e do espiritual, típica do movimento pós-romântico do final do século XVIII, Taylor destaca a culminância do trajeto

da cultura da autenticidade na geração de jovens ocidentais dos anos 60 do século XX. Tal geração foi conhecida justamente por contestar valores estabelecidos e por propor novos planos de vida, diversos dos planos consagrados pelas gerações precedentes. Evidentemente, os jovens da geração conhecida como "geração paz e amor" poderiam não se ver como indivíduos completamente desenraizados. Buscavam a originalidade em formas de vida que não reproduzissem integralmente as formas de vida nas quais foram socializados. Mill certamente anuiria a tal busca por originalidade (embora se possa pensar que não concordaria com a totalidade dos novos comportamentos). Mill também seguramente concordaria com o movimento por ampliação de direitos e oportunidades às mulheres, que, aliás, apoiou totalmente ainda em vida⁶⁶, e certamente apoiaria a campanha pelo casamento civil igualitário, ou seja, o direito de duas pessoas do mesmo sexo celebrarem um matrimônio civil.

Todos os movimentos supracitados podem, em alguma medida, ser classificados como movimentos em prol da autenticidade, pois todos advogam formas de vida que constituem contraposição às configurações morais até então vigentes. Todos os supracitados movimentos demandam reconhecimento social para formas de sociabilidade, de conduta individual, de relações interpessoais que confrontam em algum aspecto a normatividade existente. É claro que tais reivindicações só podem adquirir inteligibilidade e exequibilidade em contextos de ampla proteção a direitos humanos. Porém, é patente a ênfase cada vez maior que a contemporaneidade atribui aos planos de vida dissonantes, "originais", em relação aos padrões morais vigentes. Basta considerar as cada vez mais intensas e visíveis reivindicações por casamento igualitário, por exemplo. Minha sugestão é que a tradição individualista, iniciada por Montaigne, inscrita na cultura intelectual moderna por Herder e consolidada teoricamente por Mill (a despeito de necessitar do amparo da tradição do individualismo da inviolabilidade), assume espaço cada vez maior nas reivindicações morais contemporâneas. O mundo moral contemporâneo se autocompreende cada vez mais como o espaço no interior do qual os indivíduos buscam seu modo autêntico de autorrealização, sob o risco de, caso contrário, vivermos uma vida sem sentido de dignidade; sob o risco de "voltarmos" a viver atrofiados em nossas possibilidades evolucionárias (embora compreensivelmente não se recorra explicitamente na contemporaneidade à filosofia da história); sob o risco de se viver de modo tipicamente "medieval". Mill talvez seja a maior influência teórica desse traço de nossa autocompreensão moral.

⁶⁶ Mill defendeu o sufrágio feminino quando da sua participação no parlamento inglês entre 1865 e 1868 e publicou sua defesa em 1869 na obra *A sujeição das mulheres*.

Com efeito, Mill seja talvez a maior influência teórica para essa forma de autocompreensão normativa contemporânea, não somente pelo fato de as sociedades contemporâneas continuarem, ainda que de modo irrefletido, se valendo da noção de "evolução moral". Basta considerar como, por exemplo, nas sociedades contemporâneas, termos como "tratamento medieval" são empregados para se referir ao modo como as mulheres de determinados países no oriente médio são tratadas. A influência do individualismo moral do qual Mill talvez seja o maior expoente pode ser divisada a partir da consideração de episódios de seguinte tipo, ocorrido recentemente na Alemanha:

Dois irmãos biológicos, que aqui chamarei de senhor P.S. e senhora S.K., vivem uma relação sexo-afetiva há anos em Leipzig, Alemanha. O casal de irmãos tem quatro filhos e resolveu apresentar um recurso à Suprema corte alemã, em 2010, para que a união entre eles fosse legalmente reconhecida. O sexo entre irmãos, na Alemanha, pode ser punido com até três anos de prisão.⁶⁷ Eis aqui um típico exemplo do nexó necessário entre costume e leis positivas objetado por Mill. O incesto constitui um tabu (uma prática moralmente condenada e proibida) em muitas culturas ao longo da história⁶⁸. Também o é nas modernas sociedades ocidentais. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, com efeito, é evocado, não somente um fundamento místico-religioso para a proibição do incesto, mas também uma justificativa de cunho "científico": um casal formado por irmãos biológicos teria maior probabilidade de gerar filhos com algum tipo de deficiência. De fato, no exemplo supracitado isso ocorreu. Dois dos quatro filhos do casal de irmãos nasceram com algum tipo de deficiência.

O que poderíamos perguntar, de acordo com Mill, seria o seguinte: a possibilidade de um casal de irmãos, autorresponsáveis, gerar filhos com algum grau de deficiência constitui razão suficiente para que a sociedade, através do Estado, proíba, via aplicação de penalidades (P.S. cumpriu pena de três anos em regime fechado) a celebração de um casamento civil entre os referidos irmãos? A sociedade pode legitimamente proibir a união legal entre dois indivíduos autorresponsáveis baseada no fato de que tal união suscita abjeção moral na comunidade a qual tais indivíduos pertencem? Em uma palavra: é moralmente defensável o nexó *necessário* entre a reprovação social (ou mesmo o asco moral) a uma determinada

⁶⁷ Ver REDAÇÃO PRAGMATISMO. *Incesto na Alemanha pode ser despenalizado*. Pragmatismo Político. Ver também BBC. *Corte europeia confirma crime de incesto entre irmãos que têm 4 filhos*. BBC Brasil.

⁶⁸ Cf. C. Lévi Strauss *As estruturas Elementares do parentesco* (1949), capítulos II e IV.

prática isolada privada e a aplicação de sanções positivas a quem porventura realize tal prática?⁶⁹

Responder afirmativamente às perguntas supracitadas só é plausível no interior de um quadro moral no qual exista, tal como no mundo moral pré-moderno, indistinção entre os âmbitos da moralidade e da política, ou seja, se se defende, como na ética de Aristóteles, que a atribuição básica do Estado é resguardar e perseguir certos valores éticos segundo um ideal específico de excelência humana. Tal postulado a partir época moderna se afigura improvável. Tal improbabilidade se deixa entrever nas razões evocadas para a proibição do incesto no caso em apreço: razões não explicitamente ligadas a um ideal de vida boa, mas à defesa da saúde e integridade dos eventuais filhos gerados por relações incestuosas. No entanto, tais razões não poderiam ser mobilizadas, por exemplo, para impedir a união legal de um casal de irmãos de mesmo sexo ou mesmo para um casal de irmãos de diferentes sexos que não quisesse ou não pudesse ter filhos. Será que nesses casos o casamento entre irmãos seria legalmente permitido no contexto supracitado?

O que gostaria de salientar é que a atitude dos irmãos alemães de postularem a permissão legal para sua união está em estreita consonância com o postulado moral de Mill. Ainda que uma determinada prática se nos afigure moralmente abjeta, tal prática não pode ser objeto de penalidades se não afeta *diretamente* a liberdade de outras pessoas. O termo "diretamente" é relevante aqui. Mill concede que, na vida social, é improvável que mesmo pequenas ações não afetem minimamente a outrem. Mill afirma que:

Em muitos casos, um indivíduo, enquanto busca um objetivo legítimo, necessariamente e portanto justificadamente, causa sofrimentos ou perdas a outras pessoas, ou impede que elas obtenham um bem que tinham uma razoável esperança de conseguir (MILL, 2010, p. 174).

Contudo, assevera Mill:

(...) não deve ser de maneira nenhuma suposto que, por causa dos danos, ou da probabilidade de danos, ao interesse dos outros, justamente o que justifica a interferência da sociedade, seja sempre justificável essa interferência (MILL, 2010, p. 174).

O PD pode ser evocado aqui para conferir legitimidade às sanções penais: estas só seriam moralmente aceitáveis se, e somente se, incidissem sobre práticas que obstassem a liberdade de outros indivíduos. Haveria em Mill, portanto, uma compreensão do Direito similar à formulação kantiana segundo a qual o Direito poderia ser descrito nos termos da

⁶⁹ Não irei me deter aqui no problema acerca da moralidade de se impedir ou desaconselhar a gestação de crianças deficientes. Considerar tal problema levaria a discussões outras e ampliaria demasiadamente a discussão que proponho aqui.

seguinte máxima: "[...] *age externamente de modo que o livre uso de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal [...]*" (KANT, 2008. p. 77).

Tanto a compreensão de Kant quanto a compreensão de Mill, embora em registros distintos, levam em consideração a característica fulcral da época moderna, definida por Rawls como "fato do pluralismo", ou seja, como a existência de diferentes e por vezes conflitantes noções de vida boa nas modernas sociedades.⁷⁰ A especificidade do individualismo moral defendido por Mill se deixaria entrever, no caso supracitado, pelo anseio do casal de levar a efeito uma união conjugal, mesmo ao arrepio da opinião da comunidade a qual pertence. Não obstante a ação do casal de irmãos não constituir puramente e simplesmente um desafio à proibição moral e legal do incesto, sua atitude representa a busca por um tipo de vida que não signifique a anuência total aos valores vigentes.

Embora o casal de irmãos não tenha, com a reivindicação pelo reconhecimento legal de sua relação, tentado estritamente defender a expressão de um modo de vida totalmente original, mas tão somente buscado o amparo legal para a relação sexo-afetiva que já viviam, sua atitude enuncia as características do individualismo moral defendido por Mill:

Ele [o indivíduo] não pode ser compelido a fazer ou a deixar de fazer algo porque isso seria melhor para ele, ou porque iria fazê-lo mais feliz ou porque, na opinião dos outros, isso seria o melhor ou mesmo o correto (MILL, 2010, p. 49).

A relação incestuosa entre P.S. e S.K., por mais abjeta que se nos afigure, não poderia ser legalmente impedida. Isso violaria a liberdade de indivíduos autorresponsáveis. O Conselho Nacional de Ética (CNE) do governo alemão se propôs a revogar a lei do incesto sob a alegação de que i) os irmãos não foram criados juntos: P.S. foi adotado e só conhecera a irmã aos vinte e quatro anos de idade (S.K. tinha dezesseis anos de idade quando conhecera P.S.); e ii) de que a lei feriria os direitos fundamentais do casal. O recurso ao fato de os irmãos não terem sido criados juntos não concorre para elucidar o caso: se tivessem sido criados juntos, a proibição da união legal seria legítima? Não seria destituído de problemas dizer simplesmente que sim. A evocação aos direitos fundamentais parece mais auspiciosa: impedir indivíduos adultos de celebrarem um matrimônio, sob a problemática alegação segundo a qual de tal união adviriam filhos deficientes, significaria suprimir a liberdade fundamental dos indivíduos.

O que de fato está em questão na lei contra o incesto e na tentativa do CNE alemão de revogá-la é, articulada a defesa dos direitos fundamentais dos indivíduos, a defesa institucional da busca dos indivíduos por uma vida autêntica. Autenticidade e autonomia

⁷⁰ Ver RAWLS, John. *O Liberalismo Político* (1993). Parte II, conferências IV e V.

constituírem conceitos virtualmente indistintos em Mill: o indivíduo seria autônomo se dispusesse das condições necessárias para experienciar um tipo de vida que não fosse mera "imitação simiesca", que não constituísse simplesmente a satisfação das expectativas da comunidade moral à qual pertence. Na concepção de Mill, a sociedade alemã extrairia mais utilidade da revogação do que da manutenção da lei contra o incesto no episódio em apreço.

Mill, com efeito, no caso em apreço, defenderia o mais amplo espaço para que as pessoas pudessem manifestar publicamente, não só sua reprovação moral, mas também *argumentos* contra a união conjugal entre irmãos. Mill, evidentemente, defenderia o mesmo espaço para a manifestação de aprovação e de argumentos em favor das relações incestuosas. Tal espaço deveria ser orientado pelo PD, ou seja, toda e qualquer manifestação contra ou a favor de relações incestuosas (ou da "simples" liberdade para que tal tipo de relação possa legalmente subsistir) deveria se dar sem se impedir a realização da ação ou atingir a integridade de interlocutores ou dos indivíduos que por ventura praticassem incesto.

Ao mencionar que as sociedades contemporâneas cada vez mais se autocompreendem moralmente como sociedades nas quais os indivíduos esposam formas de vida que não são a reprodução pura e simples da tradição moral existente, não quero afirmar que a busca por autenticidade é uma característica predominante e incontestável nas modernas sociedades ocidentais. Basta considerar a reação contrária de amplos setores da sociedade alemã, bem como do próprio partido do governo alemão, à revogação da lei contra o incesto. Quero, com tal menção, afirmar que, nas modernas sociedades ocidentais, é possível observar, nos últimos decênios (pelo menos desde a supracitada geração de jovens dos anos 60 do século XX), um apelo cada vez maior, em determinados segmentos da sociedade, para que o indivíduo "seja feliz a sua própria maneira", ou seja, para que o indivíduo se aproprie *reflexivamente* da tradição a que pertence e possa *escolher* – no sentido acima exposto – o plano de vida que poderá lhe franquear autorrealização.

O supracitado conceito formulado por Rawls, o fato do pluralismo, deixa-se entrever aqui não como a "simples" descrição de uma característica constitutiva da modernidade (não afirmo aqui que Rawls somente assim compreenderia o fato do pluralismo). O pluralismo não é, na concepção de Mill, um valor em si mesmo. O pluralismo de valores assume em Mill o seguinte estatuto moral: o pluralismo nas modernas sociedades deve ser defendido não porque *de fato* há pluralismo nas modernas sociedades (desvencilhando-se assim da falácia naturalista), mas porque somente em contextos *permeáveis* ao pluralismo o indivíduo poderá viver plenamente a sua condição (potencialidades) humana. O pluralismo de formas de vida articulado à busca por concepções autênticas de felicidade caracteriza, pois, em grande

medida, as sociedades contemporâneas. A filosofia moral de Mill, com efeito, oferece uma influente elaboração teórica para a defesa do nexo entre plena realização humana e busca por concepções autênticas de felicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mais influentes filosofias morais modernas nasceram de tentativas de responder aos dilemas pelos quais o mundo moderno passava. No curso de tais tentativas, emergiu uma nova figura referencial através da qual a legitimidade da autoridade política passou a ser analisada: o indivíduo. Tal figura analítica surge, primeiramente, como quadro referencial da versão moderna da tradição jusnaturalista. O jusnaturalismo moderno inverte a relação jurídico-moral da versão pré-moderna de jusnaturalismo e passa a atribuir o máximo valor moral às imunidades e prerrogativas de indivíduos considerados como que independentemente de seus contextos de pertencimento. O jusnaturalismo moderno é a base para a tradição dos direitos humanos defendidos constitucionalmente na contemporaneidade.

O jusnaturalismo moderno, contudo, foi o objeto de crítica por parte de outra tradição moderna: o utilitarismo. Essa tradição, sobretudo em sua formulação clássica, com Bentham, fez do jusnaturalismo moderno e sua concepção de direitos naturais alvo de acerbas críticas. Para o utilitarismo, entidades normativas como direitos não poderiam ser produto "da natureza", mas, isto sim, constructos da atividade humana, mais precisamente, obra de governos. O próprio utilitarismo, por sua vez, foi alvo de críticas acerbas. Estas críticas se dirigiam ao que consideravam a indistinção esposada pelo utilitarismo em relação à "qualidade" dos prazeres experimentados pelos homens (o que resultaria em uma indistinção entre a vida humana e a vida de outros animais), e, precipuamente, a pouca consideração que a clássica formulação utilitarista consagraria à individualidade humana. John Stuart Mill emerge na história das ideias morais precisamente como um filósofo que pretende "salvar" o utilitarismo dos ataques de que era alvo.

Para a consecução de tal objetivo, Mill reformula, por assim dizer, a tradição utilitarista ao defender a ideia segundo a qual os prazeres teriam uma dimensão qualitativa. Tal formulação afasta bastante a teoria de Mill da formulação tradicional do utilitarismo de Bentham, expresso na seguinte máxima: "a maior felicidade para o maior número". Tal formulação era mencionada pelos críticos do utilitarismo, a rigor, para evidenciar a falta de deferência dessa tradição para com as liberdades individuais.

Mill enfrenta essa objeção em sua obra *Sobre a liberdade*. Nessa obra Mill pretende elaborar um princípio claro a partir do qual a liberdade individual pudesse ser resguardada. O ponto é que, ao tentar proteger o utilitarismo das críticas que esta tradição recebera, Mill se afasta consideravelmente da formulação inicial de Bentham. Mill, por exemplo, radica a defesa das liberdades individuais, não na ideia de direitos naturais, mas, isto sim, na tese, de

inspiração comteana, segundo a qual se as liberdades dos indivíduos não forem resguardadas, a espécie humana não desenvolverá suas potencialidades no curso do tempo.

Mill se compromete também com o pensamento romântico, do qual extrai uma noção mais sofisticada da experiência humana. Portanto, a filosofia da história de Comte, bem como o objetivo de articular o cognitivismo moral utilitarista com a noção de pessoa do romantismo fazem com que Mill recorra à figura do gênio para advogar seu postulado, segundo o qual o Estado, ao contrário do preconizado pelas teorias morais pré-modernas de um modo geral e a de Aristóteles em particular, não deveria "induzir" valores morais nos indivíduos, mas arbitrar e garantir o espaço no interior do qual as liberdades – de opinião, pensamento e ação – pudessem vicejar. Sobretudo as liberdades do gênio que, segundo Mill, teria a atribuição de orientar a sociedade em seu desenvolvimento intelectual e moral no transcurso do tempo.

Minha sugestão é que Mill, ao tentar reformular o utilitarismo, não só se afastou consideravelmente dessa tradição, como também concorreu para elaborar o influente individualismo moral de matriz expressivista que, acompanhando a terminologia de Charles Taylor, chamei de individualismo da autenticidade. O individualismo da autenticidade (ao mesmo tempo distinto e complementar ao individualismo da inviolabilidade, que seria a matriz conceitual do ideal de direitos humanos) ganha cada vez mais espaço na autocompreensão moral das modernas sociedades pluralistas. Evidentemente, a evocação de Mill a uma problemática noção de "prazeres qualitativos"; o destaque que confere ao discutível *topos* romântico do gênio; ou mesmo o recurso a uma filosofia da história de inspiração comteana parecem bastante implausíveis. Contudo, o apelo da filosofia moral de Mill dirige-se à necessidade das pessoas não somente de se autocompreenderem como possuidoras de uma inviolabilidade traduzida institucionalmente em termos de direitos, mas também – e sobretudo – como agentes morais que devem pautar suas vidas pela procura por autenticidade, ou seja, por planos de vida que não sejam a mera reprodução da tradição moral vigente.

Mill seria, portanto, um autor chave para a compreensão da força moral que anima uma série de movimentos (chamados de movimentos de "minorias") culturais socialmente identificados na contemporaneidade, como, por exemplo, o movimento feminista (movimento que próprio Mill apoiou em sua época) e mesmo grupos socioculturais que almejam adotar comportamentos que não estão em consonância com o ideário moral vigente, como, por exemplo, grupos que advogam a legalização de casamentos entre múltiplos parceiros ou grupos que objetivam relativizar ou mesmo suprimir as distinções culturalmente construídas entre os gêneros. Em todos esses exemplos, a autocompreensão moral orienta-se por uma

espécie de busca expressivista (pois se baseia na expressão pública de aspiração por reconhecimento) por uma forma de vida autêntica, isto é, uma forma de vida que não seja mera reprodução "acrítica" de usos e costumes consagrados pela tradição moral em vigor. Em todos esses movimentos, a exortação de Mill pela escolha refletida de usos e costumes, por uma vida com sentido de dignidade, parece reverberar.

REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, Gertrude. E. Modern moral philosophy. **Philosophy**, Cambridge, 33, n. 124, 1958.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica. Livro III. São Paulo: Loyola. 2003.**
- AQUINO, Tomás de. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino: De Regno. 2.ed.** Rio de Janeiro: Vozes. 2011.
- ARAÚJO, Marcelo de. "Grotius, Descartes e o problema do ceticismo no século XVII: as origens filosóficas do debate jusnaturalismo vs. Positivismo legal". **Síntese**, v.38, n. 120, p. 5-26, 2011.
- ARISTÓTELES. **A Política. 2. ed.** São Paulo: Edipro, 2009.
- ARISTÓTELES. **Do céu.** São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco. 3. ed.** São Paulo: Edipro, 2013.
- ARISTÓTELES. **Física I-II.** Campinas: Unicamp, 2009.
- AVINERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner (Org.); SANDEL, Michael. **The procedural republic and the unencumbered self.** In Comunitarism and individualism. Oxford: Oxford University press, 1992.
- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação.** São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- CARVALHO, Maria Cecília M. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: **O Utilitarismo em foco.** Florianópolis: UFSC, 2007. p. 73-103.
- CARVALHO, Maria Cecília. M. (org); ARAÚJO, Marcelo de. "Utilitarismo teológico e positivismo legal no pensamento de John Austin". In: **O Utilitarismo em foco.** Florianópolis: UFSC, 2007. p.39-72.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Campinas: Unicamp, 1994.
- COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva.** São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- CONDORCET. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano.** Campinas: Unicamp, 2003.
- FRANKFURT, Harry. Alternate possibilities and moral responsibility. In: **The importance of what we care about.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 1-10.
- FRANKFURT, Harry. **Freedom of the will and the concept of a person.** In: The importance of what we care about. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 11-25.

GARDINER, Patrick. (Org.) MILL, John Stuart. Elucidações da ciência da história. In: **Teorias da História**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 106-130.

GRAY, John. **Mill on Liberty: A Defence**. 2 ed. Londres: Routledge, 1996.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da guerra e da paz: de Jure Belli as Pacis**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

HOBUSS, João. Duas concepções sobre a felicidade na ética de Aristóteles. São Paulo: PUC. **Hypnos**. Ano 13, nº 19, 2007, p. 30-44.

HIMMELFARB, Gertrude. **On liberty and liberalism: the case of John Stuart Mill**. São Francisco: ICS Press, 1990.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1984.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 21-37.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é Iluminismo? In: **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2009, p.11-19.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo fechado ao universo infinito**. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Petrópolis: Vozes, 2001.

LOCKE, John. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.

LÖWITH, Karl. **El Sentido de la historia**. Madri: Aguilar, 1958.

LYONS, David. Mill's theory of morality. **Noûs**, vol. 10, nº 2, Symposium on Utilitarianism, May, 1976, p. 101-120.

MACINTYRE, Alasdair C. **Depois da virtude**. 3. ed. São Paulo: EDUSC, 2004.

MACPHERSON, Crawford. B. **Teoria política do individualismo possessivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MILL, John Stuart. **A sujeição das mulheres**. Coimbra: Almedina, 2006.

MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

MILL, John Stuart. **Sistema de lógica**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010.
- MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores).
- MOORE, George Edward. **Principia ethica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MULGAN, Tim. **Utilitarismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- POPKIN, Richard. **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 2000.
- RAWLS, John. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAWLS, John. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.
- RAWLS, John. **Uma teoria de justiça**. São Paulo: Martins Fonte, 2008.
- RILEY, Jonathan. **Mill on liberty**. Londres e Nove Iorque: Taylor & Francis e-Library, 2001.
- REES, John Collwyn. **A Re-reading of Mill on liberty**. Political studies, vol. 8 p. 113-129, 1960.
- ROBSON, John M. (ed.); STILLINGER, Jack. (ed.); PRIESTLEY, Francis Ethelbert Louis (col.). **The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X: - Essays on Ethics, Religion, and Society**. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1985).
- RUMBLE, Wilfrid E. (ed.); AUSTIN, John. **The Province of jurisprudence determined**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SANDEL, Michael. **O Liberalismo e os limites da justiça**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gunbenkian, 2005.
- SCARRE, Geoffrey. **Utilitarianism**. Londres: Routledge, 1996.
- SCHNEEWIND, Jerome B. **A invenção da autonomia**. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2005.
- SIMÕES, Mauro C. **John Stuart Mill & a liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- STRAUSS, Lévi. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. São Paulo: Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Porto Alegre: Unisinos, 2010.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WALDRON, John (ed.); BENTHAM, Jeremy. **Anarchical fallacies**. In Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of the Man. London: Methuen, 1987, p. 46-76.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the limits of philosophy**. Londres : Nova Iorque : Routledge, 1985.

REDAÇÃO PRAGMATISMO. **Incesto na Alemanha pode ser despenalizado**.

Pragmatismo Político. Disponível em:

<<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/09/incesto-na-alemanha-pode-ser-despenalizado.html>>. Acesso em: 25/09/2014.

BBC. **Corte europeia confirma crime de incesto entre irmãos que têm 4 filhos**. BBC

Brasil. Disponível em:

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/04/120412_incesto_alemanha_rp.shtml>. Acesso em: 12/04/2012.