



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gilmar do Nascimento Santos

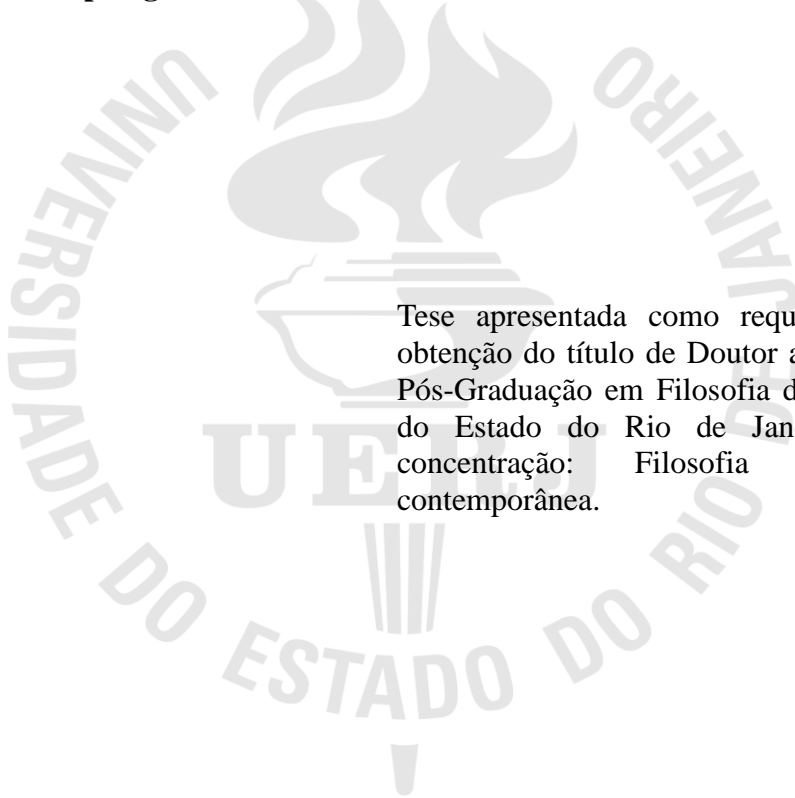
Antropologia filosófica e teoria da liberdade em J. S. Mill

Rio de Janeiro

2019

Gilmar do Nascimento Santos

Antropologia filosófica e teoria da liberdade em J. S. Mill



Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia moderna e contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araujo

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S237

Santos, Gilmar do Nascimento.

Antropologia filosófica e teoria da liberdade em J. S. Mill / Gilmar do Nascimento Santos. – 2019.
291 f.

Orientador: Marcelo de Araujo

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Mill, John Stuart, 1806-1873 – Teses. 3. Liberdade – Filosofia – Teses. I. Araujo, Marcelo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 1(410)

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

Assinatura

Data

Gilmar do Nascimento Santos

Antropologia filosófica e teoria da liberdade em J. S. Mill

Tese apresentada, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia moderna e contemporânea.

Aprovada em 14 de agosto de 2019.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas — UERJ

Prof. Dr. Antônio Frederico Saturnino Braga
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cesar Kiraly
Universidade Federal Fluminense

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

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas — UERJ

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Para meus irmãos: Su, Van e Gilli.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à CAPES por ter me proporcionado, via concessão de bolsa, condição material necessária para a elaboração da pesquisa. Agradeço ao meu orientador, Marcelo de Araujo, pelo norte metodológico que me proporcionou. Agradeço ao amor, apoio e paciência que minha família (Van, Will e Biel) devotou a mim, ao longo desses anos; agradeço também aos meus amigos queridos, especialmente a André Moreira, André Norbert, Cândida, Eduardo, Fabiano, Fernando, Maria de Fatima, Mercedes, Mônica, Pedro Figueira, Pedro Fior e Rebeca. Todos contribuíram enorme e valiosamente — e de maneiras diversas — para a elaboração desta tese.

RESUMO

SANTOS, G. N. **Antropologia filosófica e teoria da liberdade em J. S. Mill.** 2019. 291 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Este trabalho examina a relação entre a antropologia filosófica e a teoria da liberdade na obra do filósofo John Stuart Mill. Parte-se da ideia básica segundo a qual a filosofia prática do autor inglês tem como ponto basilar uma concepção de natureza humana descrita nos termos de viventes que podem desenvolver indefinida e harmoniosamente as suas potencialidades. Tal concepção de natureza humana fundamenta o que se poderia denominar uma concepção “ampla” de liberdade. A liberdade ampla encerra em si as duas dimensões da liberdade, a saber: a liberdade compreendida em termos epistemológicos e metafísicos (tema preferencialmente tratado pela metaética); e a liberdade nos domínios da moral e da política (tema abordado pela filosofia prática normativa). Apresento então as duas dimensões da liberdade e suas conexões com a antropologia filosófica de Mill.

Palavras-chave: John Stuart Mill. Antropologia filosófica. Teoria da liberdade.

ABSTRACT

SANTOS, G. N. **Philosophical anthropology and the theory of freedom in.** 2019. 291 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This paper examines the relationship between philosophical anthropology and the theory of freedom in the work of the philosopher John Stuart Mill. It is based on the basic idea that the practical philosophy of the English author has as its basic point a conception of human nature described in the terms of living beings that can develop indefinitely and harmoniously their potentialities. Such a conception of human nature underlies what might be termed a “broad” conception of freedom. Broad liberty contains within itself the two dimensions of freedom, namely: freedom understood in epistemological and metaphysical terms (subject preferentially addressed by metaethics); and freedom in the domains of morality and politics (a theme addressed by practical normative philosophy). I then present the two dimensions of freedom and their connections to Mill's philosophical anthropology.

Keywords: John Stuart Mill. Philosophical anthropology. Theory of freedom.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MILL	16
1.1	A concepção moderna de normatividade: o utilitarismo como uma teoria baseada em princípios.	16
1.2	A concepção de felicidade psicologizada de Bentham.	23
1.3	O legado antropológico de Bentham: o ser humano como um “animal qualquer”	25
1.4	A sofisticação do eudaimonismo hedonista.	27
1.5	A concepção milliana de natureza humana.	37
1.6	A influência do individualismo da autenticidade.	51
1.7	A condição humana e a metáfora da árvore: o animal que se autoaperfeiçoa.	59
2	A CONCEPÇÃO TEÓRICO-EPISTÊMICA DE LIBERDADE: O COMPATIBILISMO MILLIANO	63
2.1	A tensão moderna entre razão e liberdade.	64
2.2	A negação da liberdade: a posição determinista.	69
2.3	Elucidação terminológica: a rejeição da identificação entre causalidade e fatalismo.	72
2.4	Concepção de Liberdade teórica em Mill: compatibilismo por intermédio da mobilização de desejos de segunda ordem.	82
2.5	Concepção de Liberdade teórica em Mill: expressão do <i>télos</i> da natureza humana.	96
2.6	Concepção de responsabilidade em Mill: compatibilismo como concepção pragmática da liberdade.	106
2.7	Liberdade como exercício da racionalidade.	118
2.8	Compatibilismo milliano: nexos entre liberdade e antropologia filosófica.	131
3	UMA CARACTERIZAÇÃO PARA A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA	141
3.1	O âmbito “ético-político” como um subcampo da normatividade.	141
3.2	Os elementos para uma concepção abrangente do fenômeno da moralidade.	145
3.3	A realidade institucional.	146
3.4	A intencionalidade coletiva.	148

3.5	As regras regulativas e constitutivas.....	149
3.6	Uma concepção abrangente do fenômeno do exercício da autoridade política.....	167
3.7	A conexão entre moral e política.	172
4	A CONCEPÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DE LIBERDADE: ENTRE LIBERALISMO E REPUBLICANISMO	175
4.1	A tradição liberal.	179
4.2	Mill e a tradição liberal: o Princípio do Dano.....	189
4.3	O aspecto heurístico do Princípio do Dano: a justificação de segunda ordem.	195
4.4	Críticas à tradição liberal.	210
4.5	O ressurgimento do republicanismo na contemporaneidade: a vertente neoateniense de pensamento político.	213
4.6	O ressurgimento do republicanismo na contemporaneidade: a vertente neorromana de pensamento político.	220
4.7	Uma interpretação republicana de Mill.	229
4.8	O elo entre liberalismo e republicanismo neorromano: o fato do pluralismo.....	252
	CONCLUSÃO	268
	REFERÊNCIAS	286

INTRODUÇÃO

Examinar os traços distintivos de uma teoria normativa pode implicar abordar questões acerca das características da própria experiência humana. Isso significa que tentar identificar e investigar os problemas concernentes ao âmbito prático (à moralidade e à política, mais especificamente) permite que consideremos o que se costuma denominar “natureza humana”, “condição humana”, “experiência humana” e expressões correlatas.¹ Essa relação de implicação possível se deixa ver pela constatação de que, ao examinar o domínio das interações humanas, podemos ser levados a nos indagar a respeito das motivações, características gerais e justificações evocadas pelos participantes dessas interações. Assim, ao nos perguntarmos sobre os problemas relacionados ao “bem viver”, à “norma justa” ou à “sociedade justa”, podemos também nos fazer as seguintes perguntas: o que é o “bem viver” para o ser humano? Qual é o critério para a determinação da “justeza” de uma dada norma para uma coletividade de indivíduos humanos? Qual é o modelo de “sociedade justa” na qual *nós* gostaríamos de viver? É plausível, pois, associarmos perguntas como “o que devemos fazer?” ou “como devemos agir?” a perguntas do tipo: “o que nós somos?” ou “o que é o ser humano?”. É possível, portanto, ao se buscar respostas sobre o *bem viver* e sobre a *ação* correta, devotar atenção escrupulosa às características distintivas de *quem* pode *bem viver* e *agir* corretamente.

Isso posto, se faz oportuno dizer que meu objetivo nesta tese será examinar a relação entre antropologia filosófica e teoria normativa na obra do filósofo inglês John Stuart Mill (1806 – 1873). Mais precisamente, meu objetivo será analisar a relação entre a antropologia filosófica e a teoria da liberdade na obra dele.² Cumpro, porém, antes de expor o caminho argumentativo que farei, esclarecer um aspecto metodológico central para a presente tese, a saber: o estatuto secundário que a exegese terá ao longo dos capítulos que se seguirão. Ao afirmar que analisarei a relação entre antropologia e teoria da liberdade na obra de Mill, pude ter dado a impressão de que farei, exclusivamente, uma análise pormenorizada dos textos do autor inglês. Creio que analisar detidamente os textos dos grandes filósofos é sem dúvida uma

¹ O âmbito prático é composto basicamente por moralidade, política, religião e direito. Não obstante subsistir uma complexa interconexão entre eles, nesta tese me restringirei aos dois primeiros subcampos.

² Antropologia filosófica é o nome dado à disciplina que investiga e caracteriza noções como a de “natureza humana”, “condição humana”, “experiência humana”. Em suma, é a disciplina que se pergunta: “O que é o ser humano?”. Não me dedicarei a fazer um inventário das principais teorias antropológicas já elaboradas. Concentrarei minha atenção na concepção de ser humano endossada por Mill. Para uma discussão sobre diferentes concepções de natureza humana formuladas na história da filosofia ver, de Francis Wolff: *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências* (2012[2010]).

tarefa fundamental para quem se dedica a essa área do conhecimento. A atividade filosófica não pode prescindir da frequência algo reverente ao cânone estabelecido e, desse modo, não pode prescindir de se relacionar muito estreitamente com as tradições estabelecidas ao longo do tempo. Assim, quem se dedica à filosofia precisará inevitavelmente “subir nos ombros dos gigantes” para poder ver com nitidez os caminhos trilhados por eles, bem como o quanto ainda pode ser percorrido.³ Sustento que há aqui um ponto central. Ao subirmos nos ombros dos gigantes, precisamos olhar para onde os gigantes olharam (e ainda olham) e, com dedicação e um pouco de sorte, olhar para caminhos e recantos aos quais os gigantes não conferiram atenção devida ou, quem sabe, até mesmo vislumbrar novos caminhos. Defendo, pois, que a atividade filosófica deve ter como escopo fundamental o exame de problemas e temas à luz dos textos clássicos. Ao nos dedicarmos à filosofia, devemos lançar mão das mais acuradas e rigorosas exegeses que pudermos com o fito de abordar, analisar e, se possível, oferecer encaminhamentos para questões, temas e problemas. A exegese, em suma, deve estar a serviço do tratamento esmerado de problemas filosóficos.

As considerações feitas acima permitem dizer que realizar exegeses não será o objetivo central a ser buscado por mim nesta tese. Na presente tese, Mill assumirá o papel de “cicerone”, e nos guiará através dos temas que serão abordados: a natureza humana, as dimensões da liberdade e o próprio âmbito da normatividade. Isso não quer dizer, evidentemente, que não analisarei alguns dos principais textos de filosofia prática elaborados por ele, mas sim que tais análises estarão subordinadas ao meu interesse em examinar os temas supracitados. Por conseguinte os textos de outros grandes filósofos figurarão ao longo da presente tese como oportunidades para tratar dos problemas através dos quais a teoria de Mill nos conduzirá. Poder-se-ia perguntar, com efeito, qual a razão para escolher Mill como cicerone para este estudo. Posso apresentar duas razões. A primeira diz respeito à familiaridade que adquiri com a filosofia prática de Mill. Como já empreendo investigações sobre a ética de Mill há algum tempo, creio que poderei manejar seus conceitos e argumentos com a “intimidade” necessária para usá-los em favor da investigação dos problemas que me interessam. A segunda razão concerne à consideração de um aspecto de sua filosofia: o fato de a filosofia prática de Mill transitar (nem sempre de modo coerente, é verdade) entre

³ Russell Kirk (1918 – 1994) usou essa expressão a partir do uso de outros autores como Isaac Newton (1643 – 1727). Em seu livro *A política da Prudência*, publicado em 1993, mais especificamente no segundo capítulo, ele diz o seguinte: “*Os conservadores percebem que as pessoas da era moderna são anões nos ombros de gigantes, capazes de enxergar muito além dos antepassados apenas por causa da grande estatura daqueles que os precederam.*” (KIRK, 2013, p. 106). Uso a expressão não para estabelecer uma comparação entre pensadores modernos e antigos, mas sim para indicar um expediente que deve caracterizar de modo enfático a atividade filosófica.

postulados da ética e da política moderna e pré-moderna. A filosofia prática de Mill encerra em si elementos da filosofia prática antiga, da moderna e, podemos dizer, possui influência inegável no debate contemporâneo. A despeito de, como eu disse acima, os elementos supramencionados nem sempre se encontrarem concatenados de modo satisfatório, eles permitirão que façamos uma espécie de movimentação transepocal por conceitos e argumentos oriundos de diferentes tradições de pensamento. Entendo que os problemas filosóficos estabelecem encadeamento entre si ao longo do tempo, e que Mill não é o único filósofo que permite a supracitada movimentação. Porém, na filosofia prática de Mill, encontro o *locus* propício para investigar os temas aos quais me dedicarei na presente tese. Cabe dizer também que ao longo de toda a tese usarei expressões um tanto generalizadoras como “ética moderna”, “mundo pré-moderno”, “cultura intelectual moderna” e expressões equivalentes. Essas expressões denotam atenção indevida à multiplicidade de nuances concernentes a contextos empíricos. Entretanto na presente tese lançarei mão do recurso metodológico criado pelo sociólogo alemão Max Weber (1864 – 1920), denominado “tipo ideal”.⁴ Basicamente, os “tipos ideais” são constructos heurísticos com os quais se pretende entender fenômenos socioculturais por meio da seleção de algumas de suas características centrais. Esse método tem a desvantagem de não fazer jus à variedade de nuances dos fenômenos, mas, por outro lado, permite que se explore racionalmente alguns (ou mesmo um) de seus traços constitutivos básicos. O recurso aos tipos ideais será, pois, outro aspecto metodológico utilizado nesta tese.

Com efeito, iniciarei o presente estudo apresentando a concepção antropológica de Mill. Essa concepção inscreve-se no objetivo milliano de defender a tradição utilitarista das críticas de que ela foi objeto. Assim, ao empreender esforços para reformular o utilitarismo, Mill apresenta sua visão de como o ser humano deve ser compreendido. Tal visão é desenvolvida em franca oposição à concepção antropológica de seu mestre e fundador da tradição utilitarista, Jeremy Bentham (1748 – 1832). Este autor não desenvolveu uma antropologia filosófica, propriamente, mas o princípio normativo utilitarista (a saber: o *Princípio da Maior Felicidade*) permitiu que uma certa concepção de natureza humana fosse apreendida de sua formulação. É contra tal concepção — a de Bentham — da natureza humana que Mill se insurge e opõe a sua própria concepção. A antropologia filosófica de Mill pode, pois, ser caracterizada pela defesa de que o ser humano é um tipo de vivente capaz de desenvolver indefinidamente e harmoniosamente as suas potencialidades. Importa dizer que

⁴ Ver, de Max Weber: *A 'objetividade' do conhecimento na ciência social e na ciência política* (1992[1904]), p. 137-138. Ver também, id.: *Economia e sociedade* (2012[1920]).

não pretendo analisar a possibilidade ou as características distintivas de uma antropologia filosófica em Bentham, mas sim apresentar o contraste entre as perspectivas antropológicas dele e de Mill, ou, mais precisamente, apresentarei o modo como Mill compreendia — e rejeitava — a noção de natureza humana endossada por seu mestre. Não objetivo, portanto, investigar se a compreensão que Mill tinha da antropologia de Bentham era plausível ou fidedigna, mas examinar a centralidade de tal compreensão para a formulação da própria antropologia milliana.

Após delinear a concepção de antropologia filosófica de Mill no primeiro capítulo, será possível descortinar a teoria ampla de liberdade a que ele subscreve. Chamo de “teoria ampla da liberdade” o exame sobre as duas dimensões que podem ser abordadas no que diz respeito a esse tema, a saber: a dimensão epistemológica e metafísica (que chamarei de dimensão teórico-epistêmica), e a dimensão moral e política (que chamarei de dimensão ético-política) da liberdade. A primeira dimensão recebe esse cognome por se tratar, basicamente, de uma abordagem da filosofia teórica e, portanto, estar ligada às investigações sobre o “ser” e o “conhecimento” do problema da liberdade humana. A concepção teórico-epistêmica de liberdade relaciona-se com perguntas sobre a existência — e sobre as estratégias e possibilidades de conhecimento de tal existência — do livre-arbítrio. O segundo capítulo se dedicará então à abordagem milliana da noção epistemológica e metafísica da liberdade. Veremos que Mill se compromete com uma posição chamada de “compatibilismo”. Essa posição se opõe à vertente “determinista”. Mais precisamente, Mill se opõe ao determinismo que atribui à escola owenita. Descreverei inicialmente a interpretação ortodoxa do compatibilismo de Mill para, a seguir, apresentar uma interpretação heterodoxa dessa perspectiva. Essa última interpretação se afigura mais apropriada para fazer frente ao determinismo de aspecto owenita. Termino o segundo capítulo salientando que o compatibilismo milliano, independentemente de se adotar a perspectiva interpretativa ortodoxa ou a heterodoxa, deve ser visto à luz de sua antropologia filosófica.

O terceiro capítulo da presente tese será dedicado à elucidação do que chamo de dimensão ético-política, propriamente. Não abordarei nesse capítulo a liberdade ético-política de Mill, mas sim o que entendo por “moral” e “política”. Lançarei mão de uma estratégia baseada em uma passagem da *Lógica* (1992[1800]) de Immanuel Kant (1724 – 1804), na qual é possível ver o argumento segundo o qual a esfera de um conceito é inversamente proporcional ao número de notas características que o compõe. Isso significa que fornecerei caracterizações abrangentes dos fenômenos da moral e da política. Por “caracterizações abrangentes dos fenômenos da moral e da política” quero designar caracterizações típico-

ideais da moralidade e da política. Empreenderei, pois, uma abordagem descritiva (mas não empírica) da moral e da política como fenômenos sociais que, enquanto tais, são indissociáveis da vigência de diferentes tipos de regras. Para a realização desse empreendimento, lançarei mão, basicamente, de alguns aspectos centrais da ontologia social elaborada pelo filósofo John Searle. Esse será o capítulo mais apartado do exame da filosofia prática de Mill. Poder-se-ia fazer aqui ao menos duas perguntas. A primeira seria a respeito do lugar de inserção desse capítulo na tese: por que a caracterização abrangente da moral e da política será feita no terceiro capítulo e não no primeiro? A segunda pergunta diria respeito à pertinência mesma de um tal capítulo: por que oferecer uma caracterização (abrangente ou não) da moral e da política? A primeira pergunta pode ser respondida pelo fato de que irei trabalhar a dimensão ético-política da liberdade no quarto capítulo. Assim expor o que entendo por moral e por política no terceiro capítulo permitirá que eu aborde a dimensão supracitada no quarto capítulo à luz da caracterização feita no capítulo anterior. Desse modo acredito que terei delineado melhor o tema do quarto capítulo. A segunda pergunta pode ser respondida se tivermos em mente que a presente tese é um estudo concernente à filosofia prática, ou seja, concernente aos âmbitos da ética e da filosofia política, basicamente. Por conseguinte caracterizar o que entendo por moral e política se me afigura pertinente para meus objetivos no presente estudo.

No quarto e último capítulo, abordarei, como disse anteriormente, a dimensão ético-política da liberdade. Essa dimensão diz respeito ao campo das relações de agentes entre si, e entre agentes e instituições normativas. A dimensão ético-política é a dimensão prontamente identificada ao domínio por excelência das discussões sobre a liberdade. Isso é assim, pois existe a tendência a se pressupor a liberdade teórico-epistêmica do agente ao se abordar a liberdade em termos ético-políticos. Com efeito, empreenderei uma discussão sobre a ética e a filosofia política de Mill (sem estabelecer um traço demarcatório preciso entre ambas as esferas de investigação). Ele é considerado um dos grandes expoentes da tradição liberal. Apresentarei a razão dessa consideração ao discutir o contexto de surgimento do liberalismo na Europa e a inserção de Mill nessa tradição. Para isso analisarei alguns dos aspectos de seu *Princípio do Dano*. Apresentarei em seguida críticas recorrentemente dirigidas ao liberalismo. Essa apresentação permitirá trazer a lume outra tradição do pensamento político ocidental: o republicanismo, particularmente em sua expressão neorromana. Investigarei se a concepção de liberdade milliana pode se aproximar dessa expressão de republicanismo. Mais precisamente, examinarei se a concepção ético-política de Mill pode ser descrita como uma representante do republicanismo neorromano, elaborado principalmente pelo filósofo Philip

Pettit. Evidentemente, não pretendo incorrer em anacronismo e sustentar que existe uma linha de continuidade entre a teoria de Mill e a de teóricos contemporâneos como Pettit, mas tão somente investigar se existem elementos (e quais seriam) na teoria da liberdade milliana que permitem vislumbrar similitudes entre essa teoria e as formulações do republicanismo neorromano. Terminarei o capítulo com dois movimentos que envolvem o *Liberalismo Político* (2011[1993]) do filósofo John Rawls (1921 – 2002).

Tais movimentos não terão por objetivo fornecer uma análise de tal obra, mas sim, à luz dela, fornecer uma consideração sobre a relação entre liberalismo e republicanismo neorromano, bem como discutir certos aspectos do fato do pluralismo e suas consequências para grande parte das teorias normativas de nosso tempo. Sustentarei, por fim, que o liberalismo abrangente de Mill (como Rawls o classifica) permite um encaminhamento produtivo para orientar normativamente as sociedades contemporâneas. A proposta normativa de Mill pode, pois, ser entrevista no liame entre sua teoria ampla da liberdade e sua concepção de ser humano. Isso significa que a teoria ampla da liberdade pode ser considerada como condição necessária para a realização da condição humana em sua inteireza, ou seja, como condição necessária para que os seres humanos possam se aperfeiçoar no decurso do tempo. Concluirei a tese com considerações acerca do liame supramencionado. Dirigirei duas críticas à antropologia filosófica que embasa a teoria da liberdade de Mill. Mais precisamente, criticarei o elitismo e o teleologismo associados a ela. Essas críticas permitirão colocar em relevo o que acredito ser a principal *proposta* de Mill para o debate normativo contemporâneo: a defesa de um tipo de individualismo.

As críticas supracitadas permitirão também mencionar (e somente mencionar, pois não será objetivo da tese explorá-lo) o problema que terá perpassado de modo quase implícito toda a tese: a relação — no contexto das discussões da filosofia prática normativa — entre o âmbito da “descrição” e o da “normatividade” (relação exemplificada pela conexão entre a teoria da liberdade ampla e a antropologia filosófica na obra de Mill). Chamarei de “âmbito da descrição” qualquer empreendimento que vise a explicar de algum modo “como as coisas são”. Assim, *descrição* significará todo e qualquer esforço para aplicar repertórios de conceitos que expliquem a realidade circundante e a nós mesmos. Tais esforços compreendem (sem equipará-los) desde as narrativas míticas até a astrofísica, passando por diversas subáreas da filosofia e pelas ciências sociais. Apontarei um dilema em que a relação entre descrição e normatividade nos deixa e terminarei com uma espécie de profissão de fé na defesa do individualismo de Mill.

Cumpra fazer ainda uma observação preliminar. Usarei textos de Mill que estão traduzidos para o vernáculo e alguns que não estão. Isso significa que não citarei todos os textos de Mill no original. Nesse sentido, uma obra que merece destaque é o seu *Sistema de Lógica* (1979[1843]). Somente uma parte dessa obra está traduzida para o português, publicada em uma edição da coleção “Os pensadores” da Abril cultural. Os trechos da obra no idioma original que usarei serão extraídos da *The Collected Works of John Stuart Mill*, editada por John M. Robson e publicada pela University of Toronto Press em 1974. No segundo capítulo, eu usarei tanto trechos da tradução brasileira quanto trechos da versão original. Os excertos dos textos que não estão no vernáculo (os de Mill e os de outros autores) serão traduzidos.

1 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MILL

Neste capítulo, apresentarei a antropologia filosófica defendida por Mill. Examinarei sua tentativa de identificar e descrever as características definidoras da condição humana. Este capítulo se ocupará, portanto, da tentativa empreendida por Mill de reescrever a noção de natureza humana que herdou do utilitarismo clássico, mais precisamente de seu mentor Jeremy Bentham. Mill procura reescrever a noção de natureza humana que recebera de Bentham, justamente por não identificar nela as referências que, a seu ver, caracterizariam de modo distintivo a vida humana. Como muitos expoentes da intelectualidade britânica em sua época, notadamente expoentes ligados ao romantismo, Mill detectou e criticou o que julgou ser a pobreza filosófica da antropologia de Bentham: sua incapacidade de determinar a “diferença específica” concernente à condição humana. Acompanhar a concepção de natureza humana delineada por Mill oferecerá o ensejo necessário para que possamos, nos capítulos subsequentes, direcionar nossa atenção para a concepção de liberdade com a qual Mill se compromete.

1.1 A concepção moderna de normatividade: o utilitarismo como uma teoria baseada em princípios.

A tradição utilitarista se origina na Inglaterra, no final do século XVIII, com o propósito ambicioso de promover amplas reformas em vários domínios da vida prática como o direito, a política e a moralidade. Bentham pode ser considerado um dos fundadores e o principal expoente da primeira geração de utilitaristas.⁵ Como outras propostas surgidas na época moderna, o utilitarismo subscreveu à centralidade que as investigações das ciências naturais assumiram em tal período. Isso significa que o utilitarismo, especialmente na formulação de Bentham, defendeu reformas nos domínios acima citados, tendo como norte os avanços patentes conquistados pelas ciências empíricas.⁶ Bentham objetivou orientar a política, o direito e a moralidade em analogia ao modo como as ciências naturais “tratam” seu domínio de objetos. A rigor, o projeto de Bentham se caracterizou pela tentativa de conferir orientação nomológica à teoria normativa, ou seja, se caracterizou pela tentativa de atribuir

⁵ Willian Palley (1743 – 1805) e Willian Godwin (1756 – 1836) podem ser considerados, ao lado de Bentham, os outros “fundadores” da tradição utilitarista. Ver, de Tim Mulgan: *Utilitarismo* (2012[2007]), capítulo 1.

⁶ Basta lembrar, por exemplo, da influência que as investigações de Isaac Newton nos séculos XVII e XVIII (as possibilidades de descrever o universo que tais investigações permitiram) exerceram sobre a cultura intelectual da época moderna.

orientação baseada em “leis” e “princípios” ao âmbito prático. O utilitarismo, em sua matriz benthamiana, procurou, assim, compreender e orientar o âmbito prático especialmente por meio da elaboração de um princípio normativo. Tal princípio é denominado *princípio da utilidade* ou *princípio da maior felicidade* e será apresentado adiante, ainda nesta seção da presente tese.

O utilitarismo compartilhava com outras vertentes de teorias normativas da época moderna a crença segundo a qual o contexto das interações humanas deveria ser balizado pela consecução da norma correta, capaz de guiar as instituições e os comportamentos dos agentes. Isso torna plausível fazer ao menos duas asserções: a primeira asserção diz respeito à radical mudança que começa progressivamente a se consolidar na compreensão mesma de normatividade. A partir da época moderna, a investigação normativa gradativamente se desloca da pergunta sobre o *sumo bem*, da pergunta a respeito de qual modelo de *boa vida* se deve buscar no interior de uma comunidade política, para a questão fundamental acerca de qual *princípio* todos devem obedecer.⁷ O caráter nomológico do utilitarismo permite uma segunda asserção que diz respeito ao surgimento de uma nova modalidade de cognitivismo normativo. Por *cognitivismo normativo* pode-se compreender a posição metaética⁸ segundo a qual as normas morais e políticas bem como modelos de vida propostos para serem valorizados e seguidos são passíveis de algum tipo de justificação racional. O predicado *racional* pode, por sua vez, receber distintas caracterizações concernentes a diferentes contextos teóricos, culturais e épocas históricas. Isso não implica necessariamente que essas caracterizações distintas entre si denotem conceitos radicalmente estanques e incomensuráveis de racionalidade. Tal asserção pode implicar tão somente que em distintos contextos históricos tende-se a salientar certos aspectos do complexo conceito de racionalidade em vez de se salientar outros.⁹ Nas propostas normativas da época moderna, os agentes passaram a se

⁷ Charles Taylor, em seu estudo sobre a formação da subjetividade no Ocidente, *As Fontes do Self* (1997[1989]), diz que a moralidade moderna, notadamente na tradição anglo-saxã: “[...] *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). Taylor segue, grosso modo, uma distinção estabelecida por Henry Sidgwick (1838 – 1900), em *The Methods of Ethics* (1874). Nessa obra, Sidgwick identifica que as formulações morais pré-modernas se baseavam na recomendação de algum modelo de bem viver, ao passo que as formulações modernas de normatividade orientavam-se por alguma versão da ideia de submissão a princípios.

⁸ Metaética, em linhas gerais, refere-se a uma subdivisão da ética (as outras seriam a ética normativa e a ética aplicada) surgida no contexto anglo-saxão na segunda metade do século XX, cujo objetivo é examinar a estrutura linguística e os pressupostos epistêmicos das questões normativas. A metaética se coloca perguntas denominadas “perguntas de segunda-ordem”, por não remeterem a perguntas “de primeira ordem”, advindas da ética normativa. As perguntas que a metaética enfrenta podem ser também de ordem ontológica, psicológica e lógica. Ver, de Michael Smith: *The Moral Problem* (1995), Cap. 1, seções 1.1 e 1.2.

⁹ Não faz parte do escopo da presente tese discutir acerca da racionalidade humana e suas diferentes concepções ao longo da história bem como sobre a comensurabilidade do conceito de razão concernente ao âmbito prático, a despeito de seus múltiplos usos e acepções contextualmente identificáveis.

valer de uma noção de razão distinta da compreensão pré-moderna de razão. Tal compreensão pré-moderna da racionalidade, grosso modo, caracterizava-se pela assunção dos ideais de contemplação e de pertencimento. Uma vida racional, assim, poderia ser divisada na contemplação especulativa de uma realidade identificada como um todo harmonioso. A noção moderna de razão passa, por seu turno, a se caracterizar pelo esforço de adequação de meios a fins. O conceito de razão em sua formulação moderna pode ser descrito como a mobilização adequada de construtos metodológicos corretos para escrutinar (e em última instância dominar) um universo que gradualmente se despe de qualquer traço “transcendente”.¹⁰

Com efeito, as duas concepções distintas de racionalidade brevemente mencionadas no parágrafo acima estão entretecidas com duas concepções acerca do “lugar” que o ser humano ocupa (e deveria ocupar) no universo. Para a compreensão pré-moderna, a razão se caracterizaria pela contemplação da harmonia cósmica feita pelo agente cognoscente.¹¹ Agente esse que se orientaria pela “captação” da estabilidade bem ordenada da totalidade do real. Tal noção de racionalidade exprimiria, assim, uma conexão orgânica entre os seres humanos e a natureza circundante. O ser humano pré-moderno exercitaria a razão em seu sentido pleno ao identificar o lugar de todas as coisas — e o seu próprio — no conjunto da realidade (e é especialmente característico dessa perspectiva que a realidade seja compreendida e experienciada como um “conjunto”). O ser humano, nesse registro, se inscreveria numa grande “cadeia do Ser”¹², no interior da qual sua condição bem como o tipo de vida à qual ele deveria se consagrar deveriam encontrar o seu devido lugar (assim como tudo o que existe no cosmos).¹³

A partir da época moderna, mais precisamente a partir do que se convencionou denominar Revolução Científica do século XVII, essa concepção do lugar humano no

¹⁰ Novamente, ver, de Charles Taylor: *As Fontes do Self*, agora p. 206. Voltarei a abordar a concepção de racionalidade erigida na época moderna no próximo capítulo da presente tese. (Ref. nota 7)

¹¹ Usarei essa expressão de modo intercambiável com expressões como agente moral, indivíduo etc., para designar a condição que os indivíduos humanos possuem de serem, a um só tempo, agentes no âmbito prático, ou seja, entes capazes de exercer agência, e sujeitos cognoscentes, isto é, agentes capazes de exercer agência orientados pelo grau complexo de racionalidade que presumivelmente possuem. Tal caracterização pretende apontar para a especificidade de agentes humanos em comparação com outros seres naturais, os quais as recentes discussões nas ciências da vida têm considerado como agentes e, em algum grau, cognoscentes também. O objetivo do uso desse termo é, pois, meramente salientar o maior grau de complexidade dos agentes humanos (e não uma distinção de natureza), se comparados aos outros animais.

¹² Expressão difundida a partir dos estudos de Athur Lovejoy (1873 – 1962), e que remonta à compreensão pré-moderna da disposição e constituição dos mundos natural e “sobrenatural”.

¹³ A palavra “cosmos” denota precisamente harmonia. É um termo que designa o universo em seu conjunto. Charles Taylor, em sua obra *Uma Era Secular* (2010[2007]), caracteriza “cosmos” da seguinte maneira: “*Uso cosmos para a ideia de nossos antepassados da totalidade da existência porque o termo contém o sentido de um todo ordenado.*” (TAYLOR, 2010, p. 81).

universo começa a se alterar consideravelmente.¹⁴ O ser humano não poderia mais se limitar a procurar o seu devido lugar no interior de uma realidade harmoniosa e pré-estabelecida. A partir de então, os seres humanos deveriam, à luz das novas descobertas e metodologias franqueadas pelas ciências da natureza, descrever nomologicamente um universo que passa a ser compreendido não exatamente como uma unidade harmoniosa, mas como uma totalidade de objetos passível de ser explicada e dominada. Começa a ser conceitualmente rompida, por conseguinte, a unidade orgânica entre o ser humano e a natureza. A natureza, a partir da época moderna, deixa de ser compreendida como a manifestação de uma ordem objetiva pré-existente aos indivíduos (enquanto expressão da vontade e do intelecto divinos, por exemplo) e passa a ser identificada como espaço a ser perscrutado e conquistado por meio da utilização de recursos metodológicos profícuos. Para a concepção de razão que a época moderna endossa, o agente cognoscente disporia do instrumental científico necessário para submeter o entorno natural a seu poder explicativo e “coercivo”.

Ambas as concepções de racionalidade sugerem, com efeito, uma correlação entre o modo como os seres humanos buscam compreender e se relacionar com a realidade circundante e a maneira como organizam as instituições e as relações normativas nas sociedades em que vivem. No mundo pré-moderno, subsistiria uma estreita relação entre a razão contemplativa e o modelo de organização societária rigidamente hierarquizado vigente até então. Charles Taylor afirma, nas obras *A Ética da autenticidade* (2011[1992]) e *Uma era secular*, respectivamente:

[...] 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).

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 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

¹⁴ O filósofo da ciência Alexandre Koyré (1892 – 1964), em um influente estudo sobre a chamada “Revolução Científica”, *Do Mundo Fechado ao Universo infinito* (2010[1958]), assim a caracteriza: “*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, 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).

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).

Nas teorias normativas pré-modernas, de modo geral, as configurações sociais deveriam “espelhar” o ordenamento cósmico racionalmente captado. O ordenamento social deveria, assim, refletir a cadeia cósmica harmoniosamente hierarquizada, e a noção de *boa vida* teria de ser haurida além de na postura de contemplação teórica, também na assunção de seu lugar próprio pelo agente moral no interior da comunidade na qual estaria inserido. Desse modo, haveria um indissolúvel liame entre a busca da boa vida pelo agente e a busca da organização harmoniosa da sociedade. Organização essa caracterizada pela ideia segundo a qual cada elemento, cada indivíduo, deveria, em prol da ordem social, limitar-se ao seu lugar natural no interior da coletividade. A ordem naturalmente hierarquizada da sociedade constituiria, assim, condição necessária para que o agente moral atribuísse significação à sua própria vida.

Na época moderna, tal concepção de cosmos bem como a noção mesma de razão a ela contígua se alteram. A ordem naturalizada pré-existente ao agente moral gradualmente deixa de fazer sentido. A partir da época moderna, passa-se a enfatizar os poderes cognitivos do próprio agente para compreender e manipular a natureza circundante. Analogamente, o âmbito da normatividade, para as mais influentes teorias modernas, passa a ser descrito nos mesmos termos. Elaborar uma teoria normativa consistente passa, sob a influência da ciência moderna e da nova concepção de racionalidade em vigor, a significar mobilizar princípios capazes de determinar a correção de ações.

A tradição utilitarista é uma das mais influentes vertentes de teorias normativas modernas que pretendem estabelecer a correção de ações por meio de um princípio adequado. Bentham, com efeito, elabora o parâmetro normativo que é considerado epítome da tradição utilitarista. O precursor do utilitarismo, no início da obra *Uma Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1979[1789]), usa as seguintes palavras:

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, 1979, p. 3-4).

O *princípio da maior felicidade* constitui, assim, o parâmetro normativo por meio do qual, na concepção de Bentham, seria possível determinar a correção de uma dada ação e avaliar o exercício da autoridade política. Por “correção” é possível entender o estabelecimento de um crivo para a avaliação de ações e para o exame da implementação de normas emanadas da autoridade política. Assim, a expressão “correção” pode ser compreendida como um *critério* ao qual as normas positivas e as ações interindividuais devem se adequar. Trata-se, com efeito, da expressão da moderna tradição normativa de viés cognitivista, caracterizada pela possibilidade de se codificar de modo binário o âmbito prático, ou seja, caracterizada pela possibilidade de, ao se considerar uma ação interindividual ou uma norma emanada da autoridade política, classificá-la como “correta” (em consonância com o critério) ou “incorreta” (contrária ao critério). Há aqui uma evidente analogia com o âmbito das ciências naturais que pode se orientar, ao descrever um objeto ou um evento, por uma codificação binária. Tal codificação, considerando-se o empreendimento científico, caracteriza-se por poder determinar a descrição supramencionada em termos de “verdadeiro” ou “falso”.

Por certo, o âmbito das ciências naturais pode se valer da pressuposição da existência de uma coerção externa exercida pela realidade circundante como uma “contraparte” e, assim, amparar suas proposições com pretensões descritivas.¹⁵ Em alguma medida, as proposições das ciências naturais podem ser confrontadas com “o mundo” e, por conseguinte, sua pretensão à descrição fidedigna de aspectos da realidade circundante pode ser testada a qualquer momento.¹⁶ No que concerne às proposições com pretensões normativas, por outro

¹⁵ A essa compreensão se convencionou denominar “teoria da verdade como correspondência” e tem sua gênese na *Metafísica* de Aristóteles (384 – 322 a.C.). A verdade como correspondência, sustentada de diferentes maneiras por sucessivas gerações de filósofos ao longo do tempo, se compromete, em diferentes graus, com a tese segundo a qual o conceito de verdade pode ser compreendido como a correspondência entre dois elementos heterogêneos como, por exemplo, enunciados e estados de coisas; conhecimento e objeto, proposição e fato etc. Ver, de Willian P. Alston: *A Realist Conception Of Truth*, em *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives* (2001), editado por Michael P. Lynch.

¹⁶ Verificar como se daria uma possível relação de correspondência entre proposições e domínio de objetos no âmbito das ciências sociais escaparia aos meus propósitos na presente tese.

lado, não seria isento de problemas sustentar a existência de uma “contraparte” como, por exemplo, “o mundo”, com a qual tais proposições pudessem ser devidamente cotejadas.¹⁷ Assim, poder-se-ia perguntar, em não sendo isento de problemas atestar a existência de uma “contraparte” com a qual comparar as proposições com pretensões normativas, como seria possível defender que o âmbito da normatividade, em analogia com o empreendimento científico, poderia fazer referência à caracterização binária do modo correto (verdadeiro) ou do modo incorreto (falso) de se agir e se erigir normas?¹⁸ Que “critério” seria capaz de satisfazer a condição de “contraparte” para as proposições com pretensões normativas?

A formulação de Bentham lança mão da possibilidade de se orientar as proposições normativas por uma caracterização binária, ou seja, Bentham advoga a possibilidade de determinação objetiva da correção de ações empreendidas por indivíduos particulares e instituições sociais (que “agiriam” por intermédio de normas emanadas do governante). Tal possibilidade repousa no *princípio da maior felicidade*. Seu objetivo é identificar a justeza de normas e ações por meio de um cálculo, o assim chamado “cálculo *felicífico*”. O princípio de Bentham propõe uma espécie de teste para a aprovação de normas e ações: seriam corretas (normativamente aceitáveis, análogas à verdade, portanto) as normas e ações que promovessem o maior saldo líquido (e somente as que o promovessem) de felicidade para os indivíduos e para as comunidades.

A expressão “saldo líquido” denota a concepção de felicidade defendida por Bentham. Para ele, felicidade, como citado no trecho acima, é pura e simplesmente fruição de prazer, bem como infelicidade seria apenas dor ou ausência de prazer. Por certo, é possível identificar gradações nessa escala. Não sentir dor e não sentir prazer estariam (se consideradas como categorias distintas) em uma posição superior à de sentir dor, mas estariam em uma posição

¹⁷ Essa é a posição conhecida como “antirrealismo moral”. Ela se caracteriza, grosso modo, pela compreensão do âmbito normativo como uma *construção* ou *expressão* exclusivamente humana, e não como a *constatação* ou *descoberta* de certas verdades, fatos ou propriedades morais inscritas no tecido mesmo da realidade. Ver, de Bernard Williams: o texto clássico intitulado *Internal and External Reasons*, na obra *Moral Luck* (1979); ver, de J. L. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977); ver também, de Michael Walzer: o texto intitulado *Interpretation and Social Criticism* (1985), especialmente a 1ª parte, intitulada *Three paths in Moral Philosophy*.

¹⁸ O chamado “realismo moral” sustenta a existência de um âmbito objetivo independente dos agentes, no qual seria possível divisar a existência de algo como, por exemplo, “fatos morais” ou “propriedades morais” que poderiam ser *descobertos* pelos agentes. Com efeito, o realismo moral também pode ser sustentado em uma perspectiva não propriamente ontologizada (baseada na existência de “fatos” ou “propriedades” morais), mas sim em uma perspectiva epistemicizada, a partir da ênfase em supostas capacidades conceituais dos agentes morais para agir do modo correto ou para exercitar o tipo de vida considerado o mais excelente, com considerável grau de independência em relação às suas inclinações subjetivas. Essa última vertente do realismo moral é a preponderante nos debates contemporâneos e é defendida paradigmaticamente por John McDowell. Ver, de John McDowell: *Mind, Value and Reality* (1998), especialmente o 7º capítulo intitulado *Values and Secondary Qualities*.

inferior à posição de sentir prazer, propriamente. Considerando a quantidade de dor e a quantidade de prazer envolvidas em uma dada atividade, tal atividade deveria ser recomendada ou escolhida se, e somente se, a quantidade de prazer excedesse a quantidade de dor. A teoria normativa de Bentham oferece, assim, um cálculo que serviria de crivo para avaliar a correção de ações. Se, depois de feito tal cálculo, ficar patente que a ação ou norma em apreço proporcionará mais prazer do que dor (para um indivíduo, uma sociedade, para toda a espécie humana ou mesmo para todos os seres sencientes) tal ação ou norma poderá ser considerada correta (normativamente aceitável). Assim, o *princípio da utilidade* encerraria em si, a um só tempo, uma orientação para a regulação legítima das relações entre indivíduos e um critério para avaliar e referendar as leis advindas da autoridade política.¹⁹

Com o cálculo felicífico, Bentham intentou tornar a tradição utilitarista imune ao que considerava ser o teor metafísico de influentes teorias normativas vigentes na Europa desde o século XVII.²⁰ Ao identificar felicidade a prazer, Bentham procurou amparar o utilitarismo em bases empíricas, estritamente “científicas”. Bases empiricamente verificáveis, portanto. A pretensão à cientificidade ancorava-se especialmente no anseio de conferir objetividade ao exercício de se identificar a correção das normas e ações. Ao se lançar mão do *princípio da maior felicidade*, não mais seria necessário ou mesmo defensável, para Bentham, recorrer a teses de teor teológico ou metafísico de qualquer espécie para avaliar a justeza das ações e das normas que deveriam organizar e orientar as sociedades.

1.2 A concepção de felicidade psicologizada de Bentham.

O teor cognitivista da teoria normativa de Bentham possui dois aspectos que cumpre destacar agora. O primeiro aspecto é o deflacionamento da noção de felicidade. Por “deflacionamento da noção de felicidade” pode-se entender uma alteração empreendida por Bentham em relação à noção clássica e medieval desse conceito. Para os pré-modernos,

¹⁹ Não faz parte do escopo da presente seção examinar se a teoria de Bentham seria passível de ser caracterizada como um tipo de realismo ou como um tipo de antirrealismo normativo. Para os propósitos deste capítulo e desta seção da tese, basta somente assinalar que, apesar de poder ser caracterizado como um “constructo da razão”, o princípio normativo erigido por Bentham guarda estreita relação com um “dado” da natureza animal: a senciência. Em última instância, seria a referência a tal dado biológico o que permitiria a avaliação e categorização de normas e ações. Essa referência permitiria caracterizar a teoria de Bentham como um tipo de naturalismo.

²⁰ Bentham se contrapunha frontalmente ao jusnaturalismo erigido na época moderna. Mais precisamente, Bentham se contrapunha à tese jusnaturalista segundo a qual todos os indivíduos seriam possuidores de direitos naturais inatos. Ver, de Jeremy Bentham: o texto intitulado *Anarchical Fallacies* (1795): “[...] 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).

grosso modo, felicidade poderia ser caracterizada como uma forma modelar de se viver, como o *sumo bem* a ser perseguido. Felicidade, nesse registro, poderia ser descrita como o exercício de uma forma de vida caracterizada pelo cultivo de um *ethos*²¹ desenvolvido em uma comunidade. Seja na versão clássica, fundada na recomendação da vida contemplativa e na ocupação do lugar natural na realidade, seja na versão medieval, baseada na busca da beatitude sob a égide da religião cristã, felicidade seria algo “maior” do que a satisfação pura e simples de desejos ou interesses estritamente particulares dos indivíduos. Felicidade, para o mundo pré-moderno, seria um conceito perfeitamente inteligível e até alcançável, independentemente de eventuais infortúnios pelos quais os indivíduos passassem. Assim, diferentes concepções de felicidade, erigidas na época pré-moderna, não se deixariam descrever de modo fidedigno como mera satisfação episódica de interesses e desejos particulares.²²

Em alguns casos, como os dos santos e mártires cristãos na época de perseguição ao cristianismo, as dores e o sofrimento pelos quais passavam na defesa de sua fé poderiam ser experienciados por eles como o quadro mesmo no interior do qual a vida humana ganharia plena significação. E seria assim porque, a despeito de todo sofrimento e perseguição, o cristão poderia compreender seus infortúnios como uma espécie de sinal ou veículo por meio do qual o reino de deus se realizaria na Terra, bem como atribuiriam sentido aos seus sofrimentos e à sua vida pela possibilidade de salvação de sua alma.²³ Bentham, embora enfatize que a felicidade é o fim último ao qual todo ser humano aspira, aproximando-se assim das perspectivas pré-modernas, deflaciona tal conceito ao psicologizá-lo (em última instância, poder-se-ia dizer que Bentham “*neurofisiologizou*” a concepção de felicidade, pois claramente a remete ao “equipamento orgânico” de seres sencientes) e ao suprimir hierarquizações de qualquer espécie no que concerne aos prazeres que os indivíduos podem experimentar. Por “psicologizar a noção de felicidade” é possível compreender a asserção segundo a qual a felicidade humana seria um tipo de “estado mental” experimentável fundamentalmente de modo individualizado. O agente moral, assim, não disporia de nenhum

²¹ *Ethos* é uma palavra grega que designa os traços de caráter e modos de comportamento de indivíduos e de sociedades.

²² Para um exame acurado sobre as distinções — relacionadas a diferentes constelações histórico-culturais — que podem ser feitas no conceito de felicidade, ver, de Richard Kraut: o artigo intitulado *Two Conceptions of Happiness* (1979).

²³ Nesse sentido, é elucidativo considerarmos, por exemplo, as palavras de Paulo, em sua carta aos Filipenses, capítulo 4, do versículo 11 ao versículo 13: “*Não estou dizendo isso porque esteja necessitado, pois aprendi a adaptar-me a toda e qualquer circunstância. Sei o que é passar necessidade e sei o que é fartura. Aprendi o segredo de viver contente em toda e qualquer situação, seja bem alimentado, seja com fome, tendo muito ou passando necessidade. Tudo posso Naquele que me fortalece.*”. Essa passagem, que poderia ter seu teor estoico devidamente examinado, não se resume à mera afirmação de pragmatismo por parte do autor, mas, isto sim, à assunção de uma perspectiva existencial “superior”, no interior da qual as vicissitudes não interfeririam de modo algum no fundamento sobre o qual o cristão erige o sentido de sua vida.

outro critério para estabelecer o que é felicidade, exceto as sensações prazerosas que determinadas atividades suscitassem nele. Atividades essas que não poderiam ser simplesmente pré-definidas e socialmente impostas ao agente moral. Não faria qualquer diferença para o cálculo felicífico, portanto, a fonte geradora de prazer para o indivíduo. Viesse de onde viesse, o prazer proporcionaria felicidade, independentemente do ideal de *sumo bem* ao qual ele estaria ligado. Contemplação da harmonia ontológica, exercício de virtudes, busca de beatitude ou noções equivalentes não desfrutariam de um estatuto privilegiado para a consecução de felicidade na visão de Bentham. Para a consideração adequada do conceito de felicidade, seria necessário apenas salientar os requisitos elencados na citação logo abaixo. Requisitos relacionados ao processo de experimentação de prazeres:

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, 1979, p. 17, grifo do autor).

Assim, Bentham deflaciona o conceito de felicidade ao circunscrevê-lo à fruição de prazeres de qualquer natureza que os indivíduos possam experimentar, independentemente de ideias modelares de felicidade e a partir de praticamente qualquer atividade empreendida pelo agente. O traço psicologizante da teoria de Bentham se deixa ver justamente no modo como o autor defende seu eudaimonismo hedonista, ou seja, no modo como defende a identificação entre felicidade (objetivo último da vida) e prazer. Bentham não só identifica felicidade e prazer, empreendimento já realizado na antiguidade clássica pelos epicuristas, como também restringe a noção de prazer a eventuais sensações experienciáveis em foro interno pelo indivíduo. Bentham, assim, sustenta, correlativamente ao deflacionamento da noção de felicidade, uma concepção deflacionada da noção de prazer, pois prazer, para ele, perde qualquer teor “qualitativo”. Isso significa que os prazeres experimentados pelos indivíduos perdem a possibilidade de serem identificados como superiores uns aos outros, postulado que os epicuristas não endossaram. Uma vez mais: ideais de boa vida e hierarquizações de qualquer tipo concernentes à concepção de felicidade deveriam, na perspectiva de Bentham, ser completamente desconsiderados.

1.3 O legado antropológico de Bentham: o ser humano como um “animal qualquer”.

O segundo aspecto do teor cognitivista da teoria de Bentham que importa destacar, e que subjaz ao primeiro aspecto mencionado acima, é a concepção de natureza humana apresentada e defendida pelo autor:

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, 1979, p. 3).

O eudaimonismo hedonista de Bentham é, por seu turno, a expressão de uma proposta normativa radicada em uma compreensão acerca da natureza humana. Tal compreensão pode ser entrevista no trecho citado acima. A felicidade, para Bentham, pode em última instância ser identificada ao prazer, porque o ser humano é uma espécie de entidade que se mobiliza unicamente para buscar prazer (de qualquer fonte) e evitar a dor. O nexó entre felicidade e antropologia filosófica sugerido aqui parece claro: o ser humano é um tipo de vivente que interage com o ambiente e com outros viventes movido por um anseio de gratificação psicológica (e neurofisiológica), movido pelo afã de satisfação de necessidades identificáveis com a obtenção de prazer e a fuga da dor. Seria dispensável, no quadro teórico oferecido por Bentham, tentar estabelecer qualquer tipo de hierarquização no que tange às maneiras de se suprir tal necessidade ou desejo de gratificação: seja lendo poesia, ouvindo uma sinfonia, demonstrando um teorema ou discutindo um romance clássico; seja ingerindo doses consideráveis de carboidratos, ou passando semanas a fio ingerindo bebidas alcoólicas e jogando cartas; tudo o que importa para o ser humano, diria Bentham, é o prazer proporcionado por tais atividades. E o prazer suscitado por essas atividades só poderia, como dito acima, ser dimensionado pelos quesitos quantitativamente mensuráveis apresentados por Bentham.

Ora, tal concepção de felicidade poderia estar fundada na descrição da figura humana como um tipo de vivente, um tipo de “organismo” que, a rigor, não necessitaria das mais “sofisticadas” e “admiradas” realizações já elaboradas pelo intelecto humano para viver uma vida “feliz”. Não que Bentham tenha afirmado que as mais “elevadas” criações do intelecto humano constituíssem a antítese da felicidade, mas seus postulados permitem afirmar que tais criações poderiam ser totalmente desconsideradas para a consecução de uma vida humana plenamente feliz. Ou seja, de acordo com Bentham, seria possível dizer que a natureza humana é governada pela necessidade de obtenção de prazer (e, de modo correlato, fuga da dor). Prazer, por sua vez, não possuiria um “conteúdo” definido, podendo ser preenchido por “sensações” advindas da prática ou exercício de qualquer atividade. Isso permite conceber a

vida humana plenamente feliz como caracterizável unicamente pela satisfação em ingerir desmesuradamente alimentos saborosos para o indivíduo que os consome; pela satisfação desregrada dos instintos sexuais; e pelo uso abusivo de substâncias alucinógenas ou psicoativas, por exemplo. Eis a figura humana que o conceito de felicidade defendido por Bentham permitiria sustentar.

Numerosas vezes se insurgiram fortemente contra a descrição do ser humano como um vivente “governado por dois senhores” apresentada por Bentham. Mais precisamente, o que se atacava era tanto a concepção normativa hedonista em si mesma (a ideia de que felicidade *é* prazer), como a total desconsideração pela possibilidade de hierarquização qualitativa entre as atividades geradoras de prazer para o ser humano. Os dois alvos dos ataques, o hedonismo e a homogeneização entre as atividades geradoras de prazer para o ser humano, suscitavam uma concepção de natureza humana que fustigava a sensibilidade e o orgulho próprio de muitos contemporâneos de Bentham. Em uma palavra: a concepção de natureza humana defendida pelo filósofo utilitarista solapava completamente a possibilidade de se estabelecer uma diferença específica entre o ser humano e os outros animais.²⁴ A figura humana concebida por Bentham, sustentavam muitos críticos, não possuiria nada de genuinamente humano, podendo ser considerada um animal como outro qualquer.²⁵ Alguns dos mais acerbos críticos da concepção de natureza humana defendida por Bentham eram autores identificados ao romantismo. Esses autores constituíram a principal fonte de inspiração teórica para que Mill abandonasse a antropologia legada por Bentham e buscasse formular uma concepção de natureza humana a seu ver mais completa do que a proposta por seu predecessor.

1.4 A sofisticação do eudaimonismo hedonista.

Mill, como se sabe, fora educado pelo seu pai James Mill e por seu mentor Jeremy Bentham, para ser o grande defensor e propagador dos ideais da tradição utilitarista. Isso significa que o vocabulário teórico e o vocabulário normativo a partir dos quais ele aprendeu a abordar e discorrer sobre diversas questões foram adquiridos ao longo de um árduo processo de educação ao qual foi submetido desde a mais tenra idade. Mill, ao longo de sua vida, a

²⁴ A rigor, seria difícil até mesmo afirmar que Bentham se compromete com uma antropologia filosófica, propriamente. Sua formulação permite que se considere, de modo bem mais amplo, a todos os seres sencientes. Por exemplo, ver, de Peter Singer: *Libertação Animal* (2010[1975]).

²⁵ Tal expressão — animal como outro qualquer — tem inspiração no livro *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*, de Francis Wolff. Ver especificamente o capítulo 4, intitulado *O homem neuronal: o animal como os outros*.

rigor, jamais abandonou as concepções centrais que orientam a tradição utilitarista: a felicidade como fim último de toda e qualquer pessoa; o fervor cognitivista, ou seja, a crença na capacidade da razão de investigar a realidade e organizar de modo adequado as sociedades; a defesa de uma concepção de razão naturalizada, exclusivamente empírica (discutirei uma possível concepção de razão atribuível a Mill no próximo capítulo); e uma resoluta posição anti-metafísica.

A base do cognitivismo normativo esposado por Mill, que permitiria organizar de modo claro e satisfatório as sociedades, em contraposição às propostas de caráter teológico ou metafísico ainda influentes em sua época, era o *princípio da utilidade*.²⁶ Mill jamais abandonou a convicção segundo a qual tal princípio era o único parâmetro normativo capaz de organizar as sociedades de modo correto. O *princípio da utilidade*, para Mill, representava o melhor critério já elaborado para o exame da correção de normas e ações. Mill escreve uma de suas principais obras de filosofia prática, *O Utilitarismo* (2000[1861]), tendo como objetivo central justamente a defesa da tradição utilitarista contra o conjunto de críticas que, já à época de seu surgimento, era dirigido contra ela. Nas palavras de Mill:

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).

Assim, é razoável afirmar que, para Mill, a elaboração do *princípio da Maior Felicidade*, por Bentham, foi a explicitação em termos cognitivistas de um elemento já presente em toda e qualquer proposta moral. Ainda que de maneira sub-reptícia ou não devidamente explicitada, ou mesmo se apresentando como frontalmente contra o *princípio da utilidade*, toda proposta normativa encerraria em si o elemento constitutivo da teoria utilitarista: a busca da felicidade. Tal busca, defendia Mill, poderia ser divisada em qualquer

²⁶ O autor Adam Sedgwick (1785 – 1873), que pode ser considerado um representante da tradição intuicionista, tradição segundo a qual os homens seriam dotados de um “sentido moral” por meio do qual seria possível discernir as ações corretas, foi diretamente objetado por Mill no ensaio “*Sedgwick’s Discourse*” (1835). O intuicionismo constituía, para Mill, uma tentativa de fundamentação normativa equívoca e baseada em pressuposto metafísico: a existência do supracitado “sentido moral”. No *Utilitarismo*, Mill assim refuta o não cognitivismo da tradição intuicionista: “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).

teoria normativa, pois a felicidade seria o fim último de todo e qualquer indivíduo. Se uma teoria não asseverasse ou mesmo se contrapusesse a isso, ela estaria tergiversando ou seria simplesmente incapaz de identificar seus próprios pressupostos. Assim, o grande mérito de Bentham, segundo Mill, foi o de ter elucidado, ter estabelecido em uma fórmula claramente identificável, o critério capaz de mostrar o caminho para identificação e obtenção da felicidade. De modo sucinto, Mill reitera a fórmula de Bentham:

A doutrina que aceita a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade como o fundamento da moral, 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).

Há no trecho acima um evidente compromisso de Mill com o fundamento normativo representado pelo *princípio da utilidade*. Tal compromisso corrobora a afirmação feita acima segundo a qual Mill jamais rompeu definitivamente com os postulados centrais do utilitarismo. A busca da felicidade (feita por meio de um princípio consistente) como o principal objetivo da existência humana não poderia ser rechaçada por qualquer pessoa que se dispusesse a examinar com minúcia todos os aspectos da vida. Acima das numerosas críticas contra o utilitarismo, a proposta central de Bentham permaneceria incólume como o único parâmetro normativo digno dessa nomenclatura. Contudo, ainda que retomando algumas ideias de Bentham em seus aspectos centrais, Mill, ainda jovem, identifica alguns problemas na concepção utilitarista proposta por seu mentor. Mesmo sem renegar a filiação utilitarista, o jovem Mill começa a se afastar do que, a seu ver, constitui um grande problema na formulação clássica do utilitarismo: a apresentação de uma concepção superficial de natureza humana.

Ao considerarmos o *O Utilitarismo* e seu objetivo central — defender a doutrina utilitarista das críticas direcionadas a ela — é possível entrever em tal defesa não somente uma redescritção da tradição utilitarista, a elaboração do que se poderia considerar uma versão *sui generis*²⁷ da corrente criada por Bentham, como também e principalmente (para o propósito deste capítulo, em particular, bem como para o restante da presente tese) uma noção propriamente milliana de natureza humana. Com efeito, Mill estabelece em *O Utilitarismo* algumas distinções que pareceriam estranhas a Bentham. Não apenas estranhas, mas, em um sentido muito preciso, até mesmo contrárias à compreensão básica que Bentham tinha acerca dos conceitos de felicidade e de natureza humana. O divórcio sugerido entre as perspectivas

²⁷ Para a defesa da redescritção empreendida por Mill na tradição utilitarista ver, de Geoffrey Scarre: *Utilitarianism* (1996). Especificamente o capítulo IV.

de Bentham e de Mill pode ser visto na defesa que esse último empreende de uma hierarquização qualitativa entre os prazeres que o indivíduo poderia experimentar. Essa defesa é expressa de modo claro no seguinte trecho de *O Utilitarismo*:

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 afirma que existem alguns tipos de prazer mais “valiosos” e “desejáveis” do que outros tipos. Há, no trecho acima, uma clara recusa por parte de Mill em aceitar a concepção formal-criteriológica (como tal concepção poderia ser designada) que Bentham elabora com relação aos prazeres. Por “concepção formal-criteriológica de prazer” pode-se entender uma visão que desconsidera por completo o “conteúdo” dos prazeres que um indivíduo pode experimentar. Além-se, em tal perspectiva, unicamente ao arcabouço formal constituído por um elenco de requisitos. Considerando tais requisitos (como intensidade e duração, por exemplo), é possível negligenciar totalmente a “fonte” de um eventual prazer. Em uma apreensão psicologizante, é preciso, ao se considerar o ato de ouvir uma sinfonia ou saborear um sorvete, por exemplo, atentar unicamente para os diferentes graus (quantitativamente falando) de prazer que tais atos podem gerar para diferentes indivíduos. Como eu disse na seção anterior deste capítulo, a antropologia filosófica de Bentham permite que consideremos o ser humano um animal como “outro qualquer”, pois para ele tudo o que importa é a avaliação quantitativa que as “variáveis” prazer e dor permitem empreender.

Mas, ao destacar o caráter “qualitativo” inerente a certos tipos de prazer, Mill ambiciona estabelecer a possibilidade de uma avaliação objetiva, no sentido de uma análise não psicologizada e particularizante, da experiência de prazeres. Essa ambição de Mill permite que alguns intérpretes rejeitem ou problematizem o comprometimento de Mill com uma perspectiva propriamente hedonista. Em um trecho de seu fecundo estudo sobre a filosofia prática de Mill, David Brink assim elenca alguns motivos para a plausibilidade de identificarmos uma abordagem “anti-hedonística” em Mill:

Insofar as Mill's higher pleasures doctrine concerns objective pleasures, it appears anti-hedonistic for several reasons. First, if the higher pleasures are objective pleasures, then Mill does not accept the idea that higher pursuits are valuable only insofar as they cause pleasure or enjoyment. Second, he claims that the intellectual pursuits have value out of proportion to the amount of contentment or pleasure (the mental state) that they produce. [...] Third, Mill claims that these activities are intrinsically more valuable than the lower pursuits (BRINK, 2013, p. 55).²⁸

²⁸ A citação em tradução nossa é: “Na medida em que a doutrina dos prazeres mais elevados de Mill concerne a prazeres objetivos, ela aparenta ser anti-hedonística por várias razões. Primeiro, se os prazeres mais

Há, portanto, na proposta de Mill, a ambição de se estabelecer uma efetiva objetividade no que concerne à apreciação de diferentes tipos de prazeres, precisamente por não circunscrever tal apreciação à consideração de sensações subjetivamente experimentáveis pelo agente cognoscente. Essa busca por objetividade permite, como Brink salienta, afastar a proposta de Mill da tradição hedonista, a qual o utilitarismo de Bentham expressamente se filia.²⁹ Enriquecer os requisitos elencados por seu mentor com o critério “qualidade” (sofisticando assim a concepção formal-criteriológica formulada por Bentham), de modo a sustentar a possibilidade de avaliação e, fundamentalmente, hierarquização qualitativa entre prazeres, constitui então uma tarefa central a que Mill se consagra. A existência de prazeres qualitativamente superiores defendida em *O Utilitarismo* constitui a resposta de Mill aos críticos que acusavam a teoria de ser uma “doutrina para porcos”.

O que nos interessará aqui na tentativa milliana de sofisticação do arcabouço formal-criteriológico legado por Bentham é precisamente o esforço teórico para refutar a imagem depreciativa mobilizada contra o utilitarismo segundo a qual, para essa tradição, não haveria nenhuma diferença qualitativa entre a vida de um ser humano e a vida de um “porco”.³⁰ Esse animal não humano representa uma espécie de imagem-síntese com a qual críticos procuraram asseverar que, considerando o hedonismo e a não hierarquização qualitativa entre os prazeres experimentáveis pelos seres humanos, não poderia ser erguido nenhum traço capaz de demarcar uma diferença de *natureza* entre um ser humano e outro animal qualquer. O que estava em questão, e Mill tinha plena ciência disso, era a “aterradora” ideia de que, considerada em termos estritamente utilitaristas, a diferença entre um animal humano e qualquer outro animal seria apenas, e na “melhor” das hipóteses, de *grau*.

Ao introduzir ao elenco de requisitos a serem considerados na fruição de um dado prazer o elemento “qualidade”, Mill pretende fazer jus às reivindicações em favor da defesa

elevados são prazeres objetivos, então Mill não aceita a ideia de que buscas mais elevadas são valoráveis apenas na medida em que elas causem prazer ou fruição. Segundo, ele alega que as buscas intelectuais têm valor fora da proporção da quantidade de contentamento ou prazer (o estado mental) que elas produzem. [...] Terceiro, Mill alega que essas atividades são intrinsecamente mais valoráveis que as buscas menos elevadas.”

²⁹ Fugiria ao escopo deste capítulo uma discussão pormenorizada acerca da possibilidade de se descrever a filosofia prática de Mill como uma teoria genuinamente hedonista. Contudo gostaria ao menos de mencionar muito sumariamente minha concordância com a leitura de David Brink, segundo a qual não é possível acomodar a teoria normativa de Mill, sem maiores problemas, à tradição hedonista.

³⁰ Mill afirma que: “*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).

de uma diferença específica, uma diferença não acomodável a uma distinção meramente de grau entre um ser humano e um porco, por exemplo. Contudo poder-se-ia, em favor de Bentham, fazer pelo menos duas defesas da concepção formal-criteriológica de fruição de prazeres. A primeira defesa diria respeito ao caráter “democrático” da formulação benthamiana. Se se desconsidera totalmente a fonte de onde se extrai uma sensação de prazer, ou seja, se não se considera nenhum critério objetivo (se não se considera nenhum critério para além do psicologizante ou neurofisiológico) capaz de determinar que um dado prazer seja superior qualitativamente a outro, é possível reter uma noção não hierarquizada da felicidade. A formulação de Bentham, com efeito, permite aos indivíduos organizarem as sociedades sem poder se valer de uma concepção paradigmática de felicidade que, eventualmente, pudesse ser imposta por alguns indivíduos — ou mesmo por um único indivíduo — a todos os outros indivíduos de uma dada coletividade.

Em que pese a possível visão empobrecedora de natureza humana que tal concepção permite defender, a desconsideração pela fonte de onde se extrai prazer parece oferecer a vantagem de se poder acomodar a busca da felicidade ao tipo de sociedade — a sociedade moderna — na qual o pluralismo axiológico, ou seja, a pluralidade de concepções de *boa vida* (concepções não raro antagônicas entre si) é uma característica central.³¹ Sem a possibilidade de se determinar qual tipo de prazer é o ideal a ser perseguido, as sociedades modernas só poderiam contar com a objetividade de um cálculo para organizar e arbitrar de modo satisfatório a perseguição por aumento do saldo líquido de prazer feita pelos indivíduos. Nesse ponto é fácil percebermos que a figura do governante se torna central para, lançando mão do *princípio de utilidade*, garantir, sem a imposição de uma concepção modelar, a maior felicidade para o maior número de cidadãos (voltarei a esse ponto e às críticas que lhe são dirigidas no quarto capítulo da presente tese).

A segunda defesa da concepção formal-criteriológica poderia ser considerada a defesa mais “forte”: não é possível, diria tal defesa, erigir um critério objetivo por meio do qual determinar a superioridade de um determinado prazer com relação a outro. Não é possível erigir um critério com o tipo de objetividade requerida pela proposta de Mill, ou seja, um critério independente da experienciação subjetiva de sensações pelo agente. A tentativa de oferecer um critério de viés “qualitativo” para a determinação da superioridade de certos tipos de prazer seria, no fundo, carente de objetividade, ao menos do tipo de objetividade exigida

³¹ John Rawls (1921 – 2002) cunhou a expressão “fato do pluralismo” para identificar tal característica das sociedades modernas e contemporâneas. Ver, de John Rawls: *O Liberalismo Político* (2016 [1993]). Essa expressão e algumas implicações que suscita serão abordadas no quarto capítulo desta tese.

pelo aspecto “qualitativo” preconizado por Mill. Essa possível defesa da concepção de Bentham parece inegavelmente plausível quando, por exemplo, se considera o recurso que Mill oferece para sustentar a existência de “prazeres mais elevados”. No segundo capítulo de *O Utilitarismo* Mill afirma o seguinte:

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 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 (MILL, 2000, p. 32).

A figura do “juiz competente”, do indivíduo que experimentou prazeres de diferentes tipos, constitui a tentativa que Mill empreende para identificar a superioridade de certos tipos de prazer. Somente o julgamento da experiencição de prazeres de tipos diferentes (feito de modo devidamente refletido e ponderado por períodos consideráveis) poderia revelar a existência e pertinência do elemento “qualitativo” que deveria ser articulado ao rol de requisitos elencados por Bentham em sua moldura formal-criteriológica de apreciação dos prazeres. O juiz competente, no entanto, parece não satisfazer o tipo de objetividade que guiou os esforços de Bentham para estabelecer o *princípio de utilidade* como parâmetro normativo. O “julgamento abalizado” no qual Mill pretende amparar sua concepção de prazeres qualitativamente superiores parece completamente implausível.

Por que deveríamos dar anuência ao julgamento (ainda que refletido) de alguém que experimentou dois tipos distintos de prazer e declarou a superioridade de um deles? O que significa afirmar, por exemplo, que ouvir uma sinfonia de Mahler permitiria que experimentássemos um prazer *qualitativamente* superior ao que teríamos ao ingerir sorvete de chocolate?³² Como “mensurar” os prazeres que podemos obter, por exemplo, ouvindo uma sinfonia de Mahler ou saboreando um sorvete de chocolate, seja por apelo ao juiz competente, seja a outro recurso qualquer, e assim lhes conferir inteligibilidade? Declarar sumariamente a superioridade qualitativa da atividade de se ouvir a uma sinfonia de Mahler parece um ato destituído de objetividade (ou mesmo de clareza). Em quais critérios tal declaração estaria amparada? Em suma, o que significa a tentativa empreendida por Mill de atribuir uma

³² Inspiro-me em um exemplo oferecido por Michael Sandel em *Justiça: o que é fazer a coisa certa* (2011[2008]). Sandel dá a uma seção do capítulo em que fala sobre o utilitarismo de Mill o título: *Shakespeare versus Os Simpsons*, para salientar as dificuldades de se identificar a superioridade qualitativa de certos prazeres. No entanto acredito que o exemplo que oferece possui a vantagem de cotejar experiências em campos “distintos”: arte e gastronomia. Desse modo, pretendo elevar a um grau de dificuldade maior a tarefa de se discutir e possivelmente identificar a inteligibilidade da noção de “prazeres superiores”.

objetividade não meramente formalística (e desse modo identificar a existência de prazeres qualitativamente “superiores”) à avaliação dos prazeres experimentáveis pelos indivíduos?

A tentativa de Mill de inserir um elemento qualitativo no conjunto de requisitos elencados por Bentham bem como sua tentativa de justificar a inclusão de tal elemento deixam entrever seu aspecto mais elucidativo para os propósitos da discussão deste capítulo, e da presente tese, no seguinte trecho de *O Utilitarismo*:

Ora, é um fato inquestionável que aqueles que estão igualmente familiarizados com os dois *gêneros de vida* e que são igualmente capazes de apreciá-los e gozá-los, revelam uma preferência muito acentuada pelo gênero que emprega suas *faculdades mais elevadas* (MILL, 2000, p. 32, grifo nosso).

De fato, parece pouco inteligível cotejarmos diferentes atividades como ouvir a uma sinfonia de Mahler e ingerir sorvete de chocolate. Seria então mais elucidativo cotejarmos a audição de uma sinfonia de Mahler com a audição de uma canção popular qualquer? Ou compararmos a degustação de um sorvete de chocolate com a degustação de um prato de feijoada ou com a degustação de uma porção de batatas fritas? Parece que tais comparações pueris, feitas no interior de um mesmo âmbito de atividades, continuariam a parecer pouco elucidativas. No entanto o que o trecho destacado acima sugere é o caráter pouco esclarecedor do ato de cotejarmos *isoladamente* diferentes atividades das quais podemos extrair prazer. Para identificarmos o caráter qualitativo dos prazeres experimentáveis pelos indivíduos, faz-se necessário desconsiderarmos a fruição de uma dada atividade “em si mesma” ou em contraste com o prazer gerado por outra atividade também considerada isoladamente, sejam essas atividades pertencentes a um mesmo âmbito (música, gastronomia etc.) ou não.

A formulação de Mill apresentada no trecho acima mostra que só é possível identificarmos o caráter qualitativamente superior de um dado prazer se considerarmos sua fruição à luz da persecução a um determinado “gênero de vida”. Essa expressão denota a compreensão de Mill segundo a qual os prazeres qualitativamente superiores seriam aqueles que contribuem para o exercício de um determinado *tipo* de vida, que permitem um determinado modelo de felicidade. Tal modelo caracteriza-se, segundo Mill, por promover o exercício e desenvolvimento de nossas “faculdades mais elevadas”. Voltarei ao tema ainda neste capítulo. Aqui é possível entrever o radical afastamento que Mill empreende em relação à tradição legada por Bentham, mais especificamente no que concerne ao conceito de felicidade de seu antigo mentor:

Um ser com faculdades superiores exige mais para ser feliz, *está provavelmente sujeito a sofrimentos mais agudos* e é, certamente, suscetível a tais sofrimentos em mais ocasiões do que um ser de tipo inferior. Mas, a despeito dessas suscetibilidades,

ele nunca pode realmente desejar decair no que ele considera ser um grau mais baixo de existência (MILL, 2000, p. 32-33, grifo nosso).

Essa ideia pareceria totalmente estranha — senão absurda — para Bentham: a defesa de que a maior exigência de felicidade tornaria uma pessoa mais suscetível a “sofrimentos mais agudos”. A crítica de Mill à concepção de felicidade de Bentham se deixa ver de modo claro na passagem em que Mill rebate uma possível crítica ao nexos estabelecido por ele entre busca da felicidade (por prazeres mais elevados) e a sujeição a sofrimentos agudos:

Quem supõe que essa preferência [por prazeres mais elevados] sacrifica a felicidade — que o ser superior, em circunstâncias iguais, não é mais feliz do que o inferior — confunde duas ideias muito diferentes, a de felicidade e a de satisfação (MILL, 2000, p. 33, grifo nosso).

A distinção que Mill faz no trecho acima é central. Não obstante nunca tenha abandonado oficialmente o eudaimonismo hedonista que herdou de Bentham, Mill procura sofisticar tal formulação. Para ele, assim como para Bentham, felicidade é idêntica a prazer (em que pese o caráter problemático dessa identificação em sua filosofia, como mencionei). No entanto prazer não se restringiria, de modo psicologizante, a sensações que se pode experimentar de maneira subjetiva, ao se realizar qualquer atividade como degustar sorvete de chocolate, por exemplo. Evidentemente, Mill não negaria que degustar sorvete de chocolate gera algum prazer. Numerosas atividades realizadas pelos seres humanos (e seres não humanos) podem gerar prazer nos termos quantitativos (formal-criteriológicos) apresentados por Bentham. Mill não refuta a existência de tal dimensão quantitativa no que diz respeito à apreciação dos prazeres. Os aspectos por assim dizer quantitativos apresentados por Bentham continuariam devidamente consideráveis para Mill. Contudo pode-se (e para Mill deve-se) considerar também, além do aspecto estritamente quantitativo na experiência de um dado prazer, seu aspecto *qualitativamente* hierarquizante.

Tal aspecto se fundaria no fato de a experiência de tais prazeres superiores permitir ao indivíduo viver uma “vida superior”. Esse “gênero de vida superior” encerraria em si a diferença específica do animal humano com relação aos outros animais. O que cumpre destacar aqui é que, ao defender a existência de prazeres “superiores”, bem como a distinção entre “felicidade”, por um lado, e “satisfação”, por outro lado, Mill sofisticou o esquema utilitarista ao acrescentar ao eudaimonismo hedonista benthamiano um caráter perfeccionista. Mill acresce à identificação entre felicidade e prazer a defesa da busca por um tipo de vida modelar que poderia ser considerado o tipo mais excelente de vida a que o ser humano poderia aspirar. Faz-se necessário, segundo Mill, ao considerar uma dada atividade, inquirir sobre suas possibilidades de concorrer para o desenvolvimento do que ele designa por “nossas

faculdades mais elevadas”. Assim, o elemento “qualitativo” que Mill introduz na perspectiva formal-criteriológica legada por Bentham precisa ser visto à luz de seu perfeccionismo. Os tipos de prazeres que podem ser considerados superiores são aqueles que podem franquear aos indivíduos viver um tipo de vida considerado o mais excelente ao exercitarem e desenvolverem, por meio da fruição de tais prazeres, suas potencialidades intrínsecas. Em um trecho famoso de *O Utilitarismo*, Mill afirma o seguinte:

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).

Sócrates e o tolo (ou o porco) representam duas figuras antitéticas em uma espécie de escala de felicidade, por assim dizer, apresentada por Mill: enquanto o tolo caracterizaria uma concepção empobrecida da natureza humana, confundindo felicidade com satisfação, Sócrates representaria a busca e o exercício da felicidade proporcionada pela fruição de prazeres superiores, mesmo que a custa de infortúnios. A figura de Sócrates é evocada por Mill para caracterizar o nexos entre a concepção de natureza humana e o conceito de felicidade. Só é possível atingir esta se se faz jus aos traços distintivos básicos daquela. Somente poderemos ser felizes se buscarmos o desenvolvimento de nossas capacidades. Sócrates representa precisamente o ápice da escala de felicidade apresentada por Mill por encarnar uma figura paradigmática que buscou desenvolver plenamente as potencialidades de que o ser humano é capaz. Assim, o caráter qualitativo dos prazeres precisa ser haurido do “gênero de vida” a que a fruição de tais prazeres permite exercitar. Degustar sorvete de chocolate, por mais satisfação que possa proporcionar (considerando os elementos quantitativos), não concorreria, diria Mill, para o desenvolvimento de nossas potencialidades mais elevadas. Ouvir de modo “engajado” uma sinfonia de Mahler, por outro lado, concorreria. David Brink, em seu ensaio sobre Mill, corrobora essa interpretação ao afirmar o seguinte:

Insofar as he distinguishes between happiness and contentment and offers a conception of happiness in terms of the exercise of our rational or deliberative capacities, he can be read as holding a perfectionist conception of happiness. (BRINK, 2013, p. 71).³³

Mas, poderíamos nos perguntar, o que a expressão “desenvolvimento de nossas potencialidades” significa exatamente? Qual a relação de tais potencialidades com o conceito de natureza humana defendido por Mill? Ao longo de *O Utilitarismo*, Mill usa a expressão

³³ A citação em tradução nossa é: “Na medida em que ele distingue entre felicidade e satisfação e oferece uma concepção de felicidade em termos do exercício de nossas capacidades racionais ou deliberativas, ele pode ser lido como sustentando uma concepção perfeccionista de felicidade.”.

“prazer mental (prazer do intelecto)” para caracterizar os prazeres mais elevados, os prazeres que permitiriam ao agente viver o tipo de vida merecedora do qualificativo “humana”.³⁴ Esses prazeres (ou, antes, as atividades das quais se extrairia tais prazeres) franqueariam tal possibilidade por desenvolverem as potencialidades intrínsecas dos indivíduos. Donde emerge o corolário segundo o qual há, para Mill, uma relação de identidade entre felicidade e busca do desenvolvimento de potencialidades intrínsecas bem como entre a busca do desenvolvimento de tais potencialidades e a realização de uma vida propriamente humana (diferentemente da vida de um animal não humano, por exemplo).

Felicidade, concepção de natureza humana e busca do desenvolvimento de potencialidades seriam noções praticamente indistintas em Mill. O ser humano só poderia ser plenamente feliz (considerando uma escala de felicidade) se, com efeito, buscasse uma vida pautada em “prazeres do intelecto”. A fruição desses prazeres, por sua vez, poderia ser identificada por promover o desenvolvimento de potencialidades que caracterizariam de modo enfático a vida humana. Não obstante a possibilidade de se identificar a interconexão existente entre felicidade, desenvolvimento de potencialidades e fruição de prazeres superiores, o uso que o próprio Mill faz da expressão “prazeres do intelecto” parece restringir o modo como ele de fato compreende a natureza e o “funcionamento” das potencialidades humanas. Para responder às questões elencadas no parágrafo acima, é necessário examinar melhor a noção de “prazeres elevados”, sem circunscrevê-la à noção de “prazeres do intelecto”.

1.5 A concepção milliana de natureza humana.

Para compreendermos o nexos que Mill estabelece entre o conceito de natureza humana e o conceito de potencialidades elevadas, cumpre mencionar uma vez mais o afastamento que o jovem Mill empreendeu em relação à tradição utilitarista. A noção de natureza humana encontrada nas formulações de Bentham se afigurou demasiado empobrecida para o jovem Mill. O qualificativo “jovem” é usado aqui para fazer referência ao momento biográfico que

³⁴ Por exemplo: “*Os homens, frequentemente, elegem, devido à fraqueza de caráter, o bem mais próximo, mesmo sabendo que é o menos valioso e, isso, não apenas quando se trata de escolher entre dois prazeres corporais, mas também quando se trata de escolher entre um corporal e um mental.*” (MILL, 2000, p. 33-34); e “*Deve-se admitir, entretanto, que a generalidade dos autores utilitaristas atribuiu a superioridade dos prazeres mentais em relação aos corporais principalmente à maior estabilidade, maior segurança, menor custo, etc.*” (MILL, 2000, p. 31). Embora Mill critique essa defesa dos prazeres superiores feita pela “generalidade de autores utilitaristas”, precisamente por não salientar que certos tipos de prazeres são “mais valiosos do que outros”, importa aqui destacar a distinção entre tipos de prazeres e a superioridade assinalada por Mill dos prazeres chamados “mentais” ou intelectuais.

gerou um ponto de inflexão na própria obra de Mill. O ponto biográfico mencionado é a amplamente conhecida “crise” que o acometeu aos vinte anos de idade. Essa crise é conhecida como o momento em que Mill realizou uma profunda “revisão” nas crenças que adquirira ao longo da vida por intermédio de um rigoroso regime pedagógico levado a cabo por seu pai, James Mill (1773 – 1836). A crise sofrida por Mill tem sido abordada e apresentada como elemento-chave para a compreensão da reformulação que ele opera no utilitarismo.³⁵

Em passagens de sua *Autobiografia* (2007[1883]), Mill aponta seu sofrimento ao se dar conta de que certas críticas à tradição a qual pertencia se mostravam pertinentes. Uma questão fundamental que Mill se colocou nesse período foi a seguinte: mesmo se as reformas utilitaristas fossem implementadas completamente, isso o deixaria feliz? A amarga resposta que Mill se dá é um contundente “não”. Em suas palavras: “*E minha consciência, sem poder se reprimir, respondeu: ‘Não!’.* Meu coração então se abateu: todo o fundamento sobre o qual eu erguera a minha vida havia ruído.” (MILL, 2007, p. 124). Mill atenta para o fato de que, mesmo se seus objetivos enquanto utilitarista militante, como reformador social, fossem realizados, sua vida continuaria destituída de maior significação. Isso o faz refletir acerca das razões para isso. Por que, perguntaríamos à luz das indagações do próprio Mill, mesmo se o utilitarismo fosse instaurado completamente (o objetivo ao qual o discípulo de Bentham devotou toda sua vida até então) ele não obteria felicidade? A resposta encontrada por Mill pode ser entrevista na debilidade que ele próprio encontra na proposta utilitarista. Como Mill salienta:

Pois eu percebia agora, ou acreditava que percebia, o que sempre havia recebido com credulidade: que o hábito de análise tem uma tendência a corroer os sentimentos quando não se cultiva outro hábito mental e quando o espírito de análise fica sem seus complementos e corretivos naturais. (MILL, 2007, p. 127).

Mill afirma também:

Minha educação, pensava eu, havia fracassado no momento de criar esses sentimentos com vigor suficiente para resistir à influência dissolvente da análise, e todo o curso de minha formação intelectual havia feito da análise precoce um hábito impregnado em meu espírito. (MILL, 2007, p. 128).

Os trechos acima assinalam a descoberta de Mill, em meio à crise que o fustigara, de que, em sua própria formação, algumas dimensões centrais da natureza humana foram negligenciadas. Mill fala na dimensão dos “sentimentos”, que funcionariam como “complementos e corretivos naturais” ao “espírito de análise”. Esse “espírito” constituía a única dimensão contemplada por James Mill na condução do processo de formação de seu

³⁵ Por exemplo, ver, de Jonathan Riley: *Mill: On Liberty* (2002).

filho. E a dimensão cognitiva, o “hábito de análise”, foi a única dimensão da experiência humana contemplada na educação de Mill, em virtude de seu pai ignorar a centralidade das outras dimensões da natureza humana. Também Bentham, assevera Mill, ignorou por completo a necessidade dos supracitados “complementos e corretivos naturais” à dimensão estritamente cognitiva. Em seu ensaio denominado *Bentham* (1985[1838]), Mill, a um só tempo, enaltece o que considera os talentos intelectuais inegáveis de seu antigo mestre e aponta para o que considera suas debilidades:

In many of the most natural and strongest feelings of human nature he had no sympathy; from many of its graver experiences he was altogether cut off; and the faculty by which one mind understands a mind different from itself, and throws itself into the feelings of that other mind, was denied him by his deficiency of Imagination. (MILL, 1985, p. 175).³⁶

À luz dos trechos anteriormente mencionados, nos quais destaca a imprescindibilidade da dimensão dos sentimentos, podemos identificar na citação feita acima o que Mill qualifica como uma deficiência de Bentham: a falta de cultivo da capacidade imaginativa. É possível entender por “falta de capacidade imaginativa” a incapacidade de Bentham de se valer do sentimento de “simpatia”, necessário para se estabelecer conexões relevantes com outros agentes. Sem entrar aqui em uma discussão acerca das caracterizações e da natureza da relação que Mill estabelece entre simpatia e imaginação, é possível dizer que a deficiência mencionada acima fez com que Bentham não percebesse, abordasse e discorresse sobre o “material” com o qual seria possível complementar sua concepção normativa problematicamente formalística. Mill também afirma sobre Bentham que:

He saw accordingly in man little but what the vulgarest eye can see; recognized no diversities of character but such as he who runs may read. Knowing so little of human feelings, he knew still less of the influences by which those feelings are formed: all the more subtle workings both of the mind upon itself, and of external things upon the mind, escaped him; and no one, probably, who, in a highly instructed age, ever attempted to give a rule to all human conduct, set out with a more limited conception neither of the agencies by which human conduct is, or of those by which it *should* be, influenced. (MILL, 1985, p. 176, grifo do autor).³⁷

³⁶ A citação em tradução nossa é: “Por muitos dos mais naturais e mais fortes sentimentos da natureza humana, ele não tinha simpatia; de muitas de suas experiências mais graves, ele foi completamente apartado; e a faculdade pela qual a mente entende uma mente diferente de si mesma, e se joga aos sentimentos daquela outra mente, foi-lhe negada por sua deficiência de Imaginação.”

³⁷ A citação em tradução nossa é: “Desse modo, ele viu no homem pouco mais do que o olho mais vulgar pode ver; não reconheceu diversidades de caráter, além daquelas [óbvias] como a de que alguém que corre também pode ler. Conhecendo tão pouco os sentimentos humanos, ele conhecia ainda menos as influências pelas quais esses sentimentos se formam: todo o funcionamento mais sutil da mente sobre si mesma e das coisas externas sobre a mente lhe escapou; e ninguém, provavelmente, que, em uma época altamente instruída, jamais tentou dar uma regra a toda conduta humana, partiu de uma concepção mais limitada das agências pelas quais a conduta humana é, ou daquelas pelas quais deveria ser, influenciada.”

Para Mill, Bentham se demonstrou incapaz de reconhecer a natureza humana em sua inteireza justamente por não reconhecer o estatuto que os sentimentos possuiriam na constituição de tal natureza. Mill divisava em sua própria vida tal incapacidade, em virtude de ter sido educado sob os ditames dessa antropologia filosófica que passou a reputar deficitária. De acordo com a visão de Bentham, entende Mill, o ser humano poderia ser equiparado a uma “máquina de calcular” pura e simplesmente. O ser humano poderia, assim, ser comparado a uma espécie de “autômato de forma humana” — para usar uma expressão do próprio Mill. O indivíduo humano poderia ser comparado a um ser destituído da possibilidade de exercitar múltiplos caracteres e, desse modo, desenvolver todas as suas potencialidades. Para Bentham, diria Mill, o ser humano poderia ser descrito como uma mera máquina de calcular probabilidades de se obter prazer e evitar a dor.³⁸

Aqui, já podemos entrever a razão de o uso da expressão “prazeres do intelecto”, expressão manejada pelo próprio Mill para caracterizar o tipo de prazeres que definiria um gênero de vida “superior”, parecer insuficiente para delinear a própria concepção de prazeres superiores que o autor endossa. Mill, com efeito, acometido pela crise, incapaz de vislumbrar qualquer resquício de contentamento, mesmo diante da instauração hipotética da doutrina na qual estava engajado desde a infância, percebe que tal doutrina se baseia em uma antropologia filosófica precária. E tal precariedade se fundaria na desconsideração pelo utilitarismo da dimensão dos “sentimentos estéticos e morais” dos homens. A sensibilidade estética bem como a imaginação e os sentimentos morais (que para Mill não são inatos, mas “cultiváveis”) constituem dimensões centrais para a vida humana, e Bentham, assim como James Mill, não teria enxergado tal centralidade.³⁹ Mill, de fato, não preconizava uma espécie de virada de 180 graus no que concerne à valorização das distintas capacidades humanas. Não há em Mill a proposta de subordinar a dimensão cognitiva (que para ele não se resumiria a um exercício de

³⁸ O escritor Charles Dickens (1812-1870), em sua obra *Tempos Difíceis* (2014[1854]), apresenta uma caricatura mordaz do que seria o pendor calculista da concepção antropológica atribuída à tradição utilitarista. Eis como o segundo capítulo da obra supracitada é iniciado: “*Sr. Thomas Gradgrind. Um homem de realidades. Um homem de fatos e cálculos. Um homem que trabalha de acordo com o princípio de que dois mais dois são quatro, e nada mais, e não pode ser persuadido a permitir nada mais. Sr. Thomas Gradgrind — peremptoriamente, Thomas — Thomas Gradgrind. Com uma régua e uma balança, e a tabuada sempre no bolso, senhor, pronto para pesar e medir qualquer parcela da natureza humana, e dizer o resultado exato. É uma mera questão de números, um caso de simples aritmética.*” (DICKENS, 2014, p. 15).

³⁹ “*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).

cálculos, meramente — como dito acima, falarei a respeito no próximo capítulo) às outras dimensões. O que Mill propunha, a rigor, era um desenvolvimento equilibrado e harmonioso de todas as capacidades humanas.⁴⁰

Isso implicaria não atrofiar qualquer uma das dimensões ou capacidades dos indivíduos. Mill atenta para o fato de que foi justamente esse processo de “atrofia” o que caracterizou seu processo de educação, bem como o que limitou fortemente a noção de natureza humana subjacente aos postulados de Bentham. Por conseguinte o uso da expressão “prazeres do intelecto” não é adequado para caracterizar o que Mill quer apresentar como prazeres superiores cuja fruição permitiria o atingimento de um gênero de vida qualitativamente superior, porque não faz jus às capacidades humanas ligadas à sensibilidade, à imaginação e aos sentimentos. Assim, é plausível afirmar, como Mill afirmou ao se referir ao ideal de felicidade epicurista, que o desenvolvimento equilibrado de nossas capacidades, por intermédio da fruição dos “[...] *prazeres do intelecto, dos sentimentos, da imaginação e dos sentimentos morais* [...]” (MILL, 2000, p. 31), constitui o caminho para uma vida como a de Sócrates, uma vida verdadeiramente feliz. Os sentimentos humanos, a imaginação, os sentimentos morais, articulados e exercitados em igual medida com os poderes cognitivos, franqueariam ao ser humano sua diferença específica, não somente em relação aos outros animais, Mill poderia ter afirmado, como também em relação a um autômato que calcula eficazmente e sem inventividade as possibilidades de se obter prazer e evitar a dor. Mill advoga, pois, a articulação e desenvolvimento conjunto das dimensões da “razão” e da “sensibilidade”.⁴¹

Poder-se-ia redarguir que, a despeito de muitas passagens das obras millianas permitirem sustentar a equivocidade da restrição da noção de “prazeres elevados” à noção de “prazeres do intelecto”, a distinção igualmente problemática entre “prazeres corporais” e “prazeres mentais” continuaria a subsistir nos textos dele. Tal afirmação seria plausível. Tal

⁴⁰ Mill, em *Sobre a Liberdade*, faz referência à obra *The Spheres and Duties of Government* (1854), de Wilhelm von Humboldt (1767 – 1835), como uma inspiração central para sua própria concepção de liberdade e, principalmente, de natureza humana. Mill cita a seguinte passagem do referido texto de Humboldt: “[...] o objetivo do homem, o que é prescrito pelos eternos e imutáveis ditames da razão, e não é sugerido por vagos e passageiros desejos, é um maior e mais harmonioso desenvolvimento de seus poderes, até que cheguem a um todo completo e consistente.” (MILL apud HUMBOLDT, 2010, p. 117-118).

⁴¹ Cumpriria considerar o uso que Mill faz de expressões como “sentimentos” e “emoções”. No 3º capítulo da 1ª parte de sua *Lógica*, Mill aponta como a linguagem filosófica define sentimentos: “*Sentimentos e estado de consciência são, em linguagem filosófica, expressões equivalentes.*” (MILL, 1979, p. 108). Mill evidentemente não dispunha dos complexos e avançados estudos sobre emoções, sentimentos e afetos que áreas como a psicologia experimental e a neurobiologia produziram e continuam a produzir desde o final do século XX. Para os propósitos desta tese, basta considerar o âmbito da “sensibilidade”, que abarcaria sentimentos, imaginação e emoções, como o complexo de “sensações” suscitadas pelo contato dos nossos sentidos com o mundo circundante.

plausibilidade se deixaria ver por apontar o caráter contraditório que a defesa de “prazeres mentais”, oposta a “prazeres corporais”, evidenciaria na filosofia de Mill. Filosofia essa eminentemente comprometida com a tradição empirista. Como sustentar, sem contradição, a oposição entre prazeres corporais e prazeres que poderiam ser considerados “não corporais”, desde uma perspectiva empirista? Quando Mill menciona as capacidades da “sensibilidade” e da “imaginação”, ele o faz baseado na fruição exigente de obras estéticas refinadas (como a poesia, por exemplo). Tal exercício da sensibilidade, por sua vez, não poderia ser equiparado à satisfação que se obtém ao se ingerir um sorvete de chocolate, por exemplo. Embora degustar sorvete afete diretamente nossos sentidos, mais especificamente nosso paladar e olfato (poderíamos mencionar também a visão), tal ato não afetaria nossa sensibilidade da mesma forma que ouvir uma sinfonia de modo engajado.⁴² É plausível identificar, na antropologia filosófica de Mill, ao menos duas apreensões possíveis para o estatuto da sensibilidade na constituição da natureza humana.⁴³ Em uma primeira acepção, a sensibilidade poderia ser descrita como sensório-corporal, ou seja, a sensibilidade diria respeito aos sentidos, tomados de forma “quase nua”, em seus contatos com o mundo. Assim, poderíamos sentir frio, calor, o sabor de um sorvete e as numerosas sensações advindas dos contatos estabelecidos entre esses sentidos e o entorno natural.

Essa acepção, que encerra em si a noção de “prazer corporal”, não proporcionaria nenhum desenvolvimento ao ser humano. A acepção sensório-corporal caracterizaria, Mill poderia ter afirmado, a visão de Bentham sobre como os indivíduos experimentaríamos os prazeres. Uma segunda acepção de sensibilidade, que poderia ser descrita como sensório-intelectual, envolveria os sentidos *e, mais intensamente*, o intelecto.⁴⁴ O contato dos sentidos com o entorno, para essa outra acepção, seria “engajado”, ou seja, o contato dos sentidos com o entorno contaria com uma participação *muito maior* dos poderes do intelecto. Captaríamos os sons de uma sinfonia de Mahler com a audição, evidentemente. Mas esse sentido — a audição — não tangenciaria de forma “quase nua” o que se lhe chegasse: ao apreciar uma sinfonia, a audição contaria com o recurso do intelecto para absorver, “decodificar”,

⁴² É quase desnecessário reiterar aqui quão improdutivo para a compreensão da antropologia de Mill seria comparar isoladamente, sem a referência a um “gênero de vida”, as sobreditas atividades.

⁴³ É oportuno destacar o empirismo de Mill, sua compreensão estritamente naturalizada da relação do indivíduo com meio, de modo que, nessa perspectiva, os sentidos constituem condição necessária (embora não suficiente) para a compreensão do mundo circundante.

⁴⁴ A relação que Mill estabelece entre sentidos e o conhecimento não será objeto de exame na presente tese. Gostaria apenas de assinalar que mesmo a acepção sensório-corporal poderia ser descrita como não completamente apartada do intelecto. Por isso usei a expressão “quase nua”, que pretende denotar precisamente “quase”, ou com “pouca” participação do intelecto. Tal compreensão talvez aproxime Mill de John McDowell em *Mente e Mundo* (2005[1994]). Ver especialmente a 1ª conferência intitulada *Conceitos e Intuições*. Não poderei, entretanto, discorrer sobre essa aproximação nesta tese.

compreender e conferir significação (por meio de recursos mnemônicos e inferenciais, por exemplo) à complexidade sonora de uma composição musical muito elaborada.

É possível sustentar que, em sua configuração sensório-corporal, a dimensão da sensibilidade apresentar-se-ia de modo mais — embora não completamente — “passivo”; enquanto que, em sua face sensório-intelectual, a dimensão da sensibilidade humana, por exigir maior participação dos recursos do intelecto, se afiguraria mais “ativa”. Assim, certos tipos de atividades direcionadas aos sentidos como a fruição de música erudita demandariam maior labor intelectual do que outras atividades também direcionadas aos sentidos como a degustação de um sorvete.⁴⁵ Quão maior a participação do intelecto no contato entre os sentidos e o entorno, maior a possibilidade de desenvolvimento de nossa dimensão sensível, maior possibilidade de desenvolvimento da sensibilidade para a apreciação de expressões estéticas criadas pelo intelecto humano e para estimular a agirmos com compaixão, solidariedade etc., para com outros indivíduos.⁴⁶ Isso permite depreender ao menos duas hipóteses sobre a formulação de Mill. A primeira hipótese é que a acima citada relação harmoniosa que poderia subsistir entre as capacidades humanas se deixa ver pelo fato de que, se o maior emprego do intelecto é necessário para identificar um uso “nobilitante” da apreensão sensível, a apreensão sensível pode, por sua vez, conferir ao exercício intelectual a “profundidade” necessária para atribuir significação humana ao exercício da racionalidade, bem como estímulos (na forma de sentimentos morais cultiváveis) ao endosso de critérios normativos como o princípio de utilidade.

A segunda hipótese é a de que se, por um lado, é equívoco restringir os chamados prazeres elevados a prazeres do intelecto (considerando a centralidade da sensibilidade para a natureza humana), é, por outro lado, plausível manter uma espécie de distinção hierarquizante na própria configuração da sensibilidade: existiriam atividades dirigidas aos sentidos que estimulariam a sensibilidade em maior intensidade e atividades que estimulariam a

⁴⁵ Poderia ser afirmado que essa hierarquização no interior da própria dimensão da sensibilidade (que evidentemente manteria sua “unidade”) demanda uma espécie de cálculo. Cotejar a audição de uma sinfonia e a degustação de um sorvete é um exercício de hierarquização de prazeres relativamente “fácil”. Mas, poder-se-ia perguntar: e na comparação entre duas sinfonias, por exemplo? Como identificar a que oferece *mais* prazer qualitativamente? A que demanda mais intensamente a participação do intelecto? Cabe afirmar também que, mesmo atividades mais “independentes” com relação aos sentidos, como a demonstração de um teorema, por exemplo, não são, para Mill, completamente independentes dos sentidos. Qual seria a relação de tais atividades com a sensibilidade? Tais perguntas seriam totalmente pertinentes, porém tentar respondê-las implicaria uma discussão pormenorizada da epistemologia de Mill e, como já foi dito, isso fugiria ao escopo deste capítulo.

⁴⁶ Poder-se-ia dizer que o uso engajado dos sentidos, em vez de desenvolver certas capacidades, as prejudicaria. Basta pensarmos, por exemplo, nas perdas que uma vida devotada à leitura pode infligir à visão. Seria uma crítica plausível. Porém, poderíamos considerar que eventuais perdas na visão (desde que ocorressem em um grau “remediável” pelo uso de óculos) poderiam ser totalmente compensadas pelo exercício intelectual, sentimental e imaginativo que o hábito de leitura pode propiciar a quem se dedica com afinco a ele.

sensibilidade em menor intensidade. O nível de intensidade dos estímulos à sensibilidade dependeria do grau de racionalidade empregado no contato entre os sentidos e os “materiais” oferecidos pelo mundo. Essa acepção mais ativa da sensibilidade concorreria também para o desenvolvimento e direcionamento do próprio intelecto e da moralidade. Há em Mill, portanto, uma concepção ampla do que ele denomina prazeres elevados, pois ela refere-se à junção e ao desenvolvimento harmonioso entre racionalidade e sensibilidade; e também, à hierarquização entre atividades mais intelectuais (a acepção mais ativa da sensibilidade) e atividades mais caracteristicamente “corporais”. É pertinente, pois, afirmar que a relação harmoniosa entre razão e sensibilidade se deixa ver precisamente no ponto de “intersecção” que a dimensão mais ativa da sensibilidade encerra em si. Colin Heydt, em um ensaio sobre a relação entre ética e estética de Mill, ampara a defesa da caracterização entre razão e sensibilidade feita acima. Considere o seguinte trecho:

If we ask why the pleasures of poetry or expressive music that go beyond mere agreeableness are different from the pleasures of ‘mere tune’, the answer is that art engages us with the ideal or infinite, that is, it brings us through webs of association into some kind of contact (e.g. conceptual, affective) with something apparently limitless or ideal. Music or poetry which depends on the ‘physical’ can do nothing of the kind. (HEYDT, 2006, p. 63).⁴⁷

Heydt fala do poder da “grande arte” de engajar nossos sentimentos e capacidade cognitiva e nos colocar em contato com o “ilimitado”, ou, poderíamos dizer, nos direcionar para o desenvolvimento de nossas potencialidades. Porém isso só seria possível, nos diz Heydt, se conseguirmos nos relacionar de modo engajado com os prazeres suscitados pela grande arte.⁴⁸ As expressões estéticas menos elaboradas não difeririam muito da degustação de uma iguaria, podemos depreender. Como eu disse acima, o desenvolvimento de nossas potencialidades se daria quando, por exemplo, ouvíssemos de modo engajado uma sinfonia de Mahler.

Aqui, creio que seria possível e oportuno exemplificar o desenvolvimento harmonioso entre racionalidade e sensibilidade defendido por Mill, chamando a atenção para o estatuto que o conceito de “sanção” possui em sua teoria normativa. Mais precisamente, é possível exemplificar a harmonia entre razão e sensibilidade postulada pela antropologia de Mill por

⁴⁷ A citação em tradução nossa é: “*Se perguntarmos por que os prazeres da poesia ou da música expressiva que vão além da mera agradabilidade são diferentes dos prazeres da “mera sensação”, a resposta é que a [grande] arte nos envolve com o ideal ou infinito, isto é, nos leva através de redes de associação em algum tipo de contato (por exemplo, conceitual, afetivo) com algo aparentemente ilimitado ou ideal. Música ou poesia que depende do [aspecto] ‘físico’ não pode fazer nada do tipo.*”.

⁴⁸ Esse termo caracteriza expressões estéticas consagradas pela tradição e cânone vigentes. Tais expressões podem ser descritas em virtude do maior grau de sofisticação e complexidade empregados em sua elaboração e execução. Farei uma observação crítica a essa visão no quarto capítulo da presente tese.

meio do estatuto que o tipo de sanção denominada “sanção interna” possui na filosofia prática do filósofo inglês. Mill afirma em *O Utilitarismo* que é preciso estabelecer uma distinção entre “regra” e “motivação” em uma proposta moral e que a tradição utilitarista se compromete com a centralidade da regra, do princípio normativo, para a determinação da correção moral. Não obstante Mill sustenta que uma teoria moral precisa oferecer um *motivo* para que os agentes se deixem guiar por um princípio normativo. Tal afirmação pode ser compreendida por meio da seguinte formulação: “deve-se realizar a ação ‘x’ e cumprir a norma ‘y’, do contrário sobrevirá ‘z’”. A expressão “deve”, com efeito, não precisa ser compreendida como uma obrigação que se “impõe” ao agente sem nenhuma relação com certas disposições volitivas, interesses ou desejos que o próprio agente poderia ter. O termo “deve” pode ser compreendido aqui como expressão de um raciocínio prático de viés prudencial: “se desejo (me interesso por) ‘x’, então devo realizar (para obter ‘x’) ‘y’”.⁴⁹

Para Mill, oferecer uma formulação plausível de “z” constituiria tarefa irrenunciável para uma teoria normativa. Com efeito, “z” constituiria o motivo capaz de levar os indivíduos a realizar a ação “x” e a obedecer à norma “y”. Na concepção de Mill, a variável “z” representa o advento ou uso da figura da “sanção”. Assim, o enunciado acima formulado poderia agora ser apresentado com a seguinte formulação: “deve-se realizar a ação ‘x’ e a norma ‘y’, ou do contrário sobrevirá a sanção ‘z’”. Uma norma ou uma ação devem ser cumpridas, pois do contrário sobrevirá uma sanção a quem descumpra a norma. Uma sanção pode ser compreendida como uma “consequência negativa”, algo contrário aos interesses e desejos dos indivíduos, algo “negativo” que se lhes poderia ocorrer se não agirem em conformidade com certas expectativas socialmente compartilhadas ou com o que prescrevem as normas vigentes.

Para Mill, as sanções podem ser de dois tipos: interna ou externa. A sanção externa diria respeito às instituições sociais que possuem entre suas atribuições um papel coercitivo. Tais instituições seriam basicamente as religiões e as autoridades políticas, em todas as suas configurações. Elas poderiam impor aos indivíduos sanções “externas”, pois seriam sanções que seriam infligidas aos indivíduos “de fora para dentro”. Entre tais sanções poderíamos destacar sanções positivas infligidas pela autoridade política como, por exemplo, a cobrança de multas, a aplicação de castigos físicos ou a detenção de indivíduos em cadeias públicas. A

⁴⁹ Saliento aqui que não estou me comprometendo com uma concepção estritamente prudencial de normatividade. A expressão “não precisa”, usada acima, enuncia que tal formulação também poderia ser considerada sob um aspecto deontológico, por exemplo. Adoto aqui uma formulação de caráter prudencial em função de tal formulação não exigir, ao menos para o que pretendo discutir neste ponto, tantas explicações adicionais quanto creio que uma perspectiva deontológica exigiria.

sanção interna, por outro lado, se daria “de dentro para fora”. Mill diz o seguinte sobre tal tipo de sanção:

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).

[...] 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, fica claro que, para Mill, a sanção interna possui precedência sobre a sanção externa, embora Mill não menosprezasse o papel das sanções externas no que concerne à organização normativa das sociedades. Ele apenas afirma que as sanções externas somente teriam relevância enquanto não pudermos contar com a preeminência das sanções internas na organização normativa das sociedades. A sanção interna seria, assim, o tipo de sanção que possuiria uma espécie de coercibilidade legítima, para Mill. A sanção interna poderia ser caracterizada como um tipo de “sentimento subjetivo” como o remorso, por exemplo, que acometeria um indivíduo e funcionaria como uma “autopunição” para uma eventual ação ou desconsideração de uma dada norma. Mill considerava esse tipo de punição mais legítima do que a sanção externa, pois ela não viria “de fora”, não adviria diretamente de uma instituição. Esse tipo de sanção não seria heterônoma, por assim dizer. O próprio indivíduo “se sancionaria” ante o fato de ter descumprido ou estar na iminência de descumprir uma determinada norma ou de agir de modo moralmente reprovável.

Em sendo plausível afirmar que, para Mill, um “sentimento subjetivo” como o remorso possui o estatuto de motivação para que os indivíduos ajam (ou evitem agir) de uma determinada maneira, é possível afirmar também que tal sentimento não se desenvolve “espontaneamente” no indivíduo. Tal sentimento é resultado de um processo de socialização específico. Isso significa que um sentimento que se dê “de dentro para fora” é, a rigor, produto do “fora”, ou seja, é produto de certas crenças compartilhadas por intermédio das quais os indivíduos estimulam uns nos outros certas disposições que se transformam em sentimentos. Tais sentimentos têm a atribuição de estimular ou coibir o comportamento socialmente esperado nos indivíduos. O enunciado formulado acima, com efeito, poderia ser reescrito agora da seguinte forma: “deve-se realizar a ação ‘x’ e cumprir a norma ‘y’, do contrário sobrevirá ao indivíduo uma sanção interna”. Poderiam ser feitas agora as seguintes

perguntas: considerando que, para Mill, sentimentos subjetivos que podem acompanhar a violação de uma norma não são inatos, mas sim, o produto elaborado de um processo de socialização, por que tais sentimentos também não poderiam ser considerados frutos de coerção externa? Que distinção poderia ser feita entre sanções externas e sanções internas se ambas, no final das contas, podem ser atribuídas em grande medida às instituições das sociedades em que os indivíduos estão inseridos?

É possível afirmar que os dois tipos de sanções se originariam em valores morais socialmente compartilhados. Os dois tipos de sanções teriam, portanto, como base a “moralidade popular”. Tal moralidade pode ser descrita como uma “moralidade de primeira ordem”, isto é, um âmbito normativo fundado nos usos e costumes, em crenças morais compartilhadas de modo irrefletido (ou de modo não suficientemente refletido) pelos agentes em uma dada coletividade. A moralidade de primeira ordem encerra em si exigências e expectativas normativas dirigidas a diferentes comportamentos e classes de ações interindividuais. Tais exigências e expectativas podem se referir tanto às regras de etiqueta à mesa, quanto à conduta sexual socialmente aceitável; podem se referir tanto a padrões de vestuário requeridos em determinados locais e circunstâncias, como à forma de tratamento que deve ser dada a determinados grupos étnicos.⁵⁰ Podemos ter presente que tais exigências e expectativas são reproduzidas sem a devida reflexão, sem o devido exame crítico. Nós simplesmente nos orientamos por tal nível de moralidade em nossa experiência cotidiana. Esse nível da moralidade, por certo, constitui objeto de estudo de algumas ciências particulares, como, por exemplo, a antropologia cultural, a sociologia e a história natural. As sanções externas e as sanções internas teriam como ponto de partida crenças morais de primeira ordem.

Contudo é possível afirmar que, para Mill, as sanções internas também podem ser orientadas por uma “moralidade de segunda ordem”, ou seja, podem ser orientadas não somente pela reprodução de usos e costumes faticamente compartilhados no interior de uma tradição, mas também pela reflexão crítica, pelo julgamento escrupuloso e eventual revisão de tais usos e costumes, ou de aspectos deles. Sanções internas, com efeito, poderiam ser consequência do cultivo de crenças morais de segunda ordem. Tais crenças seriam julgamentos sobre as crenças morais que compartilhamos e reproduzimos socialmente. Mill atribui preeminência às sanções internas porque considera que elas teriam estreita relação com

⁵⁰ Pretendo realizar, no terceiro capítulo desta tese, uma apresentação um pouco mais detida sobre as diferenças entre exigências e expectativas morais, propriamente, e meras convenções. Ambas, contudo, podem ser descritas, ao menos nesta seção, como componentes do que estou chamando de moralidade de primeira ordem.

a moralidade de segunda ordem. Mill parece afirmar que “realizar a ação ‘x’ e obedecer à norma ‘y’” se dá em consonância com uma moralidade de segunda ordem quando o agente moral o faz impelido, não por medo de ir para a cadeia pública ou pelo remorso — ou medo — de ter descumprido um mandamento religioso, mas sim por não querer experimentar o sentimento negativo decorrente de *se compreender* violador de tais e tais normas. O indivíduo agiria em consonância com uma moralidade de segunda ordem quando experimentasse algum sentimento de autorreprovação em virtude da ciência de ter quebrado uma regra à qual ele próprio reflexivamente subscreve. É como se, para Mill, pudesse ser estabelecido um traço demarcatório entre distintas formas de socialização e os respectivos tipos de sanções que lhes são inerentes.

Por um lado, existiria um tipo de socialização baseada exclusiva ou preponderantemente no poder coercivo de instituições, como as religiões e os Estados, que poderiam ameaçar os indivíduos com punições “externas” a ele, como a “condenação eterna da alma” ou o encarceramento do indivíduo, por exemplo. Tais instituições e sanções ligadas a elas poderiam ser caracterizadas pela maneira acrítica (ou não suficientemente crítica) por meio da qual os agentes se submetem a elas. Por outro lado, existiria uma forma de socialização que se pautaria no estímulo à reflexão constante sobre as práticas e normas a que se está submetido.⁵¹ Esse tipo de socialização estimularia os indivíduos a se apropriarem criticamente das normas e comportamentos, de modo que internalizassem reflexivamente sua importância, ou até rejeitassem as normas e comportamentos que julgassem não defensáveis. Assim, internalizando criticamente as normas a que estão submetidos, os indivíduos experimentaríamos um sentimento desagradável ante a violação — ou possibilidade de violação — de uma norma, ou de uma ação que afetasse de modo negativo outros indivíduos.

É oportuno, aqui, salientar a cooperação entre cognição e sensibilidade que a formulação milliana de sanção interna sugere. Tal formulação se baseia no trabalho conjunto entre as dimensões dos sentimentos e da racionalidade prática (moralidade de segunda ordem). Se, como salienta Mill, os sentimentos morais não são inatos, mas constituem o desenvolvimento socialmente orientado de certas disposições inerentes aos indivíduos, é possível afirmar que tal orientação pode ser levada a efeito com maior ou menor grau de participação da dimensão cognitiva. Partindo, como se verá no capítulo seguinte, de uma concepção de racionalidade ancorada na prática social, é correto afirmar que, na formulação

⁵¹ Mill menciona a *Ágora ateniense*, o período da Reforma Protestante e o Iluminismo do século XVIII como exemplos de períodos em que se pôde vislumbrar, ainda que de modo incipiente, tal modelo de socialização. Não irei me comprometer aqui em examinar a pertinência de tais exemplos históricos oferecidos por Mill.

de Mill, as disposições acima citadas podem ser desenvolvidas segundo parâmetros normativos possuidores de teor cognitivo. Tais parâmetros seriam, para Mill, o *princípio da maior felicidade* e o *princípio do dano*.⁵² O desenvolvimento harmonioso entre racionalidade e sensibilidade pode, pois, ser caracterizado como um trabalho conjunto entre princípios normativos de teor cognitivista e certas disposições inerentes aos indivíduos. Essas disposições poderiam ser orientadas por um processo de socialização norteado pelos princípios normativos de teor cognitivista (expressão de uma moralidade de segunda ordem) e, assim, se desenvolveriam e assumiriam a configuração de sentimentos morais que, por exemplo, acometeriam o indivíduo quando esse transgredisse ou se visse na iminência de transgredir os princípios mencionados. O enunciado formulado acima poderia ser descrito agora nos seguintes termos: “devem-se submeter as ações interindividuais e as normas que orientam a vida coletiva ao escrutínio dos princípios normativos corretos, do contrário sobrevirá uma sanção interna ao agente ou agentes que não o fizerem”.

Em suma, é razoável afirmar que, enquanto as sanções externas tenderiam a se impor sobre os indivíduos, compelindo-os a agir segundo uma moralidade de primeira ordem, as sanções internas poderiam também ser guiadas por uma moralidade de segunda ordem. A expressão “também” mencionada acima significa que um sentimento como o remorso, quando acometesse o agente sob a forma de uma reação irrefletida ou não devidamente refletida diante de uma possível sanção advinda de uma instituição, seria desprovido de orientação cognitiva. Nesse caso, o sentimento de autorreprovação seria mera reação interna a uma possível sanção externa. O motivo para o agente agir em conformidade à norma seria externo, ainda que o agente em questão fosse efetivamente acometido por um sentimento subjetivo. Por outro lado, quando o mesmo sentimento subjetivo fosse fruto de apropriação reflexiva da norma ou da ação por parte do agente moral, a motivação seria efetivamente interna e não simplesmente imposta a ele. Para Mill, a sanção *genuinamente* interna seria aquela passível de ser associada a uma crença moral de segunda ordem.

A expressão “genuinamente” usada acima deixa entrever, a despeito da “unidade” afirmada por Mill no trecho citado acima, duas subclasses de sanções internas. Uma subclasse da sanção interna seria mero *desdobramento* de sanções externas. Essa subclasse da sanção interna seria identificável quando o sentimento que a exprimisse acometesse um agente de modo irrefletido ou não devidamente refletido. Tal subclasse de sanção interna não seria, pois,

⁵² No quarto capítulo desta tese abordarei o *princípio do dano*. Falarei sobre o papel de tal princípio enquanto parâmetro para a avaliação do nexos irrefletido entre a moralidade de primeira ordem, por um lado, e as sanções externas e as sanções internas “não genuínas” (as quais apresentarei a seguir), por outro lado.

genuinamente interna, por estar circunscrita à moralidade de primeira ordem. A outra subclasse da sanção interna seria a de sanções *genuinamente* internas e poderia ser identificada quando o sentimento de autorreprovação que fustigasse o agente fosse fruto de um exercício de reflexão feito à luz de princípios normativos. No próximo capítulo, oferecerei, no contexto da discussão de outro tema, um breve exemplo a respeito da distinção entre as subclasses “genuína” e “não genuína” de sanção interna. Aqui, cumpre afirmar que a expressão “exercício de reflexão feito à luz de princípios normativos”, mencionada acima, não significa que somente as teorias normativas possam avaliar (e revisar) reflexivamente normas e ações interindividuais, ou que tal exercício possa ser realizado de modo ininterrupto por todos os agentes morais em uma coletividade. Tal expressão indica tão somente que é possível conduzir processos de socialização tendo como “pano de fundo” o cultivo da não aceitação acrítica de normas e práticas tradicionalmente em vigor. Mill aspira, pois, como sugerirei no quarto capítulo da presente tese, ao cultivo de um ideal formativo (*Bildung* ou *Paideia*) que estimule socialmente o exercício da atitude crítica e reflexiva ante todos os domínios da experiência humana. O âmbito da normatividade é certamente um desses domínios. Como diz Colin Heydt:

Mill divides education into three varieties: intellectual, moral and aesthetic. Intellectual education covers cognitive development. Moral education, which occasionally overlaps with the aesthetic, promotes feelings of duty, i.e. the development of conscience. Aesthetic education is “the education of the feelings, and cultivation of the beautiful”, which amounts to the development of dispositions of feeling and imagination. (HEYDT, 2006, p. 6).⁵³

Assim, é possível sustentar que a noção de sanção interna fornece um exemplo para compreensão da inter-relação harmoniosa que Mill preconiza que subsista entre cognição e sensibilidade.⁵⁴ Em uma alusão a uma conhecida formulação do filósofo alemão Immanuel

⁵³ A citação em tradução nossa é: “*Mill divide a educação em três variedades: intelectual, moral e estética. A educação intelectual abrange o desenvolvimento cognitivo. A educação moral, que ocasionalmente se sobrepõe à estética, promove sentimentos de dever; isto é, o desenvolvimento da consciência. A educação estética é ‘a educação dos sentimentos e o cultivo do belo’, o que equivale ao desenvolvimento de disposições de sentimento e imaginação.*”

⁵⁴ Em um trecho do *Utilitarismo*, Mill oferece mais um exemplo do trabalho conjunto entre racionalidade e sensibilidade, ao destacar o poder potencializador da inteligência sobre o sentimento de simpatia. Comparando a experiência humana com a de outros animais, Mill diz que os humanos: “[...] *por possuírem uma inteligência mais desenvolvida, que amplia o âmbito de todos os seus sentimentos, tanto os relativos a ela mesma como os de simpatia. Em virtude de sua inteligência superior, e mesmo não levando em conta a maior abrangência de suas simpatias, um ser humano é capaz de conceber uma comunhão de interesses entre ele próprio e a sociedade humana a que pertence, de tal modo que qualquer conduta que ameace a segurança da sociedade em geral será uma ameaça para a sua própria segurança e despertará seu instinto (se é que se trata de um instinto) de autodefesa.*” (MILL, 2000, p. 80). Como mencionei em uma nota anterior (Ref. nota 44), essa interpretação aproxima a posição de Mill da posição de John McDowell, especialmente no que concerne à centralidade do cultivo de uma *Bildung*. Ver, por exemplo, a 6ª conferência de *Mente e Mundo*, intitulada *Animais Racionais e outros Animais*, especialmente a seção 7.

Kant, poder-se-ia dizer que, sem a orientação de um princípio normativo de viés cognitivista, sentimentos morais seriam “cegos” e não levariam de modo algum à consecução da correção normativa.⁵⁵ Um princípio normativo, por seu turno, sem a motivação de uma estrutura disposicional inscrita na natureza humana e que seria capaz de se configurar, via socialização adequada, em sentimentos morais não conseguiria mobilizar os agentes cognoscentes. Sem a participação motivacional dos sentimentos, sustentaria Mill, um princípio normativo não conseguiria o devido engajamento por parte dos agentes.

1.6 A influência do individualismo da autenticidade.

O formalismo calculista proposto por Bentham elidiria o papel que a sensibilidade, tal como apresentada na exemplificação acima, teria na constituição da natureza humana, de um modo geral, e no âmbito normativo, em particular. A crise pela qual Mill passou permitiu que ele vislumbrasse o que considerou serem problemas no formalismo benthamiano. Contudo ele só logrou sair de tal crise e esposar uma concepção de natureza humana a seu ver mais completa por se deixar influenciar por outra tradição da cultura intelectual de sua época. A relevância incontestável da sensibilidade se apresentou a Mill por meio de seu contato com a expressão estética, notadamente com a poesia e a música. Dedicar-se à fruição de tais expressões estéticas, por sua vez, se afigurou imprescindível para Mill em virtude de sua aproximação com o romantismo e alguns de seus mais eminentes expoentes. Como diz Mill, em sua *Autobiografia*:

Estava lendo, casualmente, as *Memórias* de Marmontel, e cheguei na [sic] passagem em que o autor relata a morte de seu pai, a penosa situação da família, e a inspiração repentina mediante a qual ele, então apenas um rapaz, sentiu e fez sentir aos seus que ele seria tudo para eles e que preencheria o vazio deixado por todas as perdas. Uma vívida representação da cena e de suas emoções me dominou e me comovi a ponto de chorar. A partir deste momento, meu fardo se tornou mais leve. (MILL, 2007, p. 129).

Em um estudo sobre a concepção de “aperfeiçoamento humano” na filosofia prática de Mill, Don Habibi fala sobre o contato do jovem Mill em crise com as artes: “*He began a crash program in cultivating his feelings by developing his appreciation for the fine arts. He*

⁵⁵ Kant diz em sua *Crítica da Razão Pura* (1996[1781]), na segunda parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, na Lógica Transcendental: “*Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.*” (KANT, 1996, p. 92).

took a particular interest in the art and literature of romanticism.” (HABIBI, 2001, p. 11-12).⁵⁶

Habibi corrobora, pois, as asserções acima, feitas por mim, sobre o papel das expressões estéticas como elemento a partir do qual Mill buscou desenvolver sua sensibilidade atrofiada pelo regime pedagógico que recebera, bem como a vislumbrar uma compreensão mais ampla das possibilidades humanas. Habibi menciona em seguida dois dos supracitados expoentes do romantismo que influenciaram Mill:

He became influenced by his Scottish contemporary, Thomas Carlyle [...] William Wordsworth inspired Mill to cultivate a lifelong love of poetry [...] Carlyle both challenged and enhanced Mill’s appreciation of the developed personality — the “heroic” individual. (HABIBI, 2001, p. 12-13).⁵⁷

A tradição romântica constitui um elemento importante para a compreensão da antropologia filosófica de Mill. Ela permite abordar de modo mais direto a questão feita algumas páginas acima, a saber: o que significa a tentativa empreendida por Mill de atribuir objetividade à avaliação dos prazeres experimentáveis pelos seres humanos? A discussão até aqui leva a responder tal pergunta evocando a necessidade que Mill teve de defender o que considerava um “gênero superior” de vida para colocar a tradição utilitarista ao abrigo de críticas. A defesa desse tipo superior de vida, caracterizado pelo cultivo de prazeres “superiores”, prazeres que permitiriam o desenvolvimento harmonioso da sensibilidade e da racionalidade nos indivíduos, constitui o perfeccionismo que Mill acresce ao eudaimonismo hedonista que ele herda de Bentham. Esse perfeccionismo precisa ser considerado também à luz da tradição romântica. Mais precisamente, o perfeccionismo de Mill precisa ser inscrito em uma constelação histórico-cultural tipicamente moderna, no interior da qual ocorre o processo de construção da subjetividade ocidental. Para ser um pouco mais preciso, o perfeccionismo milliano precisa ser inscrito no interior de uma vertente específica da caracterização da subjetividade que surge na cultura ocidental moderna. Em linhas gerais, podem-se identificar duas vertentes de individualismo surgidos na época moderna. Charles Taylor assim identifica tais vertentes:

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

⁵⁶ A citação em tradução nossa é: “*Ele começou um programa radical ao cultivar seus sentimentos desenvolvendo a apreciação pelas belas-artes. Ele adquiriu um interesse particular pela arte e literatura do romantismo.*”

⁵⁷ A citação em tradução nossa é: “*Ele foi influenciado por seu contemporâneo, o escocês, Thomas Carlyle [...] William Wordsworth [também] inspirou Mill a cultivar um amor ao longo da vida pela poesia [...] Carlyle estimulou e reforçou a apreciação de Mill pela personalidade desenvolvida — o indivíduo ‘heróico’.*”.

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).

Por meio da comparação entre as características das propostas filosóficas de Montaigne (1533 – 1592) e Descartes (1596 – 1650), Taylor apresenta a subsistência de duas formas de individualismo que emergem na época moderna: enquanto o cartesianismo se caracterizaria pela defesa de um individualismo radicado na busca da universalidade, ancorado em um projeto epistemológico de cunho fundacionalista, Montaigne é descrito por Taylor como o precursor de uma forma de individualismo que busca o “particular”, que busca o que o indivíduo possui de própria e unicamente “seu”. Montaigne seria, assim, o precursor de um tipo de individualismo pautado na busca da originalidade humana. Como diz Taylor: “*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). Esse tipo de individualismo alcançaria uma expressão mais consolidada, por assim dizer, alguns séculos mais tarde, com o filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803). Charles Taylor, em um texto chamado *A política do reconhecimento* (2000[1995]), afirma o seguinte:

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 denomina o ideal moral citado no trecho acima de “ideal de autenticidade”. Não faz parte do escopo da presente tese examinar mais detidamente esse ideal. Faz parte dos propósitos deste capítulo, com efeito, destacar que o ideal de autenticidade, ou em linhas gerais, a elevação da busca da originalidade de cada pessoa à condição de postulado normativo precípua, que ocorre na época moderna, chega até Mill por meio de seu contato com a tradição romântica. No texto supracitado, Taylor, em uma nota de rodapé, diz o seguinte:

John Stuart Mill foi influenciado por essa corrente romântica de pensamento ao fazer de algo como o ideal de autenticidade a base de um de seus mais vigorosos argumentos em ‘Da Liberdade’ [...], em que alega que precisamos de algo mais do que uma capacidade de ‘imitação à feição dos macacos’. (TAYLOR, 2000, p. 245).

Taylor se refere, no trecho citado acima, ao terceiro capítulo de *Sobre a Liberdade* (2010[1859]), no qual Mill afirma o seguinte:

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).

É possível observar aqui uma vez mais a contraposição que é estabelecida entre a vida humana e a vida meramente animal. A diferença específica reivindicada para a natureza humana aparece aqui sob a distinção entre o “emprego de todas as suas faculdades” e a “imitação de tipo simiesca”. Há no trecho citado a distinção entre uma vida pautada no emprego de esforços para o desenvolvimento das potencialidades e uma vida marcada pela mera reprodução dos usos e costumes, ideias e instituições da coletividade na qual se está inscrito. Tal reprodução “passiva” de costumes, de ideias, de crenças e de desejos faria da vida humana uma vida de tipo “simiesca”, isto é, uma vida na qual as potencialidades que os indivíduos possuem permanecessem atrofiadas por falta de “exercícios”. Mill, a esse respeito, faz a seguinte afirmação em *Sobre a Liberdade*: “*O mental e o moral, tal como os poderes dos músculos, são aprimorados apenas quando usados.*” (MILL, 2010, p. 119). Essa imagem usada por Mill é elucidativa. A partir dela é plausível estabelecer uma vez mais a relação entre prazeres qualitativos e gênero de vida superior. As atividades que permitiriam a fruição de prazeres qualitativamente superiores poderiam ser equiparadas a aparelhos de exercícios que, se usados de modo adequado, promoveriam o aumento da massa muscular. As atividades “geradoras” de prazeres qualitativamente superiores (como ouvir a uma sinfonia de modo engajado, por exemplo), tal qual aparelhos de musculação, concorreriam para o desenvolvimento das potencialidades inerentes à natureza humana. Isso permite afirmar que os chamados “prazeres superiores” devem sua superioridade não exatamente a alguma característica intrínseca, considerada independentemente do que “produzem”, mas, ao contrário, justamente pelo que podem prodigalizar aos indivíduos: um gênero superior de vida. Um prazer qualitativamente superior, portanto, haure sua superioridade não do fato de gerar “sensações” circunscritas a “estados mentais”, mas por permitir ao indivíduo humano, tal como em uma academia de ginástica, exercitar e desenvolver suas potencialidades.

Assim, é plausível afirmar que a própria ideia milliana de natureza humana deve ser compreendida como “algo” aperfeiçoável por meio do exercício e desenvolvimento

harmonioso de potencialidades intrínsecas. Tal exercício pode ser visto à luz do romantismo, pois, tal como nessa tradição, o valor normativo esposado por Mill é o da originalidade. A dedicação a atividades que permitam a fruição de prazeres qualitativamente superiores deve se dar, portanto, sem a submissão passiva do indivíduo à tradição da sociedade em que está inserido, sem submissão acrítica ao que denominei moralidade de primeira ordem. O ideal de autenticidade lega à cultura intelectual europeia do século XIX a crença na centralidade da busca de um ideal de felicidade contrário, em ao menos um aspecto, ao postulado clássico e medieval de *eudaimonia*. Se na época pré-moderna defendiam-se formas modelares de felicidade, na época moderna felicidade passou a ser caracterizada como uma busca eminentemente individualizada. Como diz Taylor no texto *A política do reconhecimento*, a felicidade passou a partir de então a ser um ideal que somente seria localizável no “interior” do próprio sujeito. Para a tradição romântica, era importante que o indivíduo não se conformasse a modelos de vida pré-estabelecidos. Mill acolhe do romantismo essa postura de não passividade ante a tradição:

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).

Assim, compreender o que exatamente significou a tentativa milliana de avaliar objetivamente os prazeres experimentáveis pelos indivíduos implica inscrever a filosofia prática de Mill na tradição de valorização normativa da “autenticidade”, ou seja, na tradição de valorização normativa da “originalidade” de cada vida particular. Contra as pressões sociais para a conformação ao legado normativo e intelectual da tradição vigente, subsistiria a exortação do romantismo a uma vida livre das “camadas artificiais” impostas aos indivíduos pelo entorno sociocultural a que pertencem. O romantismo exaltaria, pois, o “mergulho” em si próprio para encontrar o que seria uma espécie de verdadeiro “eu”, despojado de imposições sociais e morais.⁵⁸

Ao menos dois conjuntos de questões se imporiam após essas considerações. O primeiro diria respeito à existência mesma de algo como um “verdadeiro eu” que subsistiria no “interior” dos indivíduos. Esse suposto “verdadeiro eu” seria assim uma espécie de “identidade autêntica” que subsistiria de modo independente e até apartado de todo o entorno

⁵⁸ Sei que não faço aqui uma descrição exaustiva da complexa tradição romântica. Quero, no entanto, reiterar o uso “típico-ideal” que faço de tal tradição para destacar a “fonte” da defesa da originalidade empreendida por Mill. Para um estudo introdutório a respeito do movimento romântico na Europa, ver, de Isaiah Berlin (1909 – 1997): *Raízes do Romantismo* (2015[2001]), por exemplo.

sociocultural no qual o indivíduo estaria inscrito? Como “acessar” tal identidade autêntica? Qual seria o comprometimento de Mill com tal compreensão de “autenticidade”? Um segundo conjunto de questões diria respeito à relação que Mill estabelece entre as noções de “gênero de vida superior” e de “originalidade”, ou seja, como ele pode defender, a um só tempo, uma concepção normativa perfeccionista e a imprescindibilidade de uma “diversidade de modos de viver”? Como advogar ao mesmo tempo a superioridade qualitativa de um determinado tipo de vida e a mais ampla abertura — e até o estímulo — a outros tantos tipos de vida, mesmo que esses outros tipos possam se afigurar gêneros “inferiores” de vida?

O primeiro conjunto de questões mencionado acima será abordado (sem que eu possa me aprofundar nele) no quarto capítulo da presente tese. O segundo conjunto pode ser abordado considerando-se uma vez mais o último trecho acima citado de *Sobre a Liberdade*. A congruência entre perfeccionismo normativo e defesa da pluralidade de gêneros de vida se deixa ver por meio da afirmação de que, na perspectiva de Mill, esta concorre em grande medida para a consecução daquele. Isso significa que, para Mill, o desenvolvimento das potencialidades humanas deve contar para sua realização com a existência de um ambiente social marcado pelo acolhimento e estímulo da mais ampla liberdade possível de pensamentos, opiniões, argumentos e comportamentos. A expressão “possível” diz respeito ao parâmetro normativo elaborado por Mill em *Sobre a Liberdade* para resguardar as mencionadas liberdades no âmbito social, sem colocar em risco o necessário grau de ordem nas coletividades. Tal parâmetro normativo é o já mencionado *princípio do dano*. É oportuno dizer aqui que, na perspectiva de Mill, uma sociedade marcada pelas mais amplas liberdades individuais e, conseqüentemente, pelo mais amplo pluralismo de valores é o único tipo de sociedade na qual o gênero de vida mais excelente pode vicejar.

Por gênero de vida mais excelente ou superior podemos entender o tipo de vida caracterizado pelo cultivo das potencialidades humanas. Esse cultivo levaria ao desenvolvimento contínuo e harmonioso dessas potencialidades. Esse gênero superior de vida seria personificado na figura romântica do indivíduo excepcional. O gênero superior de vida seria expresso, pois, na figura romântica do “gênio”. Tal figura teria na formulação de Mill um papel central: o papel de indicar à coletividade o caminho a se seguir, seja por sua atuação direta na sociedade, seja pela exemplaridade de sua própria vida, que constituiria testemunho de todos os “poderes” de que a vida humana é capaz, do quanto ela pode se desenvolver de modo original. Em um artigo publicado em 1832, chamado *On genius*, Mill discorre sobre a função de tal figura:

It is with truths of this order as with the ascent of a mountain. Every person who climbs Mont Blanc exerts the same identical muscles as the first man who reached the summit; all that the first climber can do is to encourage the others and lend them a helping hand. What he has partly saved them the necessity of, is *courage*: it requires less hardihood to attempt to do what somebody has done before. It is an advantage also to have some one [sic] to point out the way and stop us when we are going wrong. Though one man cannot *teach* another, one man may *suggest* to another. I may be indebted to my predecessor for setting my own faculties to work; for hinting to me what questions to ask myself, and in what order; but it is not given to one man to *answer* those questions for another. Each person's own reason must work upon the materials afforded by that same person's own experience. Knowledge comes only from within; all that comes from without is but *questioning*, or else it is mere *authority*. (MILL, 1981, p. 283-284, grifo do autor).⁵⁹

A imagem oferecida por Mill é elucidativa. O gênio seria, como a imagem do alpinista sugere, uma espécie de “desbravador”, de inspirador para que cada pessoa possa trilhar por si só o caminho que leva ao desenvolvimento das próprias capacidades intelectuais, morais e estéticas. O indivíduo excepcional teria, considerando os argumentos de *On genius*, a atribuição não exatamente de trazer novas verdades e comportamentos, mas de estimular em outros indivíduos uma atitude de cultivo “ativo” das próprias potencialidades:

Now I conceive, on the contrary, that the career of the discoverer is only the career of the learner, carried on into untrodden ground; and that he has only to continue to do exactly what he ought to have been doing from the first, what he *has* been doing if he be really qualified to be a discoverer. You might, therefore, have spared yourself the inquiry, whether new truths, in as great abundance as ever, are within reach, and whether the approach to them is longer and more difficult than heretofore. According to my view, genius stands not in need of access to new truths, but is always where knowledge is, being itself nothing but a mind with capacity to know. There will be as much room and as much necessity for genius when mankind shall have found out everything attainable by their faculties, as there is now; it will still remain to distinguish the man who knows from the man who takes upon trust — the man who can feel and understand truth, from the man who merely assents to it, the active from the merely passive mind. Nor needs genius be a rare gift bestowed on few. By the aid of suitable culture all might possess it, although in unequal degrees. (MILL, 1981, p. 285, grifo do autor).⁶⁰

⁵⁹ A citação em tradução nossa é: “É com verdades desta ordem tal como com a subida de uma montanha. Toda pessoa que escala o Mont Blanc exercita os mesmos idênticos músculos do primeiro homem que chegou ao cume; tudo o que o primeiro alpinista pode fazer é encorajar os outros e ajudá-los. O que ele [fez], em parte, [foi] salvá-los da necessidade [de dar o primeiro passo], [e isso] é coragem: requer menos dureza para tentar fazer o que alguém fez antes. É uma vantagem também ter alguém para apontar o caminho e nos corrigir quando estivermos errados. Embora um homem não possa ensinar outro, um homem pode sugerir a outro. Eu posso estar em dívida com meu antecessor por estabelecer minhas próprias faculdades para trabalhar; por me sugerir que perguntas me fazer e em que ordem; mas não é dado a um homem responder a essas perguntas por outro. A razão de cada pessoa deve funcionar sobre os materiais proporcionados pela própria experiência da mesma pessoa. O conhecimento vem apenas de dentro; tudo o que vem de fora é apenas questionamento, ou então é mera autoridade.”

⁶⁰ A citação em tradução nossa é: “Agora eu concebo, ao contrário, que a carreira do descobridor é apenas a carreira do aprendiz, levada para terra inexplorada; e que ele só tem que continuar a fazer exatamente o que deveria ter feito desde o começo, o que ele tem feito se ele for realmente qualificado para ser um descobridor. Você poderia, portanto, ter-se poupado da indagação, se novas verdades, em tão grande abundância como sempre, estão ao nosso alcance, e se a abordagem a elas é mais longa e difícil do que até agora. Segundo meu ponto de vista, o gênio não precisa de acesso a novas verdades, mas está sempre onde está o conhecimento, sendo ele mesmo apenas uma mente com capacidade de saber. Haverá tanto espaço e

Mill é claro no trecho acima: o “gênio” é uma excepcionalidade. Não obstante sua excepcionalidade pode orientar e inspirar todos ao seu redor. Assim, poder-se-ia dizer que, mesmo em uma coletividade com abundância de “gêneros inferiores” de vida, franqueados pela mais ampla liberdade individual, a presença de poucos indivíduos extraordinários terminaria por influenciar, no decurso do tempo, toda a sociedade. Mill advoga a tese de que, se o mais amplo ambiente de liberdades subsistir em uma sociedade, o gênio terá o espaço necessário para desbravar o caminho e, ao longo do tempo, “converter” a um gênero superior de vida mesmo os indivíduos menos propensos ao cultivo de suas potencialidades. Sócrates, desse modo, precisaria desfrutar de uma atmosfera favorável para tornar o seu tipo de vida superior o modelo de vida mais influente e persuasivo para a sociedade. Como Mill afirma, em *Sobre a Liberdade*: “É verdade que pessoas de gênio são e aparentemente sempre serão uma pequena minoria; contudo, para tê-los é necessário preservar o solo em que eles crescem. Gênios só podem respirar livremente numa atmosfera de liberdade.” (MILL, 2010, p. 129, grifo do autor). Seria crucial aqui, com efeito, considerar que a propagação e preponderância do tipo de vida mais excelente esposado por Mill poderia ser tomada como uma espécie de consequência advinda de uma atmosfera acolhedora e estimuladora das liberdades individuais: importa garantir o cultivo de tal atmosfera, poderíamos afirmar de acordo com Mill, para que o gênero de vida superior se torne naturalmente o gênero de vida buscado e partilhado por toda a coletividade.

Assim, não haveria contradição entre a defesa simultânea do perfeccionismo e do pluralismo, na filosofia prática de Mill. E haveria ao menos duas razões para isso. A primeira razão é que o pluralismo de gêneros de vida seria, para Mill, uma espécie de “efeito colateral” desejável, oriundo da defesa da liberdade individual. Ao se defender as liberdades individuais, a prerrogativa de todo indivíduo buscar por si mesmo (sem estar preso a modelos pré-estabelecidos) o ideal de felicidade, ter-se-ia como consequência, para Mill, uma sociedade marcada pelo aumento do pluralismo de concepções de boa vida.⁶¹ Isso sugere que, ao nos comprometermos com a defesa do tipo de individualismo sustentado por Mill, estaríamos, a um só tempo, nos comprometendo com o pluralismo de valores e formas de vida e com a defesa da garantia do espaço para que o indivíduo excepcional exerça livremente a sua

tanta necessidade para o gênio, quando a humanidade descobrir tudo o que é alcançável por suas faculdades, como existe agora; ainda restará distinguir o homem que sabe do homem que assume por confiança — o homem que pode sentir e compreender a verdade, do homem que meramente a aceita, o ativo da mente meramente passiva. Nem precisa que o gênio seja um presente raro dado a poucos. Pela ajuda da cultura adequada, todos podem possuí-la, embora em graus desiguais.”

⁶¹ Abordarei novamente a relação entre individualismo, liberdade e pluralismo no quarto capítulo da presente tese.

influência sobre a coletividade. A segunda razão seria que tal efeito colateral desejável advindo da proteção das liberdades individuais, o pluralismo, constituiria a característica social que funcionaria como uma espécie de identificação de um ambiente social propício para o gênio exercer sua influência. O pluralismo, assim, seria sinal de uma configuração social permeável à influência do gênio, precisamente por não restringir nenhum ideal de boa vida que respeite as liberdades individuais. Vemos assim que a proteção das liberdades individuais (gerando como consequência a ampliação da pluralidade de gêneros de vida, mesmo que de gêneros de vida não exatamente admiráveis) constitui condição necessária para a liberdade de ação e a possibilidade de influência dos gêneros superiores de vida em uma sociedade. Gêneros esses passíveis de serem expressos por meio do que Mill identifica à figura romântica do gênio, isto é, do indivíduo que cultiva um gênero superior de vida, em uma cultura marcada pelo ideal de autenticidade.

1.7 A condição humana e a metáfora da árvore: o animal que se autoaperfeiçoa.

A objetividade na análise da fruição de prazeres, que permitiria a identificação de prazeres “superiores”, deve, portanto, ser compreendida à luz da possibilidade de os indivíduos buscarem um gênero de vida caracterizado pela busca do desenvolvimento de suas capacidades. Os mais “ciosos” ou “propensos” a tal cultivo, os gênios, estimulariam os outros indivíduos — que devem gozar também de todo o espaço para buscarem o seu próprio modelo de vida — a se devotarem a prazeres que os orientassem a um gênero de vida superior, que os orientassem à felicidade. Don Habibi diz o seguinte a respeito da noção de prazeres elevados:

Pleasure and the absence of pain, in the ‘simple’ sense, is not the ultimate good in Mill’s value system. Such status is reserved for the *higher* pleasures. Thus, when he writes of happiness as the *summum bonum*, he is referring to the higher happiness; that is the happiness that comes from developing and engaging the higher human faculties. Such development calls for refining our skills and talents, cultivating our tastes and preferences, expressing our powers of creativity and imagination, improving our intelligence, and realizing our potential. (HABIBI, 2001, p. 43).⁶²

⁶² A citação em tradução nossa é: “O prazer e a ausência de dor, no sentido “simples”, não são o bem supremo no sistema de valores de Mill. Tal status é reservado para os prazeres mais elevados. Assim, quando ele escreve sobre a felicidade como o summum bonum, ele está se referindo à felicidade superior; essa é a felicidade que vem do desenvolvimento e engajamento das faculdades humanas mais elevadas. Tal desenvolvimento exige o aperfeiçoamento de nossas habilidades e talentos, cultivando nossos gostos e preferências, expressando nossos poderes de criatividade e imaginação, melhorando nossa inteligência e realizando nosso potencial.”.

A expressão “cultivar” é bastante importante para essa formulação. Em uma metáfora presente no terceiro capítulo de *Sobre a Liberdade*, Mill oferece uma imagem sobre a natureza humana:

A natureza humana não é uma máquina a ser construída segundo um plano e posta para cumprir uma tarefa específica para ela; ela é como uma árvore que necessita crescer e se desenvolver por si mesma para todos os lados, de acordo com a tendência das forças internas que fazem dela uma coisa viva. (MILL, 2010, p. 121).

O contraste que Mill estabelece entre a “máquina”, por um lado, e a “árvore”, por outro lado, remete uma vez mais à distinção que ele busca estabelecer em relação à antropologia de Bentham. O traço distintivo básico da natureza humana se deixaria ver exatamente na negação não só da bestialidade animal, mas também do caráter maquinal que poderia ser indevidamente atribuído a ela. Uma máquina seria destituída de um traço essencial para o exercício e desenvolvimento das potencialidades humanas: a originalidade.⁶³ Em consonância com o ideal de autenticidade que acolhe da tradição romântica, Mill ressalta as “forças internas” promotoras do desenvolvimento. Tais forças só poderiam ser divisadas se se pudesse contar com um solo fértil propício ao cultivo do que cada indivíduo (especialmente o gênio) tem de particular. A possibilidade de se buscar sem amarras a originalidade de formas de vida seria o único “solo” do qual nasceria e se desenvolveria em plenitude a vida propriamente humana. A reprodução maquinal de pensamentos e formas de vida, assim, seria o exato oposto do que há de mais característico na natureza humana.

Don Habibi, com efeito, observa que a metáfora da árvore, usada por Mill, pode induzir a interpretações equivocadas. Para Habibi:

The metaphor should not be taken too literally. In the context of Mill’s idea of human growth, several points of clarification need to be made. First of all, human growth is not a matter of following nature, but of improving upon nature. The growth of trees and plants (in the wild) suggests a gradual process of natural development. It happens spontaneously. While in a physical sense, humans are naturally predisposed toward maturation, in the millian sense, human growth requires continuous effort and attention. It is a *conscious, rational* activity, which he links to ‘cultivation’. (HABIBI, 2001, p. 28, grifo do autor).⁶⁴

⁶³ Evidentemente, Mill fala a partir do conhecimento que tinha de máquinas no século XIX. No século XXI, com o avanço da chamada tecnologia de inteligência artificial, é possível falar em máquinas que “aprendem” e “improvisam”.

⁶⁴ A citação em tradução nossa é: “A metáfora não deve ser tomada de maneira muito literal. No contexto da ideia de crescimento humano de Mill, vários pontos de esclarecimento precisam ser feitos. Em primeiro lugar, o crescimento humano não é uma questão de seguir a natureza, mas de melhorar sobre a natureza. O crescimento de árvores e plantas (na natureza) sugere um processo gradual de desenvolvimento natural. Isso acontece espontaneamente. Enquanto no sentido físico, os seres humanos são naturalmente predispostos à maturação, no sentido milliano, o crescimento humano requer esforço e atenção contínuos. É uma atividade consciente e racional, que ele liga ao ‘cultivo’.”.

Habibi aponta para quão incorreto seria interpretar “literalmente” a metáfora apresentada por Mill.⁶⁵ Se, por um lado, é possível estabelecer um paralelo entre o processo de crescimento de uma árvore e o conceito de natureza humana sustentado por Mill, não é plausível, por outro lado, assimilar este àquele. É plausível asseverar que, diferentemente do processo de crescimento de uma árvore, o desenvolvimento das potencialidades humanas não pode se dar de forma espontânea (como pode ocorrer a uma árvore). Isto significa que o gênero superior de vida necessita, para vicejar, além de *solo* adequado, de *cultivo* escrupuloso e racional. É preciso, como enfatiza Habibi, “*improving upon nature*”. Assim, é possível afirmar que são dois os requisitos apresentados por Mill para a realização da natureza humana em sua inteireza: cultivo racional e solo adequado. Esses requisitos serão abordados no segundo e no quarto capítulos da presente tese, respectivamente.

É razoável afirmar, com efeito, que a concepção de natureza humana delineada por Mill pode ser entendida por seu dinamismo. Compreende-se a natureza humana não pelo que nela há de fixidez, mas sim pelo que nela pode ser progressivamente desenvolvido. Retornarei a esse ponto no quarto capítulo desta tese. Diferentemente de outros animais, que reproduziriam de modo estrito hábitos gravados em sua constituição biológica, e de máquinas, que funcionariam de modo determinístico, seguindo padrões pré-estabelecidos em sua construção ou programação inicial, o ser humano se caracterizaria pela possibilidade ilimitada de desenvolver de modo harmonioso suas diferentes potencialidades (estéticas, cognitivas e morais). A nossa natureza se caracterizaria precisamente pelo modo como lidamos com nossas potencialidades: só seríamos plenamente humanos, diríamos à luz da perspectiva de Mill, se cultivássemos (e assim desenvolvêssemos continuamente) nossas potencialidades.

Nesse sentido, é possível afirmar que a diferença específica dos seres humanos em relação aos outros animais seria menos a posse de certas capacidades (alguns animais não humanos, como os primatas antropóides, por exemplo, teriam capacidades cognitivas, sentimentais e imaginativas similares às nossas), do que o modo singular por meio do qual podemos lidar com tais capacidades. O indivíduo humano teria a capacidade de, diferentemente dos outros animais, cultivar e desenvolver, progressiva e indefinidamente, suas capacidades ao longo do tempo. O ser humano poderia ser caracterizado, em uma

⁶⁵ Habibi, em uma nota, afirma que: “*Von Humboldt is not necessarily the source of Mill’s plant metaphor. Coleridge, Carlyle, Rousseau, Pestalozzi, and Wordsworth all employ similar organic metaphors. Moreover, Mill himself was an accomplished botanist, so it far from clear that he learned this metaphor from von Humboldt.*” (HABIBI, 2001, p. 50). A citação em tradução nossa é: “*Von Humboldt não é necessariamente a fonte da metáfora de planta de Mill. Coleridge, Carlyle, Rousseau, Pestalozzi e Wordsworth empregam metáforas orgânicas similares. Além disso, o próprio Mill era um botânico talentoso, portanto, está longe de ser claro que ele aprendeu essa metáfora de von Humboldt.*”

definição possível da antropologia filosófica de Mill, como um tipo de ser vivo capaz de autoaperfeiçoamento contínuo no decurso do tempo, como o único animal capaz de se autoaperfeiçoar de modo ilimitado. No próximo capítulo, discutirei um desdobramento da antropologia defendida por Mill. Mais especificamente, apresentarei como a antropologia filosófica de Mill relaciona-se com sua concepção teórico-epistêmica de liberdade. Tal concepção de liberdade está no cerne da discussão sobre como o “cultivo racional” das nossas potencialidades constitui condição necessária para a defesa do perfeccionismo milliano.

2 A CONCEPÇÃO TEÓRICO-EPISTÊMICA DE LIBERDADE: O COMPATIBILISMO MILLIANO

No capítulo anterior, apresentei a concepção de natureza humana defendida por Mill. Vimos que tal concepção necessita de dois requisitos para ser plenamente realizada, a saber: necessita de “solo” adequado e de “cultivo” das próprias potencialidades. Esses requisitos estão em estreita harmonia com uma concepção de natureza humana passível de ser definida como a de um ser capaz de se autoaperfeiçoar no decurso do tempo. Essa definição de ser humano é central para compreendermos o que chamarei de noção teórico-epistêmica de liberdade esposada por Mill.⁶⁶ Por “noção teórico-epistêmica de liberdade” é possível compreender concepções sobre a liberdade humana advindas das discussões acerca da *possibilidade* de o agente exercer livre-arbítrio. As questões fundamentais que as discussões acerca da possibilidade de exercício do livre-arbítrio buscam responder são: o ser humano pode exercer liberdade? Se o ser humano pode exercer liberdade, como caracterizar exatamente tal exercício? As discussões de ordem teórico-epistêmica sobre a liberdade se propõem, pois, a investigar o que as discussões de caráter ético-político tendem a pressupor: a liberdade do agente.

Neste capítulo apresentarei, à luz de sua antropologia filosófica, a concepção de liberdade teórico-epistêmica defendida por Mill. Meu objetivo é, pois, apresentar as críticas de Mill a diferentes formas de determinismo (negação da possibilidade de se exercer a liberdade). As críticas de Mill foram dirigidas particularmente a uma vertente sociocultural de determinismo. Tais críticas se prestaram a colocar em evidência a própria concepção de liberdade defendida por Mill. Pretendo apresentar, à luz de um certo “espírito” presente em suas formulações, uma possível interpretação da teoria da liberdade teórico-epistêmica formulada por Mill. Tal interpretação parece prefigurar uma fecunda vertente contemporânea das teorias que defendem a possibilidade de se exercer liberdade: a vertente denominada “pragmática”. Contudo, ao final do capítulo, depois de apresentar a supracitada possível interpretação da teoria milliana da liberdade, retorno à “letra” de tal teoria, ou seja, procuro acomodar a interpretação da teoria da liberdade de Mill que sugiro às interpretações mais ortodoxas. Essa acomodação tem por objetivo tão somente salientar que, independentemente

⁶⁶ Uso o termo “teórico-epistêmico” para assinalar a natureza da discussão que pretendo empreender neste capítulo da presente tese. Trata-se, com efeito, de examinar a liberdade não em termos “ético-normativos” ou “políticos”, propriamente, mas em termos de sua possibilidade ontológica ou metafísica, ou seja, trata-se de examinar se é possível defender em algum sentido a “existência” da liberdade. O próprio Mill faz, logo no início de *Sobre a Liberdade*, uma distinção similar entre as abordagens prático-normativa e epistêmico-metafísica da liberdade, como veremos no quarto capítulo da presente tese.

das possibilidades interpretativas que a teoria da liberdade de Mill permite, seu ponto basilar reside, a meu ver, no liame que mantém com a concepção de natureza humana com a qual ele se compromete.

2.1 A tensão moderna entre razão e liberdade.

Na época moderna surge, como mencionei no capítulo anterior, uma nova concepção de racionalidade. Tal concepção se caracteriza pela ênfase dada à capacidade de o agente cognoscente descrever nomologicamente a realidade circundante. Isso significa que essa concepção de racionalidade, que tem nas metodologias das ciências naturais formuladas no século XVII o seu modelo referencial, pauta-se pelo esforço para consolidação do poder preditivo do intelecto humano sobre a natureza. O exercício da racionalidade humana teria, assim, na busca da identificação de regularidades causais que permitissem a explicação e a previsão de fenômenos na natureza, seu critério último de avaliação. O estatuto da natureza, dessa maneira, se altera. A natureza deixa de ser compreendida como uma dimensão da grande “cadeia do Ser”, dimensão essa na qual o próprio ser humano figuraria como um de seus “elementos” constitutivos, e passa a ser encarada como o espaço a ser esmiuçado e dominado pelo intelecto humano.

Afirmar que a natureza poderia ser, a partir da época moderna, “esmiuçada” e, sobretudo, “dominada” pelo intelecto humano implica afirmar que a natureza passa a se configurar em um domínio permeável, como dito acima, à previsibilidade. Tal afirmação remete à caracterização da natureza como uma dimensão que se deixa descrever por nexos causais identificados pela inquirição científica e que, por conseguinte, pode se tornar objeto da intervenção humana. Opera-se, assim, a “separação” entre o ser humano e o restante da natureza. Essa se torna, com efeito, uma espécie de “livro aberto” que, mediante o emprego de instrumental teórico consistente e de metodologia empírica adequada, permite que se leiam seus capítulos.⁶⁷

Ler o “livro da natureza” significa poder afirmar de modo consistente que um fenômeno A é condição necessária e suficiente para o surgimento de um fenômeno B. Assim, ao identificarmos o fenômeno A, por meio da aplicação da teoria e, sobretudo, da metodologia

⁶⁷ A expressão “ler o livro da natureza” pode ser encontrada na obra de Galileu Galilei (1654 – 1642). Tal expressão encontra-se em sua obra “*O Ensaaiador*” (2005[1623]), e diz respeito à possibilidade que a linguagem matemática (e somente ela) franqueia ao intelecto humano de interpretar de modo adequado e fecundo o “modo de funcionamento” do universo. Essa ideia é defendida também, alguns anos mais tarde, por Descartes no *Discurso sobre o método* (2011[1637]).

adequada, poderíamos prever o surgimento do fenômeno B.⁶⁸ Um universo passível de ser descrito em termos de cadeias causais, em termos de regularidades identificáveis no transcurso do tempo, oferece o ensejo para a realização da ambição humana, notadamente moderna, de subjugar o mundo natural.⁶⁹ Na época moderna emerge também, além da consolidação da capacidade de se ler nomologicamente a realidade circundante, a defesa de um aspecto considerado crucial para a autocompreensão dos agentes cognoscentes: a afirmação da liberdade individual. Por enquanto, não caracterizarei tal noção de liberdade. A concepção de liberdade defendida na época moderna (em um registro eminentemente ético-político, e não propriamente teórico-epistêmico) será apresentada no quarto capítulo. É oportuno agora mencionar como a Revolução Científica do século XVII contribuiu para a elaboração da antropologia filosófica de Mill. A Revolução Científica legou à cultura intelectual europeia, especialmente nos séculos seguintes, a ideia de que o intelecto humano seria capaz de perscrutar a natureza de um modo sem precedentes na história da espécie. Os avanços conquistados no âmbito das ciências naturais nos séculos XVII e XVIII tornaram disponível à cultura intelectual da época moderna a crença segundo a qual haveria um liame entre o expressivo desenvolvimento na capacidade de descrever o ambiente circundante e o desenvolvimento da própria espécie humana. O progresso científico, portanto, poderia ser considerado epítome do progresso da humanidade mesma. O avanço do conhecimento na área das ciências naturais e, por conseguinte, a ampliação da capacidade humana de prever e dominar a natureza circundante amparavam a crença na possibilidade de progresso ininterrupto do gênero humano no transcurso do tempo. Tal possibilidade passa, a partir do século XVIII, a descrever uma maneira de se conceber a relação da espécie humana com a temporalidade, ou seja, passa-se a partir de então a se conceber a história como o “local” no interior do qual a espécie humana gradualmente poderá atingir níveis cada vez mais elevados de desenvolvimento intelectual e moral. A supracitada descrição da relação entre espécie humana e temporalidade torna-se uma disciplina filosófica e passa a ser conhecida como

⁶⁸ Os povos antigos, gregos e egípcios, por exemplo, fizeram consideráveis avanços nos campos da meteorologia e da astronomia. Porém na época moderna essas áreas de conhecimento passaram a experimentar avanços sem precedentes. Ver a esse respeito, por exemplo, de Alexandre Koyré, o anteriormente citado *Do Mundo Fechado ao Universo infinito*.

⁶⁹ Evidentemente, a inclinação para dominar a natureza circundante não “surge” na época moderna. Poder-se-ia falar que, já no período neolítico, há cerca de 10.000 até 3.000 anos a.C., a espécie humana iniciou de modo efetivo o processo de domínio sobre a natureza. Ver, de Jean-Paul Demoule: *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l’histoire* (2017), por exemplo. Com efeito, na época moderna se consolida uma nova maneira de se relacionar com a natureza, bem como são desenvolvidos recursos metodológicos, conceituais e tecnológicos sem precedentes na história da espécie humana, para alcançar tal objetivo.

“filosofia da história”.⁷⁰ A filosofia da história torna-se um elemento característico da cultura intelectual europeia nos séculos XVIII (principalmente) e XIX. Um exemplo disso é a tradição criada pelo filósofo e “pai” da sociologia Auguste Comte (1798 – 1857), denominada positivismo. Comte, especialmente em seu *Curso de filosofia positiva*, publicado em seis volumes, de 1830 a 1842, pretendeu descrever o mundo social e histórico em termos de suas leis de desenvolvimento. A teoria positivista advoga a tese da sucessão de três modos de se perscrutar a realidade, a saber: o método teológico, o método metafísico e o método positivo. Esses três métodos corresponderiam, respectivamente, a três estágios no desenvolvimento da civilização. Desse modo o método teológico corresponderia às formações sociais primitivas, ao passo que o método positivo corresponderia ao último estágio de desenvolvimento civilizacional. Assim, a despeito de a teoria comteana não se comprometer, como a filosofia da história kantiana se compromete, em discernir extra-empiricamente o sentido do curso histórico, ela — a teoria positivista — se compromete com a descrição do transcurso histórico como o *locus* do desenvolvimento da espécie.

A teoria de Comte exerceu influência sobre Mill.⁷¹ Não pretendo explorar essa influência, mas, a partir da consideração sobre a existência dela, apontar para um aspecto que compõe a concepção antropológica de Mill. Ainda que tenha desenvolvido restrições à teoria positivista⁷², Mill pode ser visto como um dos muitos filósofos que se deixaram orientar pela crença na exequibilidade do progresso linear da espécie humana, em virtude do estatuto de centralidade que as conquistas das ciências naturais passaram a possuir na cultura intelectual daquele período. Gradualmente, as conquistas das ciências naturais (a capacidade sem precedentes de descrever, explicar e “conquistar” o mundo natural) passaram a constituir uma poderosa forma de autocompreensão para as nações ocidentais, na época moderna. Isso significa que o impacto no contexto cultural ocasionado pela Revolução Científica e pela correlata compreensão de temporalidade advinda da filosofia da história concorreu para gerar

⁷⁰ 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, de Karl Löwith: *O sentido da história* (1991[1949]). Ver também duas obras paradigmáticas da filosofia da história setecentista. Do Marquês de Condorcet (1743-1794): *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (2013[1795]); e, de I. Kant, duas de suas obras consideradas “obras menores”, mas nas quais ele expõe e consolida a compreensão setecentista da relação entre a espécie humana e a temporalidade: *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita* (2008[1784]); e *A paz perpétua* (2008[1795]).

⁷¹ Em sua *Autobiografia*, Mill afirma: “Antes de me comunicar com Comte eu havia sido, durante muito tempo, um fervoroso admirador dos seus escritos.” (MILL, 2007, p. 180).

⁷² Em sua *Autobiografia*, Mill afirma também: “Em sua última obra, o *Sistema de política positiva*, [Comte] elaborou o mais completo sistema de despotismo espiritual e temporal que a mente humana já produziu [...]” (MILL, 2007, p. 181).

uma determinada concepção de natureza humana: a de um ser capaz de se autoaperfeiçoar indefinidamente no curso do tempo. Essa concepção de natureza humana é uma concepção tipicamente iluminista, e Mill, assim como outros autores do período, foi orientado em considerável medida por ela.⁷³ Retomarei esse ponto na conclusão da presente tese.

Podemos retornar agora à flagrante contradição na cultura intelectual moderna deflagrada pela defesa simultânea das duas características mencionadas no começo desta seção: a defesa da possibilidade de exercício da liberdade pelo agente; e a possibilidade de se compreender o mundo natural por meio da identificação de nexos causais entre os fenômenos. Bernard Semmel, aludindo a uma formulação de Alfred Whitehead (1861 – 1947), aponta tal contradição com as seguintes palavras: “*The Newtonian world view of seventeenth — and eighteenth — century liberal Enlightenment needed to retain a belief in both free will and determinism as much as did Christian dogmatics.*” (SEMMELE, 1984, p. 20).⁷⁴

A passagem acima salienta que a defesa contraditória e simultânea da liberdade humana e da identificação de regularidades causais constitutivas do mundo natural seria anterior ao advento da cultura intelectual e científica da época moderna. Semmel aponta que já na tradição cristã pré-moderna coexistiriam duas tendências opostas sobre a noção de liberdade. Existiria a tradição “agostiniana”, que negaria o livre-arbítrio e sustentaria que cada ato ou evento na natureza é divinamente pré-determinado, e, por outro lado, haveria a vertente denominada por Semmel de “quase pelagiana”, que advogaria a tese segundo a qual o ser humano seria dotado por Deus com a capacidade de escolher a própria salvação.⁷⁵ Assim, já no interior da tradição cristã anterior à Revolução científica do século XVII, subsistiria uma tensão no que concerne à autocompreensão humana. O cristianismo encerraria em si a defesa simultânea e tensa de concepções contraditórias acerca da liberdade. Tal contradição se daria por intermédio da disputa teológica entre a possibilidade ou não de se exercer o livre arbítrio,

⁷³ Iluminismo pode ser entendido, basicamente, como um amplo e multifacetado movimento intelectual surgido na Europa, no século XVIII. Esse movimento buscava o cultivo da racionalidade humana e a crítica às superstições e ao exercício infundado do poder. O texto que pode ser considerado epítome desse movimento é *O que é Iluminismo/Esclarecimento* (2009[1783]), de Kant. Para um estudo aprofundado sobre a cultura do Iluminismo, ver, de Ernst Cassirer (1874 – 1945): *A Filosofia do Iluminismo* (1994[1932]), especialmente os capítulos I, II e V.

⁷⁴ A citação em tradução nossa é: “*A visão de mundo newtoniana do Iluminismo liberal do século XVII e XVIII precisava manter a crença em ambos: livre-arbítrio e determinismo, tanto quanto na dogmática cristã.*”.

⁷⁵ Não é ponto pacífico sustentar essa distinção feita por Semmel. Etienne Gilson, por exemplo, atribui a Agostinho a possibilidade de exercício da liberdade. Ver, de Etienne Gilson: *O espírito da filosofia medieval* (2006[1932]), especialmente os capítulos IV, V e VIII. Contudo não é relevante para meus propósitos defender uma fidedignidade exegética no que concerne ao problema da liberdade e determinismo para a tradição cristã. A menção às diferentes formas de a tradição cristã abordar o problema da liberdade aponta para a tensão presente no interior de tal tradição entre diferentes formas de interpretar a liberdade humana.

em virtude da defesa ou não da tese segundo a qual o universo seria pré-determinado pela vontade ou pelo intelecto divinos.⁷⁶

A época moderna redescreve a tensão entre liberdade e determinismo. Se na tradição cristã a vontade ou o intelecto divinos pré-determinam o universo, a partir da Revolução Científica do século XVII a pré-determinação da natureza e do ser humano passa a ser divisada nas regularidades causais por meio das quais a ciência moderna examina e prevê os fenômenos de um universo que gradualmente se despe da presença e da atuação divinas. Há aqui, também, a tensão colocada em curso pelo novo modelo de racionalidade e de ciência: o indivíduo humano é compelido a se autocompreender, a um só tempo, como escrutinador do âmbito natural, do qual estaria epistemicamente apartado, e como mais um elemento pertencente a tal âmbito.

A distinção de ordem epistemológica entre sujeito e objeto não impediria que a objetificação do mundo natural abarcasse também de modo progressivo até o próprio agente cognoscente enquanto “apenas” mais um ente do mundo natural. A tensão entre liberdade e determinismo, no âmbito epistêmico, poderia ser vista, a partir da época moderna, na assunção simultânea, por parte dos indivíduos, dos papéis de investigadores do mundo e de (mais uma) parte cognoscível desse mesmo mundo.⁷⁷ No âmbito prático-normativo, a tensão supracitada assume contornos talvez mais problemáticos, ou mesmo mais dramáticos, por assim dizer. Semmel destaca que a filosofia de Mill foi marcada por essa ambivalência (SEMMELE, 1984, p. 22). Mais diretamente, Semmel afirma o seguinte:

Mill was devoted to truth no to try to make room for apparently divergent truths. But a number of Mill’s difficulties grew out of his attempts to create a balance between philosophical liberty and necessity, and between political liberty and order — antinomies which he increasingly saw as linked. (SEMMELE, 1984, p. 23).⁷⁸

Aqui, cumpre afirmar que a estratégia milliana de harmonizar liberdade no âmbito normativo e a vigência de leis causais da natureza está em consonância com a cultura intelectual moderna. Essa cultura se caracterizou pela tentativa de sustentar, de modo tenso e

⁷⁶ No interior da tradição cristã, havia a distinção entre a concepção de Deus pautada na primazia de seu intelecto e a concepção baseada na preeminência de sua vontade. Ver, de J.B. Schneewind: *A invenção da autonomia* (2005[1998]), por exemplo, especialmente a parte I, no segundo capítulo.

⁷⁷ Esse é o tema (a interconexão entre uma visão “objetiva” e uma visão “subjativa” sobre nós mesmos e sobre o mundo) examinado por Thomas Nagel em *Visão a partir de lugar nenhum* (2004[1986]). Ver especialmente os capítulos IV, V e VI.

⁷⁸ A citação em tradução nossa é: “*Mill foi dedicado à [busca da] verdade [e] não para tentar abrir espaço para verdades aparentemente divergentes. Mas uma série de dificuldades surgiu de suas tentativas de criar um equilíbrio entre a liberdade e a necessidade filosóficas e entre a liberdade e a ordem políticas — antinomias que ele via cada vez mais como vinculadas.*”.

nem sempre de modo exatamente coerente, a liberdade do indivíduo e a capacidade humana de “ler” e dominar a natureza circundante.

2.2 A negação da liberdade: a posição determinista.

Mill, durante a crise que o acometera, se sentiu fortemente atingido por um aspecto do processo pedagógico que recebera: a concepção de natureza herdada da Revolução Científica. Ele foi educado por seu pai para anuir às conquistas e métodos experimentais do empreendimento científico moderno. Isso significa que a educação que recebera o compeliu a aceitar e defender as possibilidades do intelecto humano de escrutinar a natureza. Mill aprendera que qualquer pretensão a uma descrição fidedigna da realidade deveria se fundar na crença segundo a qual o universo é constituído por leis causais, por conexões regulares entre fenômenos, que nos permitiriam compreender seu funcionamento e a “prever” eventos. Mill absorveu em seu rigoroso regime pedagógico a crença nonexo entre a inteligibilidade da natureza e a apreensão das regularidades causais que a constituem.

Essa crença, por sua vez, passou a se afigurar um grande dilema para Mill. Como dito acima, durante o período de sua crise, ele se sentiu fustigado pela constatação da contradição entre a existência de um universo passível de ser nomologicamente descrito e a ideia de que os seres humanos poderiam ser considerados agentes livres. Tal contradição pode ser expressa pela seguinte indagação: se tudo que existe no universo pode ser descrito em termos de nexos causais, como podem os agentes humanos ser considerados livres se, enquanto seres pertencentes ao mundo natural, também se deixam descrever nomologicamente? Em sua *Autobiografia*, Mill descreve tal dilema com as seguintes palavras:

Assim, por exemplo, durante as últimas recaídas em meu estado de desalento, a doutrina denominada Necessidade Filosófica pesava sobre minha existência como um incubo. Era como se estivesse cientificamente provado que eu era um escravo desamparado, à mercê das circunstâncias antecedentes, como se o meu caráter e o de todos os demais houvesse sido formado para nós por fatores sobre os quais não tínhamos controle e estivesse completamente fora do alcance de nosso próprio poder. (MILL, 2007, p. 150).

O dilema que preocupou Mill diz respeito a uma importante questão filosófica sobre a qual há uma vasta literatura a respeito: a relação entre “liberdade e determinismo”.⁷⁹ Desde as conquistas das ciências empíricas na época moderna, enfatiza-se mais fortemente que a natureza é totalmente estruturada por leis causais. Leis essas que permitem a previsão de

⁷⁹ Sobre os muitos desdobramentos dos temas ligados a essa questão filosófica, ver, de Robert Kane (org): *The Oxford Handbook of Free Will* (2002); e, de John Martin Fischer (et alli): *Four Views on Free Will* (2007).

fenômenos. O agente, por ser também pertencente ao mundo natural, estaria submetido a tais leis. Assim, a tese “agostiniana” de um universo divinamente pré-determinado é agora redescrita nos termos de uma concepção científica que permite negar ao ser humano a condição de “autor” de suas próprias ações. As decisões, deliberações e cursos de ações tomados pelos indivíduos, dessa forma, se conformam a uma cadeia causal de eventos que lhes antecede e escapa completamente. Mais precisamente, as pesquisas e descobertas das ciências empíricas permitem a interpretação segundo a qual a afirmação de nossa autocompreensão como agentes livres não passa de auto-ilusão. Enquanto seres pertencentes à natureza, seríamos tão determinados pelas cadeias causais quanto qualquer outro ser ou fenômeno natural. Nossas ações e decisões seriam, assim, pré-determinadas e moldadas por uma série de eventos anteriores a elas. Tais eventos anteriores nos compeliriam a tomar decisões e realizar ações que consideraríamos erroneamente como fruto de nosso poder deliberativo.

Essa perspectiva amparada nas investigações realizadas pelas ciências naturais é conhecida pela literatura especializada como uma posição incompatibilista, pois sustenta que qualquer concepção de “liberdade” é incompatível com um universo totalmente estruturado por regularidades causais. O universo seria, assim, “determinado” pela conexão regular entre fenômenos, não dando nenhum espaço para qualquer ação que já não seja, ela mesma, pré-determinada por uma cadeia de eventos que a antecede no curso do tempo. Tal concepção pode ser entrevista se imaginarmos, por exemplo, o caso de um indivíduo dividido entre escolher ir ao teatro ouvir um concerto de Mahler, ou passar a noite ingerindo sorvete de chocolate em frente à TV. O indivíduo em questão, depois de ponderar por longas horas, de se colocar todos os benefícios imediatos e de longo prazo, bem como os possíveis malefícios que surgiriam a curto e a longo prazos possivelmente gerados respectivamente pelas duas atividades, resolve passar sua noite degustando sorvete em frente à TV.

A posição incompatibilista asseveraria, nesse caso, que todo o tempo gasto pelo indivíduo em ponderações sobre os prós e contras possivelmente envolvidos nas duas atividades não passou de mera “ilusão”. Isso não quer dizer que o indivíduo não tenha de fato refletido longamente sobre as opções envolvidas nas respectivas escolhas, mas sim que o resultado de sua reflexão bem como as próprias opções de que dispunha nunca estiveram de fato ao alcance de seu poder deliberativo. A escolha feita pelo indivíduo — passar a noite tomando sorvete em frente à TV — se deu como resultado de uma cadeia de acontecimentos transcorrida no tempo, que o levou a escolher tomar sorvete em casa, em vez de ir ouvir a sinfonia.

Essa cadeia de acontecimentos poderia envolver desde um anseio originado pelo papel que a degustação de sorvete ocuparia no imaginário do indivíduo em questão desde a sua infância, até a oferta de sorvete gerada pela elevação (ou queda) do preço do leite em uma região produtora, ou a incidência de altas temperaturas na região em que o indivíduo reside (mesmo à noite), naquela época do ano etc. O ponto sugerido pelo exemplo é tão somente que tais circunstâncias ocupariam lugares na cadeia de acontecimentos que estariam totalmente fora da capacidade de apreensão ou decisão efetiva do indivíduo. A escolha por sorvete em frente à TV teria se dado, com efeito, de maneira análoga às circunstâncias que ocasionam a queda de chuva em determinada localidade, ou como a água que ferve em uma chaleira após ser aquecida a uma temperatura de 100° centígrados (ao nível do mar).

Da mesma maneira que os fenômenos mencionados acima, nossas escolhas e ações poderiam ser descritas como mais um mero ponto ou elemento na cadeia de acontecimentos que se sucedem no curso do tempo. A rigor, nossas ações e escolhas seriam determinadas por acontecimentos anteriores a elas, tal como a água que ferve ao ser aquecida a uma temperatura de 100° centígrados. Evidentemente, para que a água ferva em uma chaleira, é necessário que alguém coloque a chaleira sobre um fogão e acenda o fogo, por exemplo. E, para que isso aconteça, é necessário que essa pessoa pegue a chaleira em um armário de cozinha ou em outro lugar da casa. Para que a pessoa em questão pegue a chaleira em algum lugar da casa, é necessário que essa chaleira tenha sido levada de algum outro lugar (um estabelecimento comercial, digamos) para a casa dessa pessoa. Para que a chaleira estivesse em um estabelecimento comercial “à espera” para ser levada, tal chaleira teve de ser fabricada em algum momento em alguma região do globo. E, assim, poderíamos continuar retrocedendo indefinidamente na cadeia de acontecimentos.⁸⁰

Essa descrição pretende apenas sugerir que todas as nossas ações ligam-se a circunstâncias ou eventos anteriores a elas como efeitos que se seguem *necessariamente* de causas. Por estar vedada a nós a compreensão de toda cadeia de acontecimentos em toda a sua dinâmica de associações e interassociações no decurso do tempo, teríamos a ilusão segundo a qual de fato escolhemos, ou de que podemos escolher, por exemplo, entre ir ao teatro ouvir uma sinfonia, ou passar a noite ingerindo uma iguaria em frente à TV. Nossa limitação epistêmica impediria que constatássemos que, tal como qualquer outro fenômeno natural, nossas escolhas e ações são causalmente determinadas. Por conseguinte é possível afirmar que

⁸⁰ Não é meu objetivo falar sobre a possibilidade da interrupção dessa cadeia de eventos que transcorre no tempo. O que gostaria de ilustrar aqui é tão somente a interconexão entre fenômenos no curso do tempo, o fato de que um evento é sempre efeito de uma causa que lhe é anterior e que, assim, o determina ou condiciona.

a posição incompatibilista descrita acima pode receber a caracterização de “incompatibilismo determinista”, pois a vigência do determinismo na natureza seria considerada verdadeira e tal vigência seria incompatível com o exercício da liberdade.⁸¹

O incompatibilismo determinista se afigurou um dilema para Mill justamente porque constituía frontal negação da liberdade. Essa negação decorreria, evidentemente, da constatação da constituição causal do universo. Donde temos a conclusão segundo a qual, para que possamos descrever nomologicamente a natureza, temos de nos comprometer com a vigência de cadeias causais interconectando todos os fenômenos. Se nos comprometemos com tal vigência e se aceitamos que somos seres inexoravelmente incrustados na realidade fenomênica, então temos de nos comprometer com o fato de que nós (nossas escolhas e ações) somos também nomologicamente descritíveis.⁸² E, se somos nomologicamente descritíveis, não somos, então, os autores exclusivos de nossas deliberações e ações. O incompatibilismo determinista só deixa uma das duas opções: ou somos os autores de nossas ações, ou podemos descrever causalmente a realidade circundante. Mill, depois de um tempo acossado por tal disjunção, mobiliza esforços para refutá-la. A objeção apresentada por ele ao incompatibilismo determinista pode ser identificada inicialmente em um esforço de elucidação terminológica.

2.3 Elucidação terminológica: a rejeição da identificação entre causalidade e fatalismo.

Mencionei acima o dilema em que Mill se viu enredado, por identificar na constituição causal do universo uma séria “ameaça” à liberdade do agente (liberdade caracterizada por enquanto como autoria exclusiva de cursos de ação). Cumpre agora dizer que o dilema enfrentado por Mill concerne à relação entre os três elementos constitutivos do problema da concepção teórico-epistêmica da liberdade: o determinismo; a liberdade propriamente dita; e a possibilidade de responsabilização moral do agente. A interrelação entre esses três elementos é um problema bem conhecido na literatura sobre liberdade teórico-epistêmica. Esse problema pode ser descrito assim: se o mundo natural é causalmente constituído, e se o indivíduo humano pode ser considerado um ser pertencente ao mundo natural, então o ser humano é

⁸¹ Mill não usava esse vocabulário. Esses “termos técnicos” pertencem basicamente à recente literatura especializada sobre o problema da liberdade. Ao longo do capítulo, lançarei mão, de forma não exaustiva, de certos termos oriundos da discussão especializada sobre o tema. Para uma caracterização pormenorizada da vertente denominada “incompatibilismo determinista” ver, de Derk Pereboom: *Living Without free Will* (2003).

⁸² Não farei distinção entre “ação” e “vontade” neste texto. Suporei que ambas as instâncias estão interconectadas e que ambas podem estar “sob a influência” de alguma forma de determinismo.

causalmente determinado. Se o ser humano é causalmente determinado, então não possui mais liberdade do que qualquer outro ser ou fenômeno da natureza. E, se o ser humano não possui mais liberdade do que qualquer outro ser ou fenômeno da natureza, então ele ou ela não pode ser responsabilizado ou responsabilizada moralmente em maior grau por seus atos do que qualquer outro ser ou fenômeno do mundo natural o poderia.

O problema central da concepção teórico-epistêmica da liberdade é, pois, a possibilidade de se atribuir (ou não) responsabilidade moral aos agentes, ou antes, o problema central é caracterizar o tipo de liame que pode ser estabelecido entre responsabilidade moral e liberdade do agente. Se o agente não pode exercer liberdade, em virtude da vigência do determinismo, então não poderá ser moralmente responsabilizado por seus atos. Se nossos atos são meras consequências de uma cadeia causal que nos antecede e nos escapa completamente, como poderíamos ser responsabilizados moralmente por tais atos? Se nossas ações são consequências necessárias de uma cadeia de eventos que ocorre no decurso do tempo, como nos interpelarmos e simplesmente cobrarmo-nos mutuamente pelo que fizemos ou deixarmos de fazer? Isso seria equivalente (em certo sentido) a interpelar a porção de água que ferveu ao ser submetida à temperatura de 100 graus centígrados. Não faria sentido exigir moralmente qualquer forma de comportamento ou ação de seres incapazes de escapar de uma cadeia de eventos na qual suas ações podem ser identificadas tão somente como mais um evento. Seria ininteligível fazermos exigências morais uns aos outros se somos meros “entes naturais” submetidos aos mesmos ditames do mundo natural que qualquer outro ente da natureza. Em meio à crise pela qual estava passando, Mill viu claramente esse problema. Ele se esmerou, a partir de então, em refutar a impossibilidade do exercício da liberdade e, em função disso, de atribuição de responsabilidade moral aos agentes. Impossibilidade essa que decorreria da vigência do determinismo causal.

A estratégia de Mill não poderia, evidentemente, ser simplesmente negar a constituição causal da natureza. Ele estava convencido da centralidade de tal constituição para a descrição fidedigna da realidade circundante. A estratégia que Mill adota não se caracteriza pela supracitada negação, mas sim pela redefinição do conceito que ancora tal constituição. Mais precisamente, Mill se empenha em elucidar terminologicamente a noção de “causalidade”, desvinculando-a, assim, da noção de “necessidade”. Afirmar acima que, para o incompatibilismo determinista, todas as nossas ações ligam-se a circunstâncias ou eventos anteriores como efeitos que se seguem *necessariamente* de causas. O que Mill se propõe a esclarecer é precisamente o uso, por parte do incompatibilismo determinista, da expressão “necessariamente”.

Em um texto curto denominado *Of Liberty and Necessity*, que constitui o segundo capítulo do sexto livro da segunda parte de seu *Sistema de Lógica* (1974[1843]), Mill aborda detidamente o uso do termo “Necessidade”. No terceiro parágrafo do texto citado acima, Mill usa as seguintes palavras:

I am inclined to think this error is almost wholly an effect of the associations with a word; and that it would be prevent , by forbearing to employ, for the expression of the simple fact of causation, so extremely inappropriate a term as Necessity. That word, in its other acceptations, involves much more than mere uniformity of sequence: it implies irresistibleness. (MILL, 1974, p. 151).⁸³

O erro de que fala Mill diz respeito a uma confusão semântica envolvendo a compreensão do termo causalidade. A refutação empreendida por Mill contra o mau uso da expressão “necessidade” baseia-se, com efeito, em uma distinção entre as supracitadas expressões “*uniformity of sequence*” e “*irresistibleness*”. Mill aponta a confusão no emprego dessas expressões. Mais precisamente, Mill afirma que a noção de causalidade é usada equivocadamente ao ser equiparada à noção de necessidade, e isso se dá em virtude do fato de essa última expressão invariavelmente ser empregada como sinônimo de “irresistibilidade” (ou inevitabilidade). Desse modo, tal expressão — necessidade — pode ser compreendida como sinônimo de “fatalismo”.

Isso significa que, segundo Mill, a expressão modal que usei acima para caracterizar a relação entre causa e efeito (qual seja, “necessariamente”) seria inadequada para caracterizar a regularidade causal. Essa expressão modal exprimiria uma compreensão equivocada da noção de causalidade precisamente por equipará-la à noção de “fatalismo”. A expressão “fatalismo” indicaria uma descrição inadequada da noção de causalidade por sustentar algo mais “forte” do que a relação regular empiricamente observável entre causa e efeito. A rigor, esse “algo mais forte” se deixa caracterizar pela afirmação segundo a qual um efeito B deve surgir necessariamente de uma causa A. A relação de causa e efeito, assim, se deslocaria da observação empírica da conexão regular entre fenômenos para alguma outra perspectiva, a partir da qual seria possível vislumbrar que um dado efeito B adviria de uma dada causa A inevitavelmente. A expressão “fatalismo” sugere exatamente essa “outra perspectiva”, pois encerra em si a crença segundo a qual uma espécie de “força misteriosa” moveria os fenômenos independentemente de quaisquer circunstâncias fortuitas ou de eventuais reações

⁸³ A citação em tradução nossa é: “Estou inclinado a pensar que esse erro é quase inteiramente um efeito das associações com uma palavra; e que seria prevenir [de erro], ao se abster de empregar, para a expressão do simples fato de causa, um termo extremamente inadequado como Necessidade. Essa palavra, em suas outras acepções, envolve muito mais que a mera uniformidade de sequência: implica irresistibilidade.”.

por parte dos indivíduos. No capítulo V do livro III da “Lógica”, Mill descreve brevemente, sob a denominação de “escolas de metafísica”, a perspectiva fatalista:

A noção de causalidade, segundo as escolas de metafísica mais em voga atualmente, implica um liame misterioso e muito poderoso, de tal maneira que não pode existir, ou ao menos não existe, entre um fato físico e outro fato físico do qual é invariavelmente consequente e que popularmente é denominado sua causa; daí se deduz a necessidade de ir mais alto, até as essências e a constituição íntima das coisas, para descobrir a causa verdadeira, a causa que não apenas é seguida pelo efeito, mas que realmente o produz. Não existe tal necessidade para os propósitos do presente ensaio, nem se encontrará tal doutrina nas páginas seguintes. (MILL, 1979, p. 185).

Não faria sentido nem sequer usar a expressão “fortuita”, a partir da perspectiva fatalista. A causalidade nessa perspectiva poderia ser equiparada à visão “agostiniana” mencionada acima segundo a qual tudo o quanto existe e acontece no universo está pré-determinado pela vontade e intelecto divinos (ou por algum outro poder de ordem extranatural). Mill usa a expressão “essência e constituição íntima das coisas”, para caracterizar tal instância extranatural. Com tal expressão, ele pretende apontar para o cerne da péssima compreensão da noção de causalidade, cultivada pelo que chama de escolas metafísicas.

Semmel afirma que, para Mill, há duas formas de fatalismo. A primeira seria o “*pure or Asiatic fatalism*”.⁸⁴ Nas palavras de Semmel: “*the fatalism of Oedipus*’, which maintained that ‘our actions do not depend on our desires’ but are under the control of an overruling ‘abstract destiny’ [...]” (SEMMEEL, 1984, p. 51).⁸⁵ A alusão feita nesse trecho por Semmel é elucidativa. Ele menciona a personagem Édipo, da tragédia *Édipo Rei*, escrita por Sófocles (497 – 406 a.C.), provavelmente por volta de 427 a.C.. Um dos pontos cruciais da peça é a profecia feita por Tirésias ao personagem título da peça, no começo da trama, segundo a qual ele — Édipo — iria matar o seu pai e, em seguida, se casar com a própria mãe.⁸⁶ No decorrer da trama o vaticínio se cumpre, na verdade, a profecia de Tirésias é revelada: Édipo descobre

⁸⁴ A referência ao continente asiático se deve à crença, difundida na cultura intelectual moderna, de que na Ásia não haveria espaço para o exercício da liberdade (no âmbito prático-moral).

⁸⁵ A citação em tradução nossa é: “*O fatalismo de Édipo, que sustentava que ‘nossas ações não dependem de nossos desejos’, mas estão sob o controle de um ‘destino abstrato’ [...]*”.

⁸⁶ “*Diz Tirésias: Já me retiro, mas direi antes de ir / sem nada recear o que me trouxe aqui, / pois teu poder não basta para destruir-me. / Agora ouve: o homem que vens procurando / entre ameaças e discursos incessantes / sobre o crime contra o rei Laio, esse homem, Édipo, / está aqui em Tebas e se faz passar / por estrangeiro, mas todos verão bem cedo / que ele nasceu aqui e essa revelação / não há de lhe proporcionar prazer algum; / ele, que agora vê demais, ficará cego; / ele, que agora é rico, pedirá esmolas / e arrastará seus passos em terras de exílio, / Tateando o chão à sua frente com um bordão. / Dentro de pouco tempo saberão que ele / ao mesmo tempo é irmão e pai de muitos filhos / com quem vive, filho e consorte da mulher / de quem nasceu; e que ele fecundou a esposa / do próprio pai depois de tê-lo assassinado! / Vai e reflète sobre isso em teu palácio / e se me convenceres de que agora minto / então terá direito de dizer bem alto / que não há sapiência em minas profecias!*” (SÓFOCLES, 2017, p. 40).

que matou o seu pai, Laio, e se casou com a própria mãe, Jocasta. A peça de Sófocles pode ser considerada uma expressão estética bastante emblemática da crença no poder de as forças sobrenaturais conduzirem a vida dos agentes. Os seres humanos teriam suas vidas pré-determinadas por uma força irresistível que conduziria suas ações de modo inapelável. Nesse sentido, seria simplesmente inútil lutar contra tal força sobrenatural. As vidas dos mortais já estariam traçadas de antemão, não passando de esforço inglório se insurgir contra o que acontecerá de qualquer maneira, independentemente de qualquer esforço que possamos empreender contra tal sucessão “pré-estabelecida” de eventos. A ação de forças ingovernáveis que traçam um caminho inescapável para todos os indivíduos recebe o nome de “destino”.

“Destino” seria justamente o epíteto atribuído à sucessão de acontecimentos que se desenrolarão necessariamente no curso do tempo por obra de forças sobrenaturais e independentemente da deliberação e vontade dos indivíduos. Assim como no caso da profecia que se cumpriu para o rei Édipo, estaríamos todos fatalmente enredados em uma trama escrita por forças cósmicas para além de nossas capacidades de compreensão e reação. A palavra “fatalmente” usada acima indica exatamente a concepção teórica que subjaz à ação do sobrenatural na existência mortal. Essa concepção destitui o universo e, por conseguinte, a experiência humana de qualquer resquício de contingência. Toda a nossa existência estaria *fatalmente* determinada pelo destino. O que acontecerá, fatalmente — de qualquer maneira — acontecerá. Seríamos, assim como Édipo, títeres da mais inclemente sucessão inevitável de eventos. Peter van Inwagen, em seu “*An Essay on Free Will*” (1983), define fatalismo com as seguintes palavras: “*Fatalism, as I shall use the term, is the thesis that is a logical or conceptual truth that no one is able to act to otherwise than he in fact does; that the very idea of an agent to whom alternatives courses of action are open is self-contradictory.*” (VAN INWAGEN, 1983, p. 23).⁸⁷

Fatalista seria, pois, o modo como os defensores da “doutrina da Necessidade”, as escolas metafísicas de que fala Mill, entenderiam o conceito de causalidade. Mill afirma o seguinte sobre os fatalistas:

A fatalist believes, or half believes (for nobody is a consistent fatalist), not only that whatever is about to happen, will be infallible result of the cause which produce it, (which is the true necessitarian doctrine), but moreover that there is no use in

⁸⁷ A citação em tradução nossa é: “*O fatalismo, como usarei o termo, é a tese de que é uma verdade lógica ou conceitual que ninguém é capaz de agir de outra forma do que ele de fato faz; que a própria ideia de um agente para quem os cursos alternativos de ação estão abertos é autocontraditória.*”.

struggling against it; that it will happen however we may strive to prevent it. (MILL, 1974, p. 151).⁸⁸

O fragmento acima apresenta a implicação da crença fatalista para o âmbito da ação humana. As expressões “*no use in struggling against it*” e “*we may strive to prevent it*”, usadas de modo disjuntivo por Mill, exprimem duas atitudes em relação à noção de causalidade (ou à verdadeira doutrina de Necessidade, no dizer de Mill). A primeira frase representa o fatalismo na versão “pervertida”, edipiana por assim dizer, da doutrina da Necessidade: a compreensão equivocada da causalidade.⁸⁹ A primeira expressão deixa clara a impossibilidade de se contrapor ou mesmo de se tentar evitar o que *necessariamente* acontecerá. A segunda frase expressa a compreensão adequada — não pervertida — da causalidade, não somente por permitir a apreensão de causalidade como mero nexos regular entre fenômenos, mas também por salientar a possibilidade de prevenção de certas consequências dessas causas. O termo “certas”, usado na frase anterior, está em consonância com o exemplo dado por Mill, no terceiro parágrafo do trecho em apreço. Mill oferece o exemplo da conexão existente entre ingerir algum tipo de veneno como causa, e a morte de quem ingerir tal veneno como efeito dessa ingestão.

A perspectiva fatalista “pervertida”, como pode ser considerada a perspectiva fatalista em sua acepção usual, a qual Mill se contrapõe, descreveria a conexão supracitada como necessária e diria que não seria possível lutar contra a morte em decorrência da ingestão de algum tipo de veneno. A rigor, a perspectiva fatalista da chamada doutrina da Necessidade poderia afirmar que a morte do indivíduo que ingeriu veneno seria o resultado necessário de uma cadeia irresistível de acontecimentos no curso do tempo. Mill, por outro lado, afirma que certas consequências são evitáveis. No caso da ingestão de veneno, seria possível a realização de uma lavagem estomacal ou mesmo da ingestão do antídoto adequado.

A expressão “certas consequências” que usei acima pretende fazer jus a uma distinção estabelecida por Mill. Tal distinção se daria entre certas consequências passíveis de serem descritas como necessárias (ou inevitáveis) como, para usar outro exemplo de Mill, a morte depois de muitas semanas sem ingerir nenhum tipo de alimento ou de alguns minutos sem poder respirar; e, por outro lado, consequências evitáveis (ou causas às quais é possível resistir) como no exemplo das alternativas à ingestão de algum tipo de veneno.

⁸⁸ A citação em tradução nossa é: “*Um fatalista acredita, ou quase acredita (pois ninguém é um fatalista consistente), não apenas que qualquer coisa que esteja prestes a acontecer será resultado infalível da causa que o produz (que é a verdadeira doutrina necessitária), mas também que não adianta lutar contra isso; que isso vai acontecer independentemente de nos esforçarmos para impedi-lo.*”

⁸⁹ Podemos depreender que a noção não pervertida, mencionada por Mill, corresponde à correta compreensão da causalidade, na perspectiva do filósofo. Porém é a noção pervertida, a noção equivocada de causalidade, que é defendida pela perspectiva determinista.

É claro que cumpre considerar a causa que obrigaria uma pessoa a ficar semanas sem se alimentar ou minutos sem poder respirar. Ao considerar tal causa, talvez fôssemos levados a uma causa anterior, e então à outra causa anterior a essas. Assim, ao considerar as causas cujos efeitos poderiam ser enfrentados, correríamos o risco de incorrer em um regresso ao infinito. No entanto a distinção oferecida por Mill não precisa se comprometer com tal regresso. Basta, na perspectiva de Mill, oferecer a possibilidade de se identificar certas consequências que estariam permeáveis de algum modo à resistência por parte do agente. A distinção realizada por Mill recebe o seguinte comentário de John Skorupski, em sua obra sobre Mill: *“If distinction between resistible and irresistible causes is not made, determinism turns into fatalism. We lose the sense of our own autonomy, which rests on the conviction that the motives on which we in fact acted were resistible.”* (SKORUPSKI, 1989, p. 252).⁹⁰

A compreensão equivocada da noção de causalidade diria respeito não somente à desconsideração das consequências evitáveis das ações (que serão evocadas uma vez mais na próxima seção), mas também ao que Mill denomina *“possibilities of counteraction by other causes”*. Aqui, a crítica se dirige à apreensão da noção de causalidade unicamente pelo viés da monocausalidade. Esse viés se caracteriza pela afirmação do nexos causal, nexos suficiente e necessário, entre uma causa A e um efeito B. A concepção fatalista de causalidade descreve esse nexos como o movimento necessário e suficiente de um evento A ao evento B, sem que nenhuma outra causa (C, D, L, H etc.) possa interferir, alterar ou mesmo neutralizar o evento A. Para a perspectiva monocausal, dada uma causa A, nenhuma outra causa poderia surgir, interagir, se interconectar à causa A e, assim, alterar em alguma medida a conexão entre A e B. A relação entre causa e efeito seria, pois, uma inter-relação “simples” e necessária entre duas variáveis. Mill rejeita por completo tal descrição.

Em outro trecho do capítulo V do livro III, da “Lógica”, Mill afirma ainda o seguinte: *“É raro, se é que isso acontece alguma vez, que entre um conseqüente e um único antecedente, subsista essa seqüência invariável. Geralmente é entre um conseqüente e a soma de vários antecedentes, sendo exigida a concorrência de todos para produzir o conseqüente.”* (MILL, 1979, p. 186). É possível deixarmos de lado uma eventual discussão a respeito da expressão “geralmente” usada acima por Mill. Não é central para meus propósitos apontar com precisão o percentual exato em que um efeito é precedido por uma ou por mais causas. Interessa-me aqui destacar que a formulação de Mill permite o rechaço ao fatalismo, por

⁹⁰ A citação em tradução nossa é: *“Se a distinção entre causas resistíveis e irresistíveis não é feita, o determinismo se transforma em fatalismo. Perdemos o senso de nossa própria autonomia, que se baseia na convicção de que os motivos sobre os quais agimos de fato eram resistíveis.”*

salientar a incidência do caráter pluricausal (não importando o percentual de tal incidência) no âmbito das ações e interações humanas. O exemplo que Mill oferece para ilustrar tal argumento é o de uma pessoa que morre após comer uma dada iguaria. A perspectiva monocausal tenderia a enxergar uma relação causal simples em tal circunstância: a pessoa em questão morreu unicamente em virtude da ingestão de tal iguaria. Porém Mill adverte o seguinte:

Não é necessário, todavia, que haja alguma conexão invariável entre comer a iguaria e a morte; mas há, certamente, entre as circunstâncias que ocorreram, uma ou outra combinação da qual a morte é invariavelmente consequente, como por exemplo, o ato de comer a iguaria, combinado com uma determinada constituição física, um determinado estado atual de saúde, e talvez mesmo um certo estado da atmosfera; todas essas circunstâncias talvez constituam neste caso particular as *condições* do fenômeno, ou, em outras palavras, o conjunto de antecedentes que o determinou e sem o qual não teria acontecido. A causa real é o todo desses antecedentes, e não temos, filosoficamente falando, direito de dar o nome de causa a um deles somente, independentemente dos outros. (MILL, 1979, p. 186).

É possível observar que o “consequente” de que fala Mill, ou seja, a morte após a ingestão de uma iguaria qualquer, poderia figurar entre as consequências evitáveis mencionadas acima, bastando apenas, por exemplo, a pessoa que ingeriu a iguaria receber cuidados médicos adequados poucos minutos após começar a passar mal. Mesmo considerando a expressão “conexão invariável”, com a qual Mill caracteriza a relação entre o conjunto de antecedentes e o consequente no exemplo que oferece, é possível asseverar, se valendo da própria visão de Mill, que tal consequência (a morte após comer a iguaria) poderia ser evitada. Além dos devidos cuidados médicos que poderiam ser dispensados ao indivíduo imediatamente após a ingestão do alimento, poderíamos mencionar também, por exemplo, a ingestão simultânea de algum outro alimento ou bebida com certas propriedades e características capazes de neutralizar ou amenizar a ação das propriedades da iguaria que fariam mal ao indivíduo do exemplo. Isso quer dizer que podemos imaginar, sem abandonar a perspectiva milliana, que o concurso de outra constelação de causas poderia se interpor ao conjunto de causas que surgiu inicialmente.

Tal interposição poderia alterar ou mesmo anular o efeito (o consequente) gerado pelo conjunto de causas (de antecedentes) inicialmente emergente. Isso significa que a perspectiva milliana permite deflacionar até mesmo a aparente invariabilidade (ou necessidade) que subsistiria na conexão entre um certo conjunto de causas e um dado efeito decorrente de tal conjunto. Um ponto que poderia ser considerado aqui seria não só a relação entre um conjunto de causas e um dado efeito, mas também a relação que poderia se dar entre dois ou mais

conjuntos de causas e os eventuais efeitos que tais conjuntos poderiam gerar.⁹¹ Tal relação poderia realçar ainda mais a contingência existente nas relações entre causas e efeitos. Porém, poderia ser objetado que, mesmo considerando a pluricausalidade, o determinismo de aspecto fatalista ainda se sustentaria: mesmo a constelação de causas (C, D, L, H etc.) que se articularia de algum modo à causa A não se daria de modo fortuito. As circunstâncias elencadas no exemplo de Mill — constituição física, condições climáticas etc. — poderiam ser descritas como elos em uma cadeia de eventos que decorreria no tempo e que, em função de nossas limitações epistêmicas, poderia se afigurar à nossa percepção como fruto do “acaso” e, por conseguinte, permeável em alguma medida à nossa capacidade de resistência.

A força mística do destino se reinscreveria aqui reivindicando a “autoria” da conexão das variáveis envolvidas na produção de um dado efeito previamente determinado. Para permanecermos no exemplo apresentado por Mill, a perspectiva fatalista poderia reivindicar que “o que estava escrito”, a saber: a morte de alguém após ingerir uma iguaria, aconteceria de qualquer modo, bem como todo o conjunto de causas (ou mesmo a articulação entre conjuntos de causas) que se interconectou para ocasionar tal efeito. A suposta pluricausalidade advogada por Mill, assim, poderia ser redescrita nos termos determinísticos da concepção fatalista. O espaço aberto ao acaso, advindo da defesa da pluricausalidade em diferentes níveis (relação de causas entre si e relação entre conjuntos de conjuntos de causas para a produção de diferentes efeitos) não passaria de mais uma forma de ilusão sobre a possibilidade de se exercer a liberdade.⁹²

Contra tal objeção, Mill poderia responder apontando para o caráter “misterioso” que tal objeção encerraria em si. Por “caráter misterioso” pode ser entendida uma reivindicação que extrapola os limites da simples observação empírica da conexão entre múltiplas causas que se interconectam e a produção de um dado efeito (ou de diferentes efeitos). “Extrapolar a simples observação” significaria sustentar “algo mais forte” do que uma constelação de causas que se articulam de modo fortuito. Essa constelação seria formada, assim, por intermédio de forças que a instrumentalizariam para a produção de um efeito que deveria ocorrer *necessariamente*. A resposta de Mill poderia se concentrar no caráter pouco inteligível

⁹¹ Desconsidero aqui, em função do risco de ampliar demais o escopo deste capítulo da tese, uma descrição possível do modo como esses conjuntos de fenômenos poderiam se interconectar e gerar efeitos (que também poderiam estar interconectados).

⁹² Evidentemente, esse argumento de feito fatalista poderia ser mobilizado para explicar também o fato de o indivíduo não ter morrido ao ingerir a iguaria. Poder-se-ia argumentar, a partir desse ponto de vista, que as causas que se articularam para “salvar” o indivíduo também obedeceriam a uma “trama” previamente estabelecida. O objetivo de tal argumento seria, obviamente, negar a “contingência” no âmbito da cadeia de eventos na qual os indivíduos estariam enredados.

de uma perspectiva que pretende expulsar por completo o caráter fortuito não apenas da relação entre causa e efeito, mas também da interconexão entre as muitas causas que podem se articular e gerar um efeito. Não é à toa que Mill denomina essa perspectiva de “metafísica”. A rigor, não haveria elementos amparáveis na experiência que subscrevessem à pluricausalidade como uma espécie de encadeamento necessário para a produção de um efeito também necessário. Tal perspectiva seria metafísica para Mill, pois, seria a afirmação de que a conexão entre causa e efeito bem como a conexão de causas entre si obedeceriam à pré-determinação de alguma instância que se subtrairia à nossa capacidade de inquirição empírica. Por conseguinte tal instância poderia ser qualificada de “misteriosa”. O problema com essa perspectiva, Mill poderia argumentar, seria menos o fato de ela apontar para as nossas limitações epistêmicas do que asseverar a execução de algum “plano de ordem sobrenatural” para explicar o encadeamento entre fenômenos no mundo.⁹³

Como Skorupski observa: *“Mill is concerned only with what he calls ‘physical causes’; that is to say, he regards causation exclusively as relation between ‘phenomena’. Uniformities in the spatio-temporal relations among phenomena are all we can know.”* (SKORUPSKI, 1989, p. 175).⁹⁴ Assim, poderia ser afirmado que não há nada que nos autorize a ir além dos limites de nossas capacidades cognitivas (que se circunscrevem, na perspectiva milliana, ao domínio dos fenômenos empíricos) e sustentar a existência de algum plano — extranatural — pré-concebido na articulação entre as causas que geram um dado efeito.⁹⁵

A estratégia argumentativa mobilizada por Mill parte, pois, do esclarecimento acerca do uso do termo “necessidade”. A chamada “doutrina da Necessidade” possuiria um teor metafísico precisamente por confundir a conexão regular entre fenômenos com a atuação fatalística de “forças” que se subtrairiam à observação empírica. Considerando a interconexão que se estabelece entre, por um lado, um conjunto X (A, L, G, H) de causas e, por outro lado, um efeito B, não é possível asseverar, sem pressupormos a atuação de algo análogo ao “destino”, que tal interconexão ocorreria “necessariamente”. Mill introduz o caráter fortuito na relação interfenomênica justamente por enfatizar a possibilidade de ocorrência das chamadas “consequências evitáveis” bem como do concurso da pluricausalidade, na

⁹³ Hume pode ser considerado o autor da compreensão acerca da causalidade pela qual Mill é claramente influenciado. Hume defende sua concepção acerca da causalidade, por exemplo, no *Tratado da Natureza Humana* (2000 [1738]), no Livro I, parte III, seção III (p. 107-108).

⁹⁴ A citação em tradução nossa é: *“Mill está preocupado apenas com o que ele chama de ‘causas físicas’; isto é, ele considera causalidade exclusivamente como relação entre ‘fenômenos’. Uniformidades nas relações espaço-temporais entre os fenômenos são tudo o que podemos conhecer.”*

⁹⁵ O tema dos limites do conhecimento tem em Kant sua figura central. Ver, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura* (2000), o livro primeiro da Analítica Transcendental, na Analítica dos Conceitos (p. 136-137).

configuração da supracitada relação. Mais particularmente, a pluricausalidade e, principalmente, uma certa variante das chamadas consequências evitáveis (ou causas a que se pode resistir) permitem a Mill defender algum grau de contingência no que consideramos mundo natural e também no âmbito das relações interpessoais. Essa defesa, por sua vez, oferece a oportunidade para abordarmos a compreensão milliana acerca do exercício da liberdade e da responsabilidade moral do agente cognoscente.

2.4 Concepção de Liberdade teórica em Mill: compatibilismo por intermédio da mobilização de desejos de segunda ordem.

Até aqui tenho me referido à “liberdade” por meio de expressões que ainda não se fizeram suficientemente elucidativas. Particularmente, tenho usado a expressão “autoria exclusiva de ações”. Tais expressões não são exatamente inadequadas, mas não descrevem ainda de modo preciso o conceito teórico-epistêmico de liberdade esposado por Mill. Em primeiro lugar, é preciso considerar agora o modo como Mill rejeita a outra vertente de incompatibilismo:

The negative [opinion] maintains that the will is not determined, like other phenomena, by antecedents, but determines itself; that our volitions are not, properly speaking, the effects of causes, or at least have no causes which they uniformly and implicitly obey. (MILL, 1974, p. 149).⁹⁶

O que Mill denomina “*The negative [opinion]*” é uma das concepções que se digladiam ao longo da história intelectual ocidental pela interpretação correta da liberdade humana. Essa concepção, chamada por Mill de negativa, é uma versão da corrente incompatibilista que, como a versão determinista de incompatibilismo, assevera que se o universo é causalmente estruturado, então não há possibilidade para o exercício da liberdade humana. Porém, diferentemente da versão determinista, essa outra vertente de incompatibilismo sustenta que o agente pode, de alguma forma, debilitar, escapar ou mesmo suprimir a própria cadeia causal de eventos. Essa outra vertente de incompatibilismo pode ser denominada incompatibilismo libertário. Nessa vertente de incompatibilismo, o agente não é determinado pela cadeia causal da mesma forma que outros seres ou fenômenos da natureza o

⁹⁶ A citação em tradução nossa é: “A [opinião] negativa sustenta que a vontade não é determinada, como outros fenômenos[os são], por antecedentes, mas se determina a si mesma; que nossas volições não são, propriamente falando, os efeitos das causas, ou ao menos não têm causas a que elas uniformemente e implicitamente obedecem.”.

são.⁹⁷ Sob essa perspectiva, seria possível sustentar que os seres humanos são livres justamente por possuírem a capacidade de “burlar” de alguma maneira as cadeias causais que constituem o mundo natural. Em caracterizações mais ambiciosas dessa vertente de incompatibilismo, é afirmada até mesmo a capacidade de o agente iniciar “séries causais” no universo.⁹⁸ Não pretendo explorar essa caracterização mais ambiciosa. Para meus propósitos, me restringirei às caracterizações menos ambiciosas de incompatibilismo libertário, as quais advogam a capacidade de o agente se subtrair em alguma medida às cadeias causais que constituem o mundo natural. É possível ilustrar tal capacidade por meio do supramencionado exemplo do agente que pondera sobre se deve ir ao concerto à noite, ou se seria melhor permanecer em casa, ingerindo sorvete em frente à TV.

Diferentemente do incompatibilismo determinista, o libertário afirmará que a escolha do agente (permanecer em casa tomando sorvete) não se deveu à sua inscrição inevitável em uma cadeia causal de eventos. A posição libertária defenderá que o resultado da deliberação do agente não foi mera ilusão fruto de limitação epistêmica. De algum modo, o indivíduo possuiria o “poder” de escapar à cadeia causal de eventos e de exercer uma condição de plena liberdade, ainda que episodicamente. Tal condição de liberdade se caracterizaria pela possibilidade de o indivíduo (ou das circunstâncias nas quais se inscreve) fazer uma espécie de “fenda” no nexos regular entre fenômenos.

Isso permite fazer ao menos duas observações, sendo a segunda uma crítica à primeira observação. A primeira observação diz respeito à própria constituição causal do universo, para o libertário. É possível dizer que, para essa vertente de incompatibilismo, não é necessário refutar por completo a estruturação causal da realidade circundante. O libertarianismo não precisaria ser tomado como uma recusa pura e simples da interconexão regular entre fenômenos. Interconexão essa que permite a formulação das proposições com pretensão explicativa, como as proposições elaboradas pelas ciências naturais, por exemplo. A posição libertária precisa se comprometer tão somente com a possibilidade de, em certas circunstâncias moralmente relevantes ou em virtude de uma certa capacidade do agente

⁹⁷ Existiriam dois tipos de libertarianismo: o libertarianismo de agente, que seria a descrição segundo a qual a supressão da cadeia causal se daria por meio de algum “poder” do agente; e o libertarianismo de circunstância ou evento, que advogaria que a ruptura da cadeia causal seria uma espécie de “acontecimento” sobre o qual o indivíduo não teria nenhum poder. Ver, de Derk Pereboom: *Hard Incompatibilism*, em *Four Views on Free Will*. Importa salientar que o termo “libertário” não é usado no contexto das discussões sobre liberdade teórico-epistêmica de modo análogo ao modo como essa mesma expressão é usada no contexto das discussões normativas, especialmente nas discussões sobre justiça distributiva.

⁹⁸ Tal concepção é atribuída a Kant, por exemplo. Contemporaneamente, Roderick Chisholm (1916-1999) é considerado um defensor emblemático de tal posição. Ver, de Chisholm, *Human Freedom and the Self* (1964), por exemplo.

cognoscente, a cadeia causal do mundo natural ser como que suspensa. Essa suspensão permitiria, assim, a escolha e deliberação do indivíduo em uma espécie de “bolha extracausal”, no interior da qual as ações do agente deveriam ser efetivamente atribuíveis a ele e não a uma configuração de eventos que o antecede no curso do tempo. A segunda observação constitui uma possibilidade de crítica a essa primeira observação. Tal crítica concerne à improbabilidade de se identificar em qualquer indivíduo a capacidade de “burlar”, mesmo que episodicamente, a cadeia causal. O problema que pode ser identificado aqui é precisamente caracterizar que condições deveriam ser satisfeitas para que o indivíduo pudesse escapar às leis causais.

Ainda que algum indivíduo consiga esse espaço de liberdade, supondo que a “bolha extracausal” mencionada acima seja possível, como identificar tal “bolha”? Ainda que se possa afirmar que o condão de se subtrair à cadeia causal ocorre de modo absolutamente fortuito, que não está à disposição do agente burlar as leis causais, que tal burla simplesmente “surge” em algum momento, a questão permanece: como identificá-la? Além disso, afirmar que o poder de burlar a cadeia causal ocorre de modo fortuito, que não ocorre segundo a deliberação ou esforço do próprio agente, significa reintroduzir inopinadamente a ubiquidade das leis causais no interior da visão libertária. Assim, a inserção do agente em uma “bolha extracausal” poderia ser interpretada como mais um evento em uma cadeia causal que transcorre no tempo, para além da capacidade deliberativa do próprio agente.⁹⁹

Desse modo, subscrever ao incompatibilismo libertário seria sustentar uma improvável ruptura na configuração de regularidades causais que condicionam o empreendimento científico e a leitura coerente tanto da realidade circundante quanto dos próprios agentes cognoscentes enquanto pertencentes a tal realidade. Mill, portanto, rejeita essa versão de incompatibilismo. Não obstante Mill também rejeita por completo a outra versão de incompatibilismo — a versão determinista. Essa versão não permitiria a defesa da liberdade e da possibilidade de responsabilização moral do agente. Assim, podemos entender que Mill concorda com a tese central do incompatibilismo libertário, qual seja: a possibilidade do exercício de liberdade e de responsabilização do agente moral. Porém, ao mesmo tempo, Mill endossa a tese, esposada pelo incompatibilismo determinista, da “inescapabilidade” do referido agente em relação às cadeias causais. Com efeito, como caracterizar a posição de Mill, se ele refuta elementos das duas formas de incompatibilismo? Como definir a própria

⁹⁹ Para uma discussão pormenorizada, novamente, ver, de Derk Pereboom: *Hard incompatibilism*, em *Four Views on Free Will*. (Ref. nota 98)

posição de Mill, no âmbito dos debates teórico-epistêmicos sobre liberdade, se ele pretende preservar de algum modo teses das duas formas de incompatibilismo?

Mill tenta não somente preservar teses das duas formas de incompatibilismo, mas, fundamentalmente, tenta conciliá-las em uma outra concepção de liberdade. A tentativa milliana de conciliar teses das duas vertentes de incompatibilismo o inscreve na tradição de teorias sobre a liberdade que recebem o epíteto de “compatibilistas”. Esse termo se deve à característica basilar dessa corrente que é a tentativa de compatibilizar a impossibilidade de o agente se subtrair às cadeias causais que constituem o mundo natural (ou mesmo ao mundo sociocultural, como veremos adiante) e a afirmação da possibilidade do exercício da liberdade bem como da correlata possibilidade de responsabilizá-lo moralmente. Para isso, Mill, como dito acima, de imediato refuta a concepção libertária de incompatibilismo. Essa concepção se assentaria na supracitada atribuição de um poder ou prerrogativa improvável ao agente. Em seção ulterior deste capítulo da presente tese, veremos que, embora rechaçando de pronto a posição libertária, Mill identifica nela um aspecto decisivo no que concerne à autocompreensão normativa dos indivíduos, e que será crucial para uma interpretação alternativa de sua concepção teórico-epistêmica de liberdade.

Com efeito, Mill, em *Of Liberty and Necessity*, após refutar de modo algo sumário a posição libertária, identifica no incompatibilismo determinista o “adversário” contra o qual sua própria concepção deve ser confrontada. Seu objetivo é, pois, oferecer uma concepção de liberdade (e de responsabilidade moral) que não se baseie em uma defesa implausível da possibilidade de o agente se subtrair completamente às regularidades causais. Mencionei na seção anterior a afirmação de Bernard Semmel, segundo a qual Mill considera duas formas de fatalismo. A primeira forma é o supracitado fatalismo “asiático” ou “fatalismo de Édipo”. A segunda forma de fatalismo é caracterizada por Semmel como:

[...] modified fatalism that Mill attributed to the Owenites, which maintained that our actions were at bottom determined by “motives present to us”, and by our individual character, for which we were not responsible since we had no part in its formation. (SEMMELE, 1984, p. 51).¹⁰⁰

A passagem acima permite ver a forma de fatalismo que constituiria o tipo de incompatibilismo determinista contra o qual Mill obstinadamente se contrapunha. Essa forma de fatalismo diria respeito não à força mística do destino. Força essa que seria capaz de conduzir a vida humana sem que nenhuma resistência se lhe pudesse opor. Tal compreensão,

¹⁰⁰ A citação em tradução nossa é: “[o] fatalismo modificado que Mill atribuiu aos Owenitas, que sustentava que nossas ações eram, no fundo, determinadas pelos ‘motivos presentes para nós’ e por nosso caráter individual, pelo qual não éramos responsáveis, já que não tínhamos participação em sua formação.”.

como vimos, ancora-se para Mill em uma má compreensão acerca do conceito de causalidade. Quando se nos afigura claro que causalidade é nada mais do que a mera conexão regular entre fenômenos e conjuntos de fenômenos e não a ação de alguma instância extranatural buscando implementar um plano insondável na vida dos indivíduos, temos motivos para refutar o uso deturpado da noção de causalidade que essa má compreensão traz em si. A segunda forma de fatalismo, por outro lado, não se fundaria em uma compreensão equivocada acerca da concepção de causalidade. O “fatalismo modificado” de que fala Semmel refere-se aos seguidores de Robert Owen, chamados de owenitas.¹⁰¹ Tal corrente advoga uma outra forma de determinismo. Em primeiro lugar, a atenção dos chamados owenitas volta-se estritamente para o domínio das ações humanas. Os seguidores de Owen mobilizam esforços não exatamente para salientar o caráter determinista na constituição do mundo natural, mas, sobretudo, para destacar a impossibilidade de exercício da liberdade no domínio das ações humanas. E, em segundo lugar, tal impossibilidade é divisada por eles no processo social de construção da identidade humana. Mill caracteriza a tese dos owenitas com as seguintes palavras:

Now, a necessitarian, believing that our actions follow from our characters, and that our characters follow from our organization, our education, and our circumstances, is apt to be, with more or less of consciousness on his part, a fatalist as to his own actions, and to believe that his nature is such, or that his education and circumstances have so moulded his character, that nothing can now prevent him from feeling and acting in a particular way, or at least that no effort of his own can hinder. (MILL, 1974, p. 152).¹⁰²

Os seguidores de Owen advogam que somos determinados não propriamente pela constituição causal do universo, mas sim pelo nosso pertencimento contextual. Mill assinala que para os owenitas o ponto central a ser considerado é o estatuto atribuído ao nosso contexto primário de interação sociocultural. Nossa identidade seria formada (e sustentada)

¹⁰¹ Robert Owen (1771 – 1858) foi um escritor e reformista britânico. Owen foi um dos expoentes do que ficou conhecido posteriormente como “socialismo utópico”. Ele publicou, entre outras obras: *A New view of society and other writings* (1813). Owen teria defendido, entre outras coisas, que nossa vontade e caráter não são criados por nós, mas seriam frutos das circunstâncias sociais nas quais estamos inseridos. Seus seguidores, com quem Mill relata em sua *Autobiografia* ter debatido, são chamados por ele de “owenitas”. Mill atribui aos seguidores de Robert Owen a defesa da tese determinista de seu mestre. Para meus propósitos na presente tese, contudo, os owenitas serão considerados menos no que concerne à descrição historiográfica fidedigna de suas ideias, do que na possibilidade de expressão (até mesmo hipotética) de certas teses deterministas. Assim, os owenitas serão apresentados na presente tese principalmente como possibilidade de expressão hipotética de uma posição determinista de aspecto sociocultural.

¹⁰² A citação em tradução nossa é: “Agora, um defensor da doutrina da Necessidade, acreditando que nossas ações seguem nossos caracteres, e que nossos caracteres seguem a partir de nossa organização, nossa educação e nossas circunstâncias, está apto a ser, com mais ou menos consciência de sua parte, um fatalista quanto às suas próprias ações, e acreditar que sua natureza é tal, ou que sua educação e circunstâncias moldaram tanto seu caráter, que nada agora pode impedi-lo de sentir e agir de uma maneira particular, ou pelo menos que nenhum esforço próprio seu possa atrapalhar isso.”.

exclusivamente pelo processo de socialização que recebemos de nossos pais, de nossos professores, de nossa comunidade religiosa, de nossa comunidade linguística etc. Nosso desenvolvimento cognitivo, nossa sensibilidade estética e moral, as coisas que julgamos valiosas, nossos interesses, as características e virtudes que admiramos nos outros indivíduos e em nós próprios, bem como o que precisamente reputamos como “virtude” ou como práticas moralmente deploráveis seriam frutos do supracitado pertencimento contextual. Nós irremediavelmente aprenderíamos e desenvolveríamos nossas identidades em virtude do aprendizado que recebemos desde a infância dos responsáveis pelo nosso processo de socialização e educação. Essa constatação sustenta o tipo de determinismo defendido pelos owenitas.

Se nossas identidades são fruto do processo de socialização a que somos submetidos desde a infância e se não temos (nem podemos ter) nenhum controle ou poder de decisão no que concerne às características ou orientação do sobredito processo, então é plausível afirmar que não temos nenhum controle ou poder de decisão sobre o processo de construção de nossas próprias identidades. E, se não temos tal controle ou poder de decisão, então seria correto afirmar que nossas identidades são *determinadas* pelo conjunto de circunstâncias sociais e histórico-culturais ao qual pertencemos. Mesmo que o pertencimento a essa ou àquela configuração sociocultural possa ser considerado contingente, as normas, práticas, crenças e valores das sociedades sob os quais nossas identidades são formadas constituem uma espécie de molde do qual nenhum indivíduo pode efetivamente escapar. Os indivíduos, assim, não passariam de mero resultado de seu meio sociocultural. Mesmo que o mundo natural não seja constituído pela inflexibilidade de leis fatalistas, as nossas identidades seriam a consequência necessária da inflexibilidade do molde constituído pelo pertencimento contextual.

A ideia determinista acima enunciada tem por corolário, na visão de Mill, as seguintes afirmações:

In the words of the sect. Which in our own days has most perseveringly inculcated and most perversely misunderstood this great doctrine, his character is formed for him, and not by him; therefore his wishing that it had been formed differently is of no use; he has no power to alter it. (MILL, 1974, p. 152).¹⁰³

Mill, portanto, descreve uma forma de determinismo que não repousaria sobre uma interpretação equivocada da constituição causal do universo. A “seita” mencionada por Mill,

¹⁰³ A citação em tradução nossa é: “*Nas palavras da seita [os owenitas]. O que em nossos próprios dias tem perseverantemente inculcado e perversamente mal-compreendido essa grande doutrina, seu caráter é formado para ele, e não por ele; portanto, seu desejo de que tenha sido formado diferentemente é inútil; ele não tem poder para alterá-la [sua identidade].*”.

os owenitas, advoga a existência de um determinismo de outro tipo: um determinismo de viés sociocultural. A expressão-chave para a compreensão de tal tipo de determinismo é enunciada na frase de Mill contida no excerto acima: “[...] *his character is formed for him, and not by him* [...]”. Os indivíduos, assim, desempenhariam um papel meramente passivo na construção da própria identidade. Essa ideia pode ficar mais clara se considerarmos mais uma vez o exemplo do indivíduo dividido entre a decisão de ir a um concerto de Mahler ou ficar em casa vendo TV e ingerindo sorvete. Na apresentação inicial desse exemplo, foi salientado que a decisão do indivíduo de ficar em casa assistindo TV e tomando sorvete se deu como mais um simples elemento da cadeia causal de eventos que constitui a natureza circundante.

Foi dito que diversos eventos se sucederiam no curso do tempo e levariam à escolha feita pelo indivíduo do exemplo em questão de ficar em casa em frente à TV. Um dos eventos mencionados na apresentação inicial desse exemplo foi o do papel que a iguaria que ele iria ingerir — o sorvete — ocuparia em seu imaginário desde sua infância. No entanto, na apresentação inicial do exemplo, o imaginário do indivíduo não desempenhou nenhum papel particularmente relevante. A menção ao imaginário do indivíduo constituiu nada mais do que a menção a mais um simples evento na cadeia de eventos que configuram causalmente o universo. Agora, por outro lado, ao evocarmos a perspectiva dos owenitas, a menção ao papel que a iguaria ocuparia no imaginário que o agente possui desde a infância pode se revestir de inegável centralidade.

O tipo de determinismo que afirma a passividade dos agentes na formação da própria identidade poderia mencionar o papel que a iguaria assume no imaginário do indivíduo do exemplo desde sua infância para salientar quão incrustadas no contexto de origem e pertencimento as escolhas de um indivíduo estão. A rigor, o determinismo owenita poderia afirmar que a escolha por permanecer em casa à noite ingerindo sorvete se deveu antes a uma determinada forma de socialização e pertencimento a uma cultura particular do que ao esforço deliberativo empreendido pelo agente. Os owenitas não negariam que o esforço deliberativo de fato existiu. O que a posição dos owenitas negaria é a ideia de que tal esforço resultou em uma escolha “livre” pelo agente cognoscente.

Isso significa que, para a forma de determinismo defendida pelos owenitas, nossas escolhas e deliberações estão em consonância com as nossas próprias identidades e, nesse sentido preciso, estariam ao alcance do poder deliberativo do indivíduo. Todos nós agiríamos e escolheríamos cursos de ação de acordo com os traços característicos das nossas identidades. Contudo nossas próprias identidades não seriam permeáveis à nossa capacidade deliberativa. Uma vez considerado o conjunto de circunstâncias socioculturais no interior do

qual nossas identidades são formadas, ficaria evidente que nossos atos são meros reflexos, são meras reproduções desse conjunto de circunstâncias. Deliberamos e agimos de acordo com o que “somos”, mas o que somos é fruto de configurações socioculturais que nos escapariam completamente. A concepção fatalista é redescrita aqui como o “destino” do indivíduo colocado em curso não por forças cósmicas e sobrenaturais, mas sim pelas forças “inexoráveis” de processos de educação e socialização.

A liberdade, nesse sentido, seria uma ilusão da mesma forma que o é para o determinismo baseado na compreensão fatalística da regularidade causal do mundo natural. É possível fazer ao menos duas considerações a respeito do tipo de incompatibilismo determinista advogado pelos owenitas. A primeira consideração diz respeito ao maior espaço que tal perspectiva aparentemente atribui ao exercício da liberdade. Ao contrário do incompatibilismo determinista baseado na interpretação da causalidade constitutiva da natureza, os owenitas não negam que é inteligível que nos autocompreendamos como autores de nossas próprias ações. A ação do indivíduo que escolhe ficar em casa em frente à TV não é considerada um mero evento em uma cadeia de eventos que se desenrola no transcurso do tempo.

A ação do indivíduo do exemplo pode ser considerada, no interior da perspectiva owenita, como uma ação para cuja produção concorreu um conjunto de causas que se articularam de modo fortuito. Porém essa liberdade é, como dito acima, aparente. Assim como para o incompatibilismo determinista baseado na causalidade do mundo natural, os owenitas advogam que nossa autocompreensão como agentes totalmente livres é, no fundo, um autoengano. No final das contas, não conseguimos escapar, por mais que possamos deliberar e nos autocompreender como autores de nossos cursos de ação, da determinação exercida por nosso pertencimento contextual.

O indivíduo que escolheu ficar em casa tomando sorvete e assistindo TV deve então ter sido criado em um contexto tal em que a degustação de sorvete e a atenção a programas de TV ocuparam um espaço muito maior do que a fruição de música erudita. Poder-se-ia inclusive dizer que a fruição de música erudita não tenha tido nenhum espaço ou atenção no processo de socialização do indivíduo do exemplo em apreço. O indivíduo pode nem sequer ter tido contato com nenhuma forma de expressão musical erudita ao longo de seu processo de educação. Ao passo que, desde muito cedo, tal indivíduo foi habituado em seu círculo particular de relações a degustar sorvete enquanto assistia à TV de forma quase ritualística, poder-se-ia aventar. Ao atingir a idade adulta e travar contato com a música erudita (travar contato de modo fortuito, poder-se-ia salientar), o indivíduo em questão, considerando o

status que a fruição de tal música desfrutaria na cultura intelectual do lugar em que passou a habitar, ou até mesmo considerando certa inclinação que parece ter desenvolvido para apreciar composições eruditas, pensa seriamente em ir a um concerto de música erudita. Ele dedica algumas horas de seu dia a uma autêntica ponderação a respeito do que fará naquela noite. O indivíduo chega mesmo a se convencer, depois de se colocar sérios e persuasivos argumentos, a ir ver o concerto de Mahler à noite. Entretanto, ao final de suas dedicadas reflexões, o indivíduo termina por escolher ficar em casa, ingerindo sorvete em frente à TV, por mais que considere estimulante a ideia de ir assistir à execução de uma sinfonia de Mahler.

A posição owenita não negaria que o indivíduo do exemplo supramencionado “escolheu”, no sentido de que realizou uma ação, após longa deliberação. Haveria em tal processo de deliberação espaço inegável para o acaso, para o concurso de elementos fortuitos como, por exemplo, o contato do indivíduo com a música erudita ao atingir a idade adulta. Isso parece de fato constituir um espaço maior para o exercício da liberdade do indivíduo. Um espaço maior do que o conferido pelo determinismo da causalidade do mundo natural. Não obstante o determinismo prepondera em ambas as perspectivas. No incompatibilismo de viés sociocultural, o determinismo prevaleceria, pois a escolha final do agente não poderia estar dissonante da hierarquização de gostos e valores que internalizou desde a sua infância. A escolha de um indivíduo, por mais ponderada e permeável ao acaso que seja, será sempre determinada em última instância pelo fato de que sua identidade fora formada “para” ele. Assim, a liberdade que a posição owenita parece permitir ao agente cognoscente não passa de uma autocompreensão superficial cultivada pelo próprio agente.

Da mesma forma que o determinismo baseado na interpretação causal, os owenitas também poderiam afirmar que a autocompreensão dos agentes está relacionada também a uma séria limitação de ordem epistêmica, ou seja, relacionada à incapacidade de compreendermos que somos socioculturalmente determinados. Uma segunda consideração sobre o determinismo owenita diz respeito ao fato de que tal forma de determinismo estaria imune à crítica que Mill dirige ao fatalismo baseado na interpretação da causalidade. Essa crítica, como vimos, incide sobre o caráter “misterioso” de uma posição que defende um tipo de relação entre causa e efeito que se subtrai ao exame empírico.

O modelo de incompatibilismo determinista subscrito pelos owenitas, ao contrário, se radica no que podem ser consideradas observações e constatações empíricas sobre o processo de construção da identidade humana. Aqui, as interpretações a respeito de dados da psicologia humana e sobre a relação de tais dados com o entorno sociocultural e histórico no qual os

indivíduos se encontram seriam cruciais. Não haveria, nessa perspectiva, a postulação de nenhuma dimensão metafísica para defender a impossibilidade de exercício da liberdade pelos agentes. Essa impossibilidade seria identificável tão somente se se considerasse o poder que o “meio” exerceria sobre a formação da identidade humana. Não estamos mais diante do fatalismo edipiano com suas “tramas misteriosas”.

A impossibilidade do exercício da liberdade não se radicaria em uma má compreensão da causalidade ou em alegações metafísicas sobre a relação entre causa e efeito, mas estaria amparada por dados e considerações com pretensões sócio-empíricas. O incompatibilismo determinista defendido pelos owenitas parece, assim, invulnerável a eventuais acusações de se enredar em alegações equivocadas ou de ser dependente do apelo a alguma ordem extranatural. A asserção dos owenitas é tão somente a de que a identidade humana está e estará sempre para além de nossas capacidades de escolha e deliberação. A identidade de um indivíduo é feita “para ele” (e não “por ele”). A identidade de um indivíduo será sempre “feita” por suas circunstâncias de pertencimento sociocultural. Desse modo, considerando que as ações e decisões dos indivíduos são sempre produtos do modo como sua identidade foi formada, a perspectiva owenita só pode concluir que os indivíduos não podem, em sentido estrito, exercer liberdade.

Assim, é como se, para a perspectiva determinista representada pelos owenitas, os indivíduos fossem títeres não da ação de forças extranaturais (como no determinismo fatalista), mas sim de forças naturais, ou antes, forças histórico-culturais e socioculturais. No âmbito de tais forças haveria, com efeito, um tipo de determinismo radicado no processo de formação da identidade dos indivíduos.¹⁰⁴ Como Skorupski afirma:

The Owenite will concede that changes in our character may result from behavior which is itself caused by the wish to change our character. But he will not concede that this is a true case of “self-formation”, because he thinks the wish to change our character is heteronomous: it comes from without. And he thinks that follows simply from the fact that the wish is determined, ultimately if not proximately, by external circumstances. (SKORUPSKI, 1989, p. 253).¹⁰⁵

¹⁰⁴ O tipo de determinismo atribuído aos owenitas está bem próximo ao *consequent argument* (argumento consequente), formulado por Peter van Iwagen (1983). Tal argumento pode ser descrito, em linhas gerais, como a constatação de que nossas ações podem, invariavelmente, ser reconduzidas a eventos e circunstâncias ocorridas no passado. Tais circunstâncias podem também ser de ordem psicossocial. Isso permite fazer a asserção segundo a qual uma cadeia de circunstâncias no passado pré-determina, no final das contas, nossas ações no presente.

¹⁰⁵ A citação em tradução nossa é: “O owenita admitirá que mudanças em nosso caráter podem resultar de um comportamento que é ele mesmo causado pelo desejo de mudar nosso caráter. Mas ele não admitirá que este é um caso verdadeiro de “auto-formação”, porque ele pensa que o desejo de mudar nosso caráter é heterônomo: vem de fora. E ele acha que isso decorre simplesmente do fato de que o desejo é determinado, em última análise, se não proximamente, por circunstâncias externas.”.

Na sequência dessa passagem, com efeito, Skorupski oferece um exemplo elucidativo, por meio do qual é possível começar a abordar a concepção de liberdade defendida por Mill:

For example a cat waiting for a mouse at a mousehole could be diverted by a saucer of milk. Its desire to catch a mouse is a resistible motive, but that does not in itself make us treat the cat as an autonomous agent. It is necessary condition of my acting autonomously that my action flows from a motive which is in this sense resistible, but it is not a sufficient one. (SKORUPSKI, 1989, p. 253).¹⁰⁶

Aqui, podemos começar a vislumbrar a concepção de liberdade com a qual Mill se compromete. Skorupski assevera que as consequências evitáveis ou causas a que se pode resistir, de que fala Mill, são elementos centrais para a atribuição do exercício de liberdade a um agente. Sem essa subclasse de causas, a constituição causal da realidade se torna fatalismo, como diz Skorupski. Evidentemente, a noção de “causas a que se pode resistir” diz respeito ao âmbito da agência. Esse âmbito não se restringe à agência exclusivamente humana, como o exemplo apresentado acima por Skorupski deixa claro. Podemos atribuir capacidade de realizar ações também a animais não humanos, como o gato do exemplo oferecido por Skorupski. Animais humanos e animais não humanos parecem compartilhar a capacidade de agir em consonância com a subclasse de causas “a que se pode resistir”, ou seja, tanto humanos quanto animais não humanos podem agir de modo a alterar um determinado curso de eventos que se lhes surge e no qual parecem estar enredados. Contudo tal capacidade para “resistir” a certas causas e alterar um dado curso de eventos parece não ser razão suficiente, embora constitua razão necessária, para a atribuição de liberdade (e, por conseguinte, de responsabilidade) aos agentes. Como diz Skorupski: “*For a motive might perfectly well not be irresistible, in that it could be blocked by other motives — yet still be heteronomous.*” (SKORUPSKI, 1989, p. 253).¹⁰⁷

O gato do exemplo skorupskiano poderia resistir a seu ímpeto de ir atrás de um eventual pires de leite. Mas isso se daria ao custo de ele continuar enredado na perseguição a outro objeto de seu desejo: a presa pela qual espera atentamente. Na frase anterior há duas expressões-chave para a compreensão do ponto em questão aqui: “enredar” e “desejo”. O gato do exemplo acima (e outros animais não humanos, poderíamos aventar) não é capaz de exercer a liberdade, pois está totalmente preso aos chamados “desejos de primeira ordem”. Mesmo quando o animal não humano resiste a uma certa coerção inscrita em sua natureza

¹⁰⁶ A citação em tradução nossa é: “*Por exemplo, um gato à espera de um rato no buraco poderia ser distraído por um pires de leite. Seu desejo de pegar um rato é um motivo resistível, mas isso em si não nos faz tratar o gato como um agente autônomo. É condição necessária de minha ação autônoma que minha ação flua de um motivo que neste sentido é resistível, mas não é suficiente.*”.

¹⁰⁷ A citação em tradução nossa é: “*Pois um motivo pode perfeitamente bem não ser irresistível, na medida em que poderia ser bloqueado por outros motivos — e ainda ser heterônimo.*”.

biológica (caçar uma presa natural, perseguir uma outra refeição), tal resistência se dá unicamente em função da substituição de uma “coerção” por outra (ingerir um outro alimento à disposição). O exemplo oferecido por Skorupski sugere que os animais não humanos estão irremediavelmente encapsulados em seus desejos imediatos.

Mesmo quando um animal se dispõe a esperar sua presa, talvez por horas a fio, obedecendo ao que poderíamos considerar um plano de ação, e até mesmo resistindo aos apelos de uma outra refeição que estaria à sua disposição, ele o faz movido exclusivamente pela necessidade de satisfação de um desejo imediato, de um desejo de primeira ordem. Desejos de primeira ordem são desejos que podem ser caracterizados por sua identificação com as necessidades imediatas ou com o interesse dos seres vivos subsistirem, se reproduzirem ou mesmo obterem alguma gratificação direta para os sentidos. Podemos identificar gratificações desse tipo mesmo ao considerarmos, por exemplo, o que poderia ser classificado como “brincadeiras” entre os animais, bem como a satisfação que animais não humanos parecem experimentar ao receberem afagos de humanos e de outros animais de sua própria espécie.

A identificação entre desejos de primeira ordem e os âmbitos da subsistência, reprodução e gratificação dos sentidos é marcada pela “imediatidade”, pois a busca da satisfação de tais desejos não contaria com a “mediação” do exercício de atitude reflexiva. Essa atitude reflexiva se caracterizaria pela submissão dos desejos de primeira ordem a um exame reflexivo em sentido enfático. Tal exame assumiria a configuração de uma espécie de “tribunal epistêmico” e, com efeito, julgaria a busca mesma pela satisfação do desejo de primeira ordem. Se um dado desejo de primeira ordem (a captura de um objeto de caça, por exemplo) se revelasse inexecutável, reprovável ou mesmo inaceitável, abandonar-se-ia a busca pela satisfação de tal desejo.

O abandono do desejo de primeira ordem após exame escrupuloso não precisaria ser compreendido como a intervenção de alguma instância extranatural. O tribunal epistêmico que avaliaria desejos de primeira ordem poderia ser considerado, ele próprio, como a manifestação de certas disposições naturais.¹⁰⁸ O exame reflexivo de desejos de primeira

¹⁰⁸ Em consonância com Mill, não precisamos nos comprometer com uma noção de racionalidade que não seja “naturalizada”. Skorupski aponta para o caráter não naturalizado da concepção de racionalidade de Kant, à diferença da concepção de Mill, com as seguintes palavras: “*The Owenite and the Kantian have a philosophical picture of determinism in common: we are overmastered by motives which do not issue from the rational self but assail us from without [...] So the Owenite denies freedom and the Kantian denies naturalism and postulates a transcendental self. Mill resists the picture, and so is able to retain the deep liberal insight that freedom is rational autonomy, but without Kantian transcendentalism.*” (Skorupski, 1989, p. 254); a citação em tradução nossa é: “*O owenita e o kantiano têm uma imagem filosófica do determinismo em comum: somos subjugados por motivos que não saem do eu racional, mas nos atacam de fora [...] Então*

ordem pode ser considerado a manifestação de desejos de longo (ou longuíssimo) prazo que, embora possam também estar ligados às necessidades de subsistência, reprodução ou gratificação, recebem em maior grau a contribuição de nossa capacidade reflexiva.¹⁰⁹ E nossa capacidade reflexiva pode recomendar inclusive que abandonemos (de uma vez por todas, inclusive) a busca pela satisfação de um dado desejo imediato.

É possível ilustrar tal recomendação ao abandono da busca pela satisfação de um desejo de primeira ordem se considerarmos, por exemplo, o caso de religiosos e religiosas que se recolhem em uma vida monástica. Esses religiosos, grande parte ainda na juventude, escolhem abdicar de muitas gratificações dos sentidos, optando por viver de modo frugal. Em razão da inclinação para o exercício monacal da fé, esses religiosos decidem viver uma vida sem grandes distrações e até mesmo em abstinência sexual. Esses religiosos, portanto, escolhem uma vida praticamente sem prazeres, em virtude da busca da satisfação de interesses que em quase nada se identificam à satisfação de desejos de primeira ordem. A escolha por uma vida frugal e de abstinência sexual responderia ao interesse de certos religiosos em atribuir o que consideram ser uma significação maior às suas vidas, por intermédio da total autoadoção ao que veem como um chamamento divino. O tribunal epistêmico mencionado acima pode ser considerado uma instância fundamental para a hierarquização dos interesses dos indivíduos, como no caso do ascetismo religioso. O tribunal epistêmico, o exercício reflexivo, teria como expressão a mobilização dos chamados “desejos de segunda ordem”.¹¹⁰

Desejos de segunda ordem funcionariam como uma espécie de “controle de qualidade”, ou antes, de aceitabilidade (epistêmica e normativa) dos desejos de primeira ordem. Assim, nossos impulsos, volições e interesses mais imediatos devem poder ser alterados, redirecionados e até mesmo vetados pelos desejos de segunda ordem. No exemplo do gato que espreita sua presa, não haveria o concurso de desejos de segunda ordem. Haveria

o owenita nega a liberdade e o kantiano nega o naturalismo e postula um eu transcendental. Mill resiste àquela imagem e, portanto, é capaz de reter a profunda percepção liberal de que a liberdade é autonomia racional, mas sem o transcendentalismo kantiano.”. Não interessa aqui avaliar a concepção de razão de Kant apresentada por Skorupski, mas marcar as diferenças, no que diz respeito ao estatuto que o naturalismo recebe, nas concepções de razão de Kant e de Mill, respectivamente. Por “estatuto que o naturalismo recebe nas concepções de razão” podemos entender o apelo que é feito (ou não) a alguma instância extranatural para a caracterização do exercício da razão em seu uso teórico ou prático.

¹⁰⁹ Sei que procedo aqui segundo uma abordagem aparentemente naturalista e prudencial. Tal abordagem precisa ser considerada tão somente como uma tentativa de caracterizar racionalidade de modo deflacionado (uma tentativa “menos” ambiciosa, por assim dizer, de caracterizar a racionalidade). Essa abordagem não precisa ser tomada (na verdade ela não o é) como uma negação feita de antemão a qualquer outra concepção de racionalidade não (ou pouco) naturalista ou prudencial.

¹¹⁰ Harry Frankfurt pode ser considerado o precursor e mais eminente defensor da caracterização do exercício de liberdade como mobilização de desejos de segunda ordem. Ver, de Harry Frankfurt: *Freedom of the Will and the concept of a person* (1971).

apenas a substituição da possibilidade de satisfação de um desejo de primeira ordem, pela busca da satisfação de outro desejo de primeira ordem.¹¹¹ Por mais que o animal não humano possua a capacidade de resistir a determinados desejos, ele só resiste a tais desejos tendo em vista a satisfação de outros desejos do mesmo “tipo”. Esses outros desejos do mesmo tipo — de primeira ordem — podem ocorrer em um registro mais intenso ou sua satisfação se revelar mais oportuna ao animal não humano, motivando, assim, sua resistência a desejos menos intensos ou cuja satisfação se afigure menos oportuna.

Segundo o exemplo de Skorupski, não considerariamos o gato em apreço como um agente “autônomo”, vale dizer, não o considerariamos como um agente capaz de exercer a liberdade, porque o gato do exemplo não seria capaz de, após algum nível de reflexão e obedecendo a interesses de longo prazo, deixar tanto de perseguir sua eventual presa quanto não se deixar distrair pelo leite no pires (ou mesmo de não perseguir uma fêmea no cio, poderíamos supor).¹¹² O gato do exemplo não poderia ser considerado um agente capaz de exercer a liberdade, porque ele, assim como todos os animais não humanos, não seria capaz de resistir ao curso de certas circunstâncias por meio da mobilização de desejos de segunda ordem.¹¹³

¹¹¹ É difícil estabelecer a relação de importância ou hierarquização entre desejos de primeira ordem. Poder-se-ia acrescer ao exemplo do gato, além da distração causada pelo do pires de leite, a “distração” ocasionada pela presença de uma fêmea no cio. Ainda que o gato não se enredasse em um dilema à lá “asno de Buridan” e escolhesse copular com a fêmea em vez de continuar a espreitar o rato ou beber o leite do pires, seria possível dizer que o gato do exemplo agiu exclusivamente sob força de seus desejos imediatos. Poderia ser elucidativo mencionar aqui a fábula do escorpião e do sapo: em tal fábula, o escorpião pede ao sapo para ajudá-lo a atravessar o rio. O sapo tem medo de ser ferroadado pelo escorpião. O escorpião promete não ferroá-lo e faz a afirmação adicional de acordo com a qual, se ele ferroar o sapo, os dois acabariam morrendo afogados. Durante a travessia, o escorpião ferroa o sapo. O sapo então indaga ao escorpião por que ele os condenou, com a ferroadada, a morrerem afogados. O escorpião responde que o fez por não poder lutar contra sua própria natureza.

¹¹² Não me comprometo aqui com a plausibilidade da caracterização da capacidade reflexiva de animais não humanos, apresentada no exemplo de Skorupski (que seria, muito provavelmente, afiançada por Mill). Skorupski parece se comprometer com a tese de que animais não humanos são incapazes de “deliberar reflexivamente” em sentido relevante. Não saberia dizer até que ponto é possível sustentar tal asserção. Estudos recentes têm problematizado caracterizações como a feita por Skorupski, no exemplo que esse autor apresenta. Ver, de Frans de Waal: *Are we Smart Enough to Know how Smart Animals Are?* (2016), por exemplo. Contudo não discutirei esse tema na presente tese. Para meus propósitos, basta assinalar que destacar exclusividade no uso da capacidade reflexiva por humanos é importante para a apresentação do projeto antropológico de Mill.

¹¹³ Desejos de segunda ordem podem ser considerados parte do que chamei, no primeiro capítulo, de moralidade de segunda ordem. Desejos de segunda ordem constituiriam revisão ou veto direcionados aos desejos de primeira ordem, enquanto a moralidade de segunda ordem, por seu turno, não se restringiria ao controle de desejos, propriamente. A moralidade de segunda ordem se dirigiria reflexivamente a normas gerais, sanções, regras, leis, comportamentos, práticas habitualizadas, ideias de boa vida etc., que comporiam a moralidade de primeira ordem. O ponto comum entre a moralidade de segunda ordem e os desejos de segunda ordem (uma espécie de “província” da moralidade de segunda ordem) seria o cultivo de atitude crítico-reflexiva em relação aos respectivos “objetos” a que estariam orientados.

Agora, estamos em condições de afirmar que, na teoria milliana, o exercício da liberdade pode ser caracterizado, em uma primeira aproximação, pela possibilidade de os agentes se deixarem orientar por desejos de segunda ordem. A definição um tanto vaga de liberdade que venho usado até aqui (autoria exclusiva de ações) pode ser substituída ou complementada pela caracterização inicial segundo a qual é livre o agente que pode alterar, em alguma medida, um curso de eventos no qual está enredado lançando mão de sua capacidade reflexiva. Tal definição permite que se desafie o “fatalismo modificado” defendido pelos owenitas.

Isso significa que, para Mill, nossa capacidade reflexiva, expressa também na capacidade de nos submetemos a desejos de segunda ordem, nos faculta a operarmos alterações no que venho chamado até aqui de “identidade”. A possibilidade de mobilizarmos desejos de segunda ordem, como fazem os ascetas, por exemplo, representaria a capacidade humana de resistir a certas causas (às causas resistíveis). O exercício da liberdade poderia ser inicialmente entrevisto precisamente no fato de essa capacidade não ser identificável a uma mera substituição da satisfação de um desejo de primeira ordem por outro desejo de primeira ordem. Um desejo de segunda ordem nos facultaria a resistir a uma causa com um tal grau de “radicalidade”, que poderíamos até mesmo nos abster da procura pela gratificação imediata de nossos sentidos proporcionada por uma dada ação ou prática.

2.5 Concepção de Liberdade teórica em Mill: expressão do *télos* da natureza humana.

Nesse ponto da consideração sobre a relação entre desejos de segunda ordem e exercício da liberdade, o “fatalismo modificado”, representado pelos owenitas, poderia redarguir o seguinte:

“É perfeitamente plausível que se afirme que só animais humanos são capazes de se deixar orientar por desejos de segunda ordem. É perfeitamente aceitável afirmar ainda que tais desejos funcionem como instância de controle e veto de nossos desejos de primeira ordem com uma força tal que nos seja permitido até mesmo buscar formas de vida caracterizadas por uma quantidade quase nula de gratificação dos sentidos, como o estilo de vida dos ascetas parece de fato atestar. Esses estilos de vida — os dos ascetas — exprimem sem dúvida uma diferença qualitativa entre a vida de um animal humano e a vida de um animal não humano. Certamente, os humanos, por poderem dispor de desejos de segunda ordem, poderiam até mesmo ser considerados animais superiores ou, ao menos, muito mais complexos do que os animais não humanos. Contudo essa superioridade representada pela capacidade de frear os

ímpetus biológicos por meio da capacidade reflexiva não constitui, absolutamente, uma evidência plausível em favor da capacidade humana de exercer liberdade.”

“De fato, podemos não ser dominados pela nossa natureza biológica como os outros animais parecem ser, mas nossa maior capacidade reflexiva para controlar desejos não ampararia a possibilidade de sermos livres, pois o desenvolvimento de nossos poderes reflexivos deve ser atribuído, em última instância, a um processo de aprendizado socialmente orientado. Dizer que a prática de mobilizar desejos de segunda ordem é apreendida e desenvolvida somente em nossos contextos de interação social implica dizer que a nossa capacidade de subjugar nossos desejos de primeira ordem é uma atividade que tem sua matriz e sustentação na forma como aprendemos com outros indivíduos em uma determinada constelação sociocultural a subjugar tais desejos. Submeter desejos de primeira ordem a desejos de segunda ordem é, assim, uma atividade que deve ser reconduzida à nossa inserção em um âmbito sociocultural. Se mobilizar desejos de segunda ordem é uma atividade eminentemente sociocultural (também histórico-cultural), então tal atividade está, a rigor, fora da nossa capacidade de escolha.”

“Nós simplesmente podemos ter nossas identidades socioculturalmente formadas de uma maneira tal que nos seria permitido lançar mão de desejos de segunda ordem. Nossa identidade e, por conseguinte, nossa capacidade de mobilizar desejos de segunda ordem não estariam sob nosso poder. A dedicação a uma vida ascética, por exemplo, não passaria da expressão mais elevada de um tipo de vida formado, estimulado e cultivado em uma dada constelação social cuja constituição não estaria à disposição do asceta. Ser superior a outros animais em função de podermos lançar mão de desejos de segunda ordem não nos tornaria livres, pois os tipos de identidades (como a dos ascetas, dos monges ou abstêmios de toda sorte) que permitem lançar mão de tais desejos continuariam sempre a estar para além de nossa capacidade individual de formação e intervenção. Tais identidades, a despeito da superioridade que parecem prodigalizar ao animal humano, não nos livrariam do determinismo radicado nas circunstâncias socioculturais nas quais inevitavelmente nos encontramos.”

Mill seguramente concordaria com parte da supracitada enunciação que poderia ter sido feita pelo owenita. Sim, Mill poderia endossar, a nossa capacidade de subjugar desejos de primeira ordem é tributária da moldura sociocultural no interior da qual formamos nossas identidades. Com efeito, a configuração de tal moldura constitui o “solo” no qual o ser humano poderia desenvolver suas potencialidades e, assim, realizar plenamente sua natureza. Mill, nesse aspecto, não discordaria da alegação owenita. Contudo Mill se oporia frontalmente

ao aspecto da tese owenita que se lhe pareceria equívoco, a saber: Mill rejeitaria a ideia segundo a qual os contextos de pertencimento sociocultural necessariamente impõem a nós a nossa identidade, ou seja, ele se contraporía (e de fato se contrapôs) à tese segundo a qual desempenhamos um papel meramente passivo no processo de desenvolvimento do tipo de agentes em que nos tornamos.

Isso significa que, na perspectiva milliana, por mais que o entorno sociocultural possa exercer um papel fundamental na constituição da nossa identidade, tal entorno não exerceria um poder tão irresistível a ponto de não oferecer nenhum espaço para alterações no processo de constituição do tipo de agentes em que nos tornamos. De fato, o espaço para a alteração em nossas identidades não seria ilimitado, porém disporíamos de alguma margem para alterar nossas identidades. Como Mill afirma:

He has, to a certain extent, a power to alter his character. Its being, in ultimate resort, formed for him, is not inconsistent with its being, in part, formed by him as one of the intermediate agents. His character is formed by his circumstances (including among these his particular organization); but his own desire to mould it in particular way, is one of those circumstances, and by no means one of the least influential. (MILL, 1974, p. 152).¹¹⁴

Mill concede que as circunstâncias exerçam um poder inegável na formação das nossas identidades, mas, por outro lado, ele salienta o poder do indivíduo de atuar, em alguma medida, na constituição da própria identidade. Em outro trecho no parágrafo seguinte do mesmo texto, Mill afirma o seguinte:

Our character is formed by us as well as for us; but the wish which induces us to attempt to form it is formed for us; and how? Not, in general, by our organization, nor wholly by our education, but by our experience; experience of the painful consequences of the character we previously had: or by some strong feeling of admiration or aspiration, accidentally aroused. (MILL, 1974, p. 152).¹¹⁵

Há, assim, na perspectiva de Mill, uma tensão no processo de constituição da nossa identidade. Parte considerável do que somos seria resultado inescapável do nosso pertencimento a um contexto sociocultural e outra parte seria resultado da ação do desejo de alterar a força enformadora que tal contexto de pertencimento exerce sobre nós. Tal desejo seria estimulado externamente pela experiência ou por algum sentimento despertado

¹¹⁴ A citação em tradução nossa é: “*Ele tem, em certa medida, um poder para alterar seu caráter. Seu ser, em última instância, formado para ele, não é inconsistente com o seu ser, em parte, formado por ele como um dos agentes intermediários. Seu caráter é formado por suas circunstâncias (incluindo entre elas sua organização particular); mas seu próprio desejo de moldá-lo de maneira particular, é uma dessas circunstâncias, e de modo algum uma das menos influentes.*”

¹¹⁵ A citação em tradução nossa é: “*Nosso caráter é formado por nós bem como para nós; mas o desejo que nos induz a tentar formá-lo é formado para nós; e como? Não, em geral, por nossa organização, nem totalmente pela nossa educação, mas pela nossa experiência; experiência das dolorosas consequências do caráter que já tivemos: ou por algum forte sentimento de admiração ou aspiração, despertado acidentalmente.*”

acidentalmente em nós, diz Mill. Esse trecho pode dar a compreensão equivocada de que para Mill o processo formativo é irrelevante no que concerne ao estímulo ao desejo de alteração da própria identidade, bem como de que a alteração da própria identidade e a constituição do tipo de gentes que nos tornamos só pode se dar de modo “acidental”. O trecho acima pode dar também a falsa compreensão de que alterar a própria identidade é fundamentalmente uma questão de atentar para o saldo líquido de prazer e de dor inerentes ao exercício de uma identidade que se quer alterar.

Desse modo, a antropologia de Bentham — que Mill tentou abandonar e refutar — retornaria em sua inteireza na concepção de Mill sobre a liberdade teórico-epistêmica. Esse engano, todavia, pode ser dirimido se se atenta para o termo usado por Mill em todo o texto, a saber: o termo “caráter”. Eu venho, ao longo das últimas seções da presente tese, usando a expressão “identidade” para caracterizar “aquilo” em que nos tornamos no decurso do tempo. Venho usando o termo notadamente para o tipo de agentes em que nos tornamos, por intermédio de processos de socialização aos quais inevitavelmente somos submetidos. Com efeito, o termo “identidade” talvez não capture com exatidão o que Mill quer designar por caráter. Não seria plausível, talvez, identificar “caráter” à “identidade”. Mill, em consonância com o vocabulário moral da era vitoriana¹¹⁶, bem como influenciado pela tradição clássica na qual fora educado, caracteriza o caráter como a dimensão de nossa experiência que deve ser abordada para que possamos vislumbrar a possibilidade do exercício da liberdade. O termo “caráter” encerraria em si o viés teleológico que Mill entende como elemento orientador da natureza humana.

Em um trecho que provavelmente seria completamente rejeitado por uma concepção ortodoxa de utilitarismo, Mill afirma o seguinte:

A habit of willing is commonly called a purpose; and among the causes of our volitions, and of the actions which flow from them, must be reckoned not only likings and aversions, but also purposes. It is only when our purposes have become independent of the feelings of pain or pleasure from which they originally took their rise, that we are said to have a confirmed character. “A character”, says Novalis, “is a completely fashioned will” and the will, once so fashioned, may be steady and constant, when the passive susceptibilities of pleasure and pain are greatly weakened, or materially changed. (MILL, 1974, p. 154, grifo nosso).¹¹⁷

¹¹⁶ A respeito da inserção do conceito de “caráter” no vocabulário normativo da era vitoriana, ver, de Stefan Collini: *The Idea of ‘Character’ in Victorian Political Thought* (1985).

¹¹⁷ A citação em tradução nossa é: “*Um hábito de querer é comumente chamado de propósito; e entre as causas de nossas volições e das ações que delas decorrem, devem ser consideradas não apenas os gostos e as aversões, mas também os propósitos. É somente quando os nossos propósitos se tornam independentes dos sentimentos de dor ou prazer de que originalmente surgiram, que se diz que temos um caráter confirmado. ‘Um caráter’, diz Novalis, ‘é uma vontade completamente formada’ e a vontade, uma vez formada, pode ser firme e constante, quando as susceptibilidades passivas do prazer e da dor são grandemente enfraquecidas ou materialmente alteradas.*”.

O trecho acima permite uma nova aproximação da concepção milliana sobre liberdade teórico-epistêmica. Se, em uma primeira aproximação do conceito de liberdade teórico-epistêmica em Mill, foi possível destacar a importância dos desejos de segunda ordem para o exercício da liberdade, uma segunda aproximação dessa dimensão de conceito de liberdade oferece a oportunidade para inscrevermos os desejos de segunda ordem em um outro registro. Esse outro registro seria o da orientação por um “propósito”. Assim, poderíamos afirmar que os desejos de segunda ordem podem ser meios imprescindíveis (mas não mais do que meios) para que os indivíduos alterem, em alguma medida, as circunstâncias contextuais nas quais estão enredados, sob a égide da busca da realização de um gênero superior de vida. A tensão assinalada entre contexto sociocultural de pertencimento e desejo de alteração da própria identidade não se circunscreveria, na filosofia prática de Mill, à possibilidade de subjugar a natureza biológica em nós.

O desejo ou aspiração por cultivar um gênero superior de vida, gênero baseado no desenvolvimento de nossas potencialidades, constituiria o *télos* próprio à natureza humana. *Télos* esse que permitiria não somente o autodomínio em relação aos imperativos da natureza em termos biológicos, como também permitiria alguma independência em relação às circunstâncias socioculturais que moldam nossa relação com tais imperativos. Assim, desejos de segunda ordem poderiam estar como que a serviço do *télos* da natureza humana representado pela ideia de autoaperfeiçoamento no decurso do tempo. Esses desejos não poderiam mais ser descritos unicamente como frutos do pertencimento sociocultural do agente, mas sim poderiam ser vistos como elementos de uma natureza que tende ao desenvolvimento de seus poderes intrínsecos. Desse modo, desejos de segunda ordem poderiam se vistos simultaneamente como produtos das constelações socioculturais nas quais “desde sempre” nos encontramos e como elementos de uma natureza específica (a natureza humana), que não se deixaria descrever adequadamente nem como resultado de injunções biológicas nem mesmo como mero reflexo de toda e qualquer moldura sociocultural.

A capacidade de refletir, alterar ou mesmo de vetar desejos de primeira ordem poderia ser estendida até às circunstâncias sociais propiciadoras de uma tal capacidade avaliativa e revisora. A natureza autoaperfeiçoadora do animal humano poderia submeter a seu propósito (se desenvolver no decurso do tempo) também as circunstâncias socioculturais nas quais tal natureza estaria inscrita. Essa dupla possibilidade de preeminência do ímpeto libertário do ser humano (preeminência sobre os apelos da natureza meramente biológica e preeminência sobre as circunstâncias socioculturais formadoras de sua identidade) encerraria em si uma

concepção da ideia de caráter. Como eu disse anteriormente, caráter não precisa ser subsumido à noção de “identidade”, embora esteja estreitamente relacionado a essa noção.

“Identidade” pode ser entendida, grosso modo, como aquilo em que nos tornamos (por meio da inserção em uma dada época histórica; em uma dada região; em uma comunidade linguística particular; pelo cultivo de certos gostos, aversões e de algumas preferências; por nossa pertença religiosa; pelo desenvolvimento de habilidades e traços de personalidade; etc.) no decurso do tempo.¹¹⁸ Atestando mais uma vez a influência que o pensamento romântico exerce sobre ele, Mill cita Novalis para definir o que entende por caráter: “*A character is a completely fashioned will*”. Caráter, desse modo, poderia ser compreendido como uma espécie de poder de alterar em alguma medida as circunstâncias nas quais estamos enredados (inclusive aspectos consideráveis de nossas identidades), tendo como norte um propósito fundamental inscrito em nossa natureza, o nosso *télos* (propósito) para o desenvolvimento.

À luz da segunda aproximação do conceito de liberdade teórico-epistêmica de Mill, podemos responder à objeção lançada pelo owenita hipotético, qual seja: a de que desejos de segunda ordem seriam mero reflexo de pertencimento sociocultural e que, portanto, não poderiam servir para a defesa do exercício pleno da liberdade, justamente em função de sua condição de “epifenômeno” da realidade sociocultural. Poderíamos responder a essa objeção owenita afirmando que a reflexão, o redirecionamento e mesmo o veto à busca da satisfação de certos tipos de desejos — os desejos de primeira ordem — não constituem prova incontestada da vigência de um determinismo de tipo sociocultural. A reflexão, redirecionamento e veto aos desejos de primeira ordem — realizados pela mobilização de desejos de segunda ordem — podem também ser resultado da busca pela realização do desejo de atingir o único gênero de vida que nos facultaria o desenvolvimento de nossas potencialidades específicas. A busca de tal gênero de vida implicaria também a possibilidade de revisão e abandono de tradições, instituições, práticas e aspectos das circunstâncias socioculturais no interior das quais nossas identidades são formadas.

Mill objetiva fazer jus à tensão existente na relação entre agente cognoscente e seu entorno sociocultural. Ele está ciente de que a constituição da identidade do indivíduo é um embate complexo entre elementos “heterogêneos” (especialmente do âmbito sociocultural a

¹¹⁸ Considero aqui o aspecto estritamente sociocultural e histórico-cultural da constituição identitária dos agentes. Negligencio, assim, o aspecto da discussão sobre identidade que se radica em considerações sobre a “unidade do eu” no transcurso do tempo. Ignoro, pois, a pergunta de cunho metafísico e epistemológico a respeito do que faz com que uma “substância” ou uma “unidade” possa ser reconhecida como a mesma “substância” ou “unidade” no decurso do tempo. Faço-o estritamente por questões de delimitação de escopo. Para discussões sobre as abordagens metafísica e epistemológica do tema ver, por exemplo, de John Perry, *Personal Identity* (1975); e, de Derek Parfit, *Reasons and Persons* (1986), especificamente a terceira parte.

que o indivíduo pertence) e o exercício de seu poder de resistir e alterar *em alguma medida* a influência que a tradição comunitária exerce em sua vida. Tal exercício, que pode ser uma maneira plausível de caracterizar a noção de caráter na filosofia prática de Mill, se dá em consonância com a noção de propósito que o filósofo inglês destaca. Na economia conceitual de Mill, a ideia de “propósito” permite vislumbrar que um indivíduo não se deixa influenciar apenas pela equação entre prazer e dor que pode de fato mobilizá-lo, mas aponta para o traço fundamental da natureza humana: seu poder e anseio de desenvolver suas potencialidades no curso do tempo.

Assim, na dialética entre pertença sociocultural e a caracterização da natureza humana como a de um ser indefinidamente autoaprimorável no curso do tempo, podemos entrever uma forma de se compreender o exercício da liberdade presente na teoria de Mill. É como se, em meio à fortíssima influência exercida pela moldura sociocultural e histórico-cultural as quais está submetido, subsistisse no ser humano um anseio que o permitisse (que legasse a possibilidade de) ultrapassar, em alguma medida, as injunções de seu próprio contexto sociocultural de pertencimento. Esse anseio estaria inscrito em sua natureza mesma. Mas, aqui, a objeção owenita poderia se deixar ver novamente.

Nosso owenita hipotético poderia apontar a ambiguidade ou imprecisão no uso que Mill faz do termo caráter. Essa ambiguidade ou imprecisão é abordada de modo claro por Stefan Collini, no texto citado em nota de rodapé, acima. Nesse texto, Collini apresenta como a expressão “caráter” se inscreveu no vocabulário político e moral da Inglaterra vitoriana. Collini vê dois sentidos que o termo “caráter” encerraria em si, em seu uso corrente naquele contexto histórico e normativo: um sentido descritivo e um sentido avaliativo. Nas palavras de Collini:

In the first, it was said to mean ‘the sum of the mental and moral qualities which distinguish an individual or race viewed as homogeneous whole’ [...]. The definition of second sense, however, suggest just this evaluative use of the term when it refers to ‘moral qualities strongly developed or strikingly displayed’. (COLLINI, 1985, p. 33).¹¹⁹

Assim, podemos identificar dois usos para o termo caráter: no primeiro uso, descritivo, caráter poderia ser considerado exclusivamente (ao contrário do que sugeri e venho apresentando até aqui) como sinônimo de identidade. Desse modo caráter poderia ser considerado, no interior da perspectiva milliana, o “objeto” que deveria ser enformado pelo

¹¹⁹ A citação em tradução nossa é: “Primeiramente, dizia-se que significava ‘a soma das qualidades mentais e morais que distinguem um indivíduo ou raça considerada como um todo homogêneo’ [...]. A definição do segundo sentido, contudo, sugere apenas esse uso valorativo do termo quando se refere a ‘qualidades morais fortemente desenvolvidas ou impressionantemente exibidas’.”.

sujeito (em lugar de pela sociedade) para que este pudesse ser considerado “livre”. O exercício da liberdade, nesse registro, poderia ser entendido por meio da afirmação segundo a qual “o caráter pode ser devidamente formado *pelo* agente cioso de liberdade”. Caráter, em seu uso descritivo, entendido como somatório dos diversos traços característicos que distinguem um indivíduo, poderia ser considerado uma instância passiva, alterável pelo agente.

A objeção owenita poderia ser novamente apresentada nesse ponto, precisamente para atribuir ao determinismo de aspecto sociocultural a gênese da formação de tal instância passiva. Se caráter puder ser considerado, como descrito no trecho de Collini citado acima, “*a soma de qualidades mentais e morais*”, isto é, como conjunto de características desenvolvidas em um processo de socialização, não teríamos como amparar qualquer aspiração à liberdade por parte do agente. Se “caráter” puder ser considerado sinônimo de identidade, teríamos de assumir que, se nossas identidades são socioculturalmente determinadas, nosso caráter também o seria. Um uso meramente descritivo do termo caráter abriria o flanco para a reaparição e entronização do determinismo sociocultural do nosso owenita hipotético.

No segundo uso do termo, o uso avaliativo, caráter pode ser considerado, como sugeri acima, uma espécie de poder do indivíduo. Nesse uso, caráter não seria sinônimo de identidade. Caráter seria, pois, não o “objeto” a ser enformado pelos indivíduos, mas a “capacidade” dos próprios sujeitos de reorientarem e vetarem desejos de primeira ordem e, principalmente, reorientarem e vetarem a influência da tradição sociocultural no interior da qual foram socializados. Nesse sentido, “ter caráter” significaria dispor de poder autonormativo para não se deixar submeter completamente ao poder das circunstâncias socioculturais nas quais se está enredado. Convém reiterar que tal poder moral de reorientação e veto é apresentado por Mill também por meio do uso do termo “desejo” (*wish*). Esse termo denotaria um tipo de anseio guiado pelo poder teleológico que o gênero de vida superior seria capaz de exercer sobre os indivíduos. Tal viés teleológico e perfeccionista seria o elemento que daria aos indivíduos a capacidade de intervir, em alguma medida, na moldura sociocultural na qual estão inscritos e, assim, exercer a liberdade. O “propósito” da vida humana, se autoaperfeiçoar no curso do tempo, aspecto que caracterizaria de modo enfático a natureza humana mesma, seria uma apresentação possível do termo caráter, em sua acepção valorativa, no interior da perspectiva de Mill.

O owenita poderia apresentar aqui as seguintes perguntas e considerações críticas: dizer que os desejos de segunda ordem não se conformam totalmente às constelações histórico-culturais existentes, mas que se ligam também a uma espécie de (arqui) desejo pela

realização do gênero de vida superior, do gênero de vida mais excelente a que um indivíduo poderia aspirar, não seria ancorar a possibilidade de exercício da liberdade em algo altamente improvável? Desejos de segunda ordem seriam meros instrumentos do desejo pelo desenvolvimento de potencialidades intrínsecas ao ser humano? Seriam instrumentos de uma espécie de (se essa identificação ordinal faz sentido aqui) desejo de “terceira ordem”? Dizer simplesmente que tal desejo (de terceira ordem) por autoaprimoramento é imanente “à natureza humana mesma” não parece muito elucidativo. Tal desejo de desenvolvimento de nossas potencialidades seria um desejo de que “tipo”, exatamente? Seria tal desejo por autodesenvolvimento uma instância meramente biológica? Então nesse caso seria, na verdade, um desejo de primeira ordem? Se for um desejo de segunda ordem, por outro lado, seguramente será determinado pelas configurações sociais. Porém vimos que em Mill o desejo por liberdade não é inteiramente fruto das circunstâncias socioculturais.

Se o desejo que constitui o uso avaliativo do termo caráter não é “inteiramente” sociocultural (e também não pode ser de natureza biológica, como o desejo por alimentos saborosos, por exemplo), que outra dimensão constituiria o desejo de autoaperfeiçoamento, o caráter em seu uso avaliativo enquanto poder moral? Seria uma dimensão metafísica? Como caracterizar tal dimensão? Em suma, o owenita poderia dirigir contra a formulação de Mill a mesma crítica que Mill poderia dirigir ao determinismo incompatibilista baseado na interpretação da causalidade como fatalismo: Mill, diria o owenita hipotético, recorre em sua defesa da possibilidade do exercício da liberdade à concepção metafísica de “propósito”, de “desejo de autoaperfeiçoamento”. O desejo por autodesenvolvimento, que seria capaz de orientar em alguma medida desejos de segunda ordem adquiridos e estimulados em processos de socialização, seria fruto de uma especulação metafísica sem nenhum amparo em considerações empíricas. Tal desejo se inseriria, pois, em uma “bolha extracausal” e se subtrairia da influência do entorno sociocultural. O desejo ligado ao “propósito” de autoaperfeiçoamento humano seria, em suma, menos uma constatação de ordem empírica do que a tentativa de negar o determinismo sociocultural apelando a alguma instância extranatural ou extrassocial.¹²⁰

Além das considerações críticas e objeções passíveis de serem atribuídas, respectivamente, aos dois usos do termo caráter, o owenita poderia sustentar ainda que a própria maneira como Mill utiliza a expressão “caráter”, não distingue com devida precisão as

¹²⁰ Ainda que não se estabeleça uma relação de identidade entre, por um lado, desejo por liberdade e, por outro lado, desejo por autoaperfeiçoamento no curso do tempo, a pergunta do owenita hipotético ainda se sustentaria: de onde adviria ou qual seria a natureza de tal desejo?

duas acepções do termo. Mill, diria o owenita, usa os dois sentidos do termo “caráter” de modo totalmente impreciso (ou sem a devida clareza), não permitindo que se distinga com exatidão “traços característicos” do indivíduo”, quando caráter é tomado em sua forma “passiva”, de “poder moral”, quando caráter é considerado em seu significado ativo ou avaliativo. Qual das duas formulações exprime com exatidão o que Mill identifica à possibilidade de exercício da liberdade? E, ainda que Mill estabelecesse com rigor as devidas distinções nos usos do termo, e sustentasse com a devida clareza um dos usos do termo, ainda subsistiriam as dúvidas e objeções acima dirigidas aos dois usos do termo caráter, respectivamente.

De fato, o compatibilismo advogado por Mill parece encontrar em tais críticas obstáculos virtualmente intransponíveis. Se a concepção de Mill parece responder com êxito ao determinismo baseado em uma interpretação fatalística da causalidade natural, sustentando, basicamente, que não há apoditicidade na relação entre causa e efeito, essa concepção parece não obter o mesmo êxito ante seu adversário preferencial: uma concepção que interpreta de modo determinístico a pertença sociocultural e histórico-cultural dos indivíduos. Evidentemente, para que o incompatibilismo determinista representado pela figura (histórica ou hipotética) do owenita possa inviabilizar as pretensões compatibilistas de Mill, é preciso que sua principal reivindicação se sustente, a saber: é preciso que as constelações socioculturais exerçam efetivamente um poder inexorável sobre as ações e escolhas dos indivíduos. Asseverar, como Mill o faz, que o que somos (ou em que nos tornamos) não deve ser entendido unicamente como fruto de circunstâncias sociais formadoras de nossa identidade suscita o encargo de apontar que outra instância ou dimensão em nós pode representar essa “contraparte” que não se deixa submeter totalmente à nossa pertença sociocultural. Tal “contraparte” em nós deve poder se subtrair ao poder determinístico das configurações sociais e assegurar ao indivíduo a possibilidade de exercício da liberdade.

A argumentação de Mill permite a defesa da tese de que a possibilidade de nos deixarmos guiar por um “desejo” de moldar — em parte — nosso caráter, desejo inscrito em nossa natureza, seria o modo de realizarmos o “propósito” de desenvolvermos nossas potencialidades no transcurso do tempo. A supramencionada possibilidade pode ser entendida como o espaço para a compatibilização entre o poder “coercitivo” exercido pela pertença sociocultural, por um lado, e o exercício da liberdade, por outro lado. Como já mencionei, essa ideia não é isenta de problemas, e parece não fazer frente de modo satisfatório às objeções advindas dos owenitas. Gostaria, contudo, de defender que o compatibilismo

milliano poderia se envolver em menos problemas se considerássemos o terceiro termo da problemática teórico-epistêmica da liberdade, qual seja, a responsabilidade.

Apresentar e examinar como tal conceito pode ser entendido na filosofia prática de Mill nos oferecerá um caminho mais plausível para entender como seria possível articular, no interior de seu pensamento, a coerção exercida pelas constelações socioculturais e o exercício da liberdade humana. Isso significa que proporei, nas seções subseqüentes, que o conceito de liberdade teórico-epistêmica de Mill pode ser abordado de modo um pouco mais fecundo se tentarmos deslocar nosso olhar de uma interpretação estritamente teleológica para uma interpretação que enfatize a imputabilidade recíproca enquanto prática social de justificação de normas e ações.

2.6 Concepção de responsabilidade em Mill: compatibilismo como concepção pragmática da liberdade.

Mencionei acima que o problema teórico-epistêmico da liberdade possui três termos constitutivos: o determinismo, a liberdade e a responsabilidade. Até aqui examinei exclusivamente os dois primeiros termos. Mais precisamente, examinei a relação entre os dois primeiros termos. Cumpre agora me deter um pouco mais no terceiro termo da problemática da liberdade. É preciso lembrar que mencionei que Mill, mesmo rechaçando de pronto o incompatibilismo libertário, identifica nessa vertente certas características importantes para a defesa da autocompreensão normativa dos indivíduos. Mill usa as seguintes palavras:

The metaphysical theory of free will, as held by philosophers, (for the practical feeling of it, common in a greater or less degree to all mankind, is in no way inconsistent with the contrary theory), was invented because the supposed alternative of admitting human actions to be necessary, was deemed inconsistent with every one's instinctive consciousness, as well as humiliating to the pride even degrading to the moral nature of man. (MILL, 1974, p. 149).¹²¹

No trecho acima, Mill exprime o que considera as razões que sustentam a formulação do que chama de “teorias metafísicas” do livre-arbítrio, ou seja, das teorias libertárias da liberdade. Podemos entrever, assim, duas razões apresentadas para justificar a defesa do incompatibilismo libertário. A primeira razão diz respeito a uma reação ao caráter existencialmente degradante, por assim dizer, que o incompatibilismo determinista encerraria

¹²¹ A citação em tradução nossa é: “A teoria metafísica do livre-arbítrio, como sustentada pelos filósofos (pois o sentimento prático dela, comum em maior ou menor grau a toda a humanidade, não é de modo algum inconsistente com a teoria contrária), foi inventada porque a suposta alternativa de admitir as ações humanas como necessárias [determinadas] foi considerada inconsistente com a consciência instintiva de todos, bem como humilhantes ao orgulho, até mesmo degradante à natureza moral do homem.”.

em si. Aqui, podemos entrever na reação ao determinismo o mesmo tipo de aversão dirigida à antropologia encontrável na filosofia prática de Bentham. Do mesmo modo que a filosofia prática de Bentham feriria a sensibilidade de indivíduos ciosos em preservar sua diferença específica em relação aos outros animais e ao “restante” do mundo natural, o incompatibilismo determinista feriria a sensibilidade dos indivíduos, por supostamente estabelecer uma relação de identidade entre um ser humano e, por exemplo, um autômato. Em ambos os casos — na antropologia de Bentham e na vertente determinista — estaria em jogo a luta pela preservação de uma autocompreensão satisfatória no que concerne à constituição da natureza humana. Por “autocompreensão satisfatória” é possível entender tudo o que o ser humano poderia reputar como “valioso”, “digno de valoração” ou mesmo “singular” em sua experiência e sem o qual ele sentiria que a sua própria vida não mereceria o qualificativo “decente” ou até mesmo a caracterização de “humana”. Não estar submetido do mesmo modo que os outros animais o estão ao determinismo causal poderia ser reputado pelos críticos da posição determinista como uma característica humana “valiosa” nos termos apresentados acima.

O incompatibilismo determinista eclipsaria a possibilidade de uma autocompreensão satisfatória de seres humanos, justamente por negar aos agentes a possibilidade de condução dos próprios cursos de ação. Assim como não gostariam de ter a própria vida comparada à vida de um animal não humano, os agentes cognoscentes não gostariam (teriam sua sensibilidade afetada) de ter a própria vida identificada a uma máquina previamente programada, e, claro, identificada também a um animal incapaz de deliberar. O incompatibilismo libertário exprimiria a necessidade de se preservar a possibilidade de garantir à natureza humana a sua especificidade ante ao determinismo que caracteriza o funcionamento de máquinas e mesmo ante ao restante do mundo natural. O libertário, assevera Mill, elabora suas proposições tendo presente essa autocompreensão insatisfatória, não deferente para com o que constituiria a especificidade da vida humana que a posição determinista ensejaria.

Isso leva à segunda razão passível de ser mobilizada em favor da posição libertária. Essa razão diz respeito à necessidade de os indivíduos resguardarem uma “consciência instintiva” da liberdade. Essa segunda razão não diz respeito propriamente à necessidade de uma autocompreensão existencial não degradada por parte do agente cognoscente, mas sim a um elemento imprescindível para o estabelecimento de relações interpessoais adequadas, isto é, diz respeito à identificação da necessidade de pressupormos a possibilidade de exercício da liberdade por todo agente. Como sugerido até aqui, tal exercício de liberdade, para Mill, pode

ser compreendido como a capacidade de o agente não ser completamente impelido pelas coerções da natureza biológica nem — principalmente — pela força da tradição sociocultural na qual está inserido. Mill era sabedor de que, se não fosse possível fazer frente particularmente à força exercida pela pertença sociocultural, seria impossível fazer jus à consciência instintiva de liberdade cultivada em algum grau por todo e qualquer indivíduo. Isso significa que Mill estava plenamente ciente de que a objeção owenita configurava um fardo enorme para a autocompreensão normativa dos agentes.

Esse fardo diria respeito ao solapamento do modo como os indivíduos lidam efetivamente com suas ações e decisões em suas experiências cotidianas. A segunda razão para que a concepção libertária de liberdade tenha sido formulada concerne, pois, à necessidade de preservar uma espécie de alicerce básico a partir do qual os agentes orientariam normativamente suas experiências cotidianas. A posição libertária se orientaria pela necessidade de garantir aos indivíduos uma espécie de pressuposto básico para a ação. A vertente libertária, assim, buscaria, valendo-se de uma má compreensão acerca da liberdade e de uma estratégia argumentativa equivocada, assegurar aos indivíduos a integridade de um pressuposto básico para suas decisões e ações (principalmente as ações interindividuais): o pressuposto pragmático da possibilidade da responsabilização recíproca.

Não quero aqui incorrer em anacronismo e defender que Mill, já no século XIX, sustentava de modo claro uma concepção pragmática de liberdade. Tal defesa só foi formulada claramente no século seguinte.¹²² Contudo, ao mencionar um dos motivos orientadores dos esforços da vertente libertária, a tentativa de preservar a “consciência de liberdade” presente em nossa experiência cotidiana, Mill aponta para o caráter pragmático do exercício da liberdade enquanto prática que suscita uma forma de autocompreensão normativa que se afigura impreterível para a regulação de relações interpessoais: a possibilidade de responsabilização moral. É a partir desse elemento constitutivo do problema da liberdade, ou antes, da consideração da possibilidade de obliteração da possibilidade de responsabilização moral em nossa experiência cotidiana por uma concepção determinista, que eu sugeriria que fosse abordado o problema da liberdade na filosofia prática de Mill. E isso por ao menos duas razões. A primeira é que, a meu ver, o dilema que preocupou Mill em sua tentativa de articular uma leitura coerente da natureza circundante com uma autocompreensão satisfatória da

¹²² Refiro-me aqui à defesa empreendida, creio que de modo pioneiro, por Peter F. Strawson (1919-2006), especialmente em seu texto chamado *Freedom and resentment* (1962). Nesse texto, que pode ser considerado um clássico no âmbito das discussões sobre liberdade, Strawson oferece uma concepção pragmática de liberdade ancorada em nossa capacidade de manifestarmos certas disposições chamadas por ele de “sentimentos reativos” ou de “atitudes reativas”.

natureza humana residiu também na busca de garantias para a possibilidade de se responsabilizar moralmente o agente. Mill sabia que, se se entronizasse o determinismo de viés sociocultural sustentado pelos owenitas como forma de compreensão da realidade e dos indivíduos, eles — os indivíduos — não mais poderiam responder moralmente (sem maiores problemas) por suas ações e decisões. Essas, em um registro determinista, seriam mero fruto da pertença sociocultural dos agentes.

A segunda razão diz respeito à possibilidade de se caracterizar o exercício da liberdade em seu aspecto mais pertinente, qual seja: o domínio das ações interindividuais. Até aqui, tenho ilustrado o exercício da liberdade por meio do exemplo de um indivíduo que se vê confrontado com duas opções, sair de casa para ir a um concerto ou ficar em casa assistindo TV e ingerindo uma iguaria. Essa ilustração não contempla o aspecto central do exercício da liberdade, a meu ver. A ilustração que tenho apresentado concerne tão somente a um agente em sua lida com cursos de ações alternativas e intervenções “no mundo”, tomados causalmente.¹²³ O exemplo que venho usando diz respeito unicamente ao que alguns estudiosos do problema da liberdade chamam de “história causal da ação”.¹²⁴ Com efeito, abordar o problema da liberdade de forma “indireta”, ou seja, abordá-lo por intermédio da consideração da dimensão da responsabilização moral, oferece a oportunidade para caracterizarmos de modo mais fundamental o problema da liberdade humana. Por “caracterizar de modo mais fundamental” quero designar a abordagem do âmbito das ações dos indivíduos que de fato afeta sua autocompreensão normativa. Dizer, por exemplo, que um indivíduo não pode (está para além de sua capacidade física) correr a mais de 200 quilômetros por hora; ou que tal indivíduo não controla uma série de atividades em seu próprio corpo, como a circulação sanguínea ou seu batimento cardíaco (se ele não for um mestre em técnicas orientais com décadas de treinamento, evidentemente); não afeta, a meu ver, o cerne da autocompreensão acerca do exercício da liberdade humana.

Atribuir a um determinismo sociocultural a “escolha” feita por um indivíduo de ficar em casa assistindo TV em vez de sair e ouvir a uma sinfonia de Mahler, embora constitua importante aspecto da discussão, também não toca o ponto decisivo no que diz respeito ao exercício da liberdade. O problema da liberdade adquire seus contornos mais dramáticos (expressão que usei no começo deste capítulo) e talvez, por isso, mais fundamentais, quando

¹²³ O exemplo que tenho usado diz respeito ao âmbito da agência humana concernente às escolhas “de um modo geral”. Esse âmbito da agência humana não diz respeito ao âmbito da interação, em sentido lato, nem ao âmbito das interações morais, em particular.

¹²⁴ Novamente, ver o texto de Derk Pereboom intitulado *Hard incompatibilism*, em *Four Views on free Will*. (Ref. notas 98 e 100)

nossas ações e decisões não dizem respeito unicamente às nossas próprias vidas e aos cursos de ações que se inscrevem nas cadeias causais constitutivas da natureza, mas, principalmente, quando tais ações e decisões afetam ou podem afetar, em grau considerável, a vida e os cursos de ações identificáveis a outros agentes. Nesse ponto, precisamente, nos encontramos no âmbito da prática de responsabilização moral.

A responsabilização moral é o âmbito de nossa vida prática constituído, fundamentalmente, pelas nossas relações com outros agentes. Essa afirmação pode ser ilustrada se considerarmos as seguintes frases:

- a) José é o responsável técnico pelo prédio que desmoronou na última quinta-feira;
- b) José é o responsável por Carlos, por isso irá à reunião escolar deste, que ocorrerá na semana que vem;
- c) José estava dirigindo embriagado, quando atropelou e feriu gravemente aquelas pessoas no ponto de ônibus ontem à noite.

As três frases acima identificam um agente — José — envolvido em três circunstâncias distintas. Na primeira frase, podemos ver que José é responsabilizado pela autoria técnica de algo. Mais precisamente, por um acidente que ocorreu em virtude de um possível erro técnico. Na segunda frase, José é responsabilizado pela vida escolar de uma pessoa (Carlos) que, pode-se inferir, ainda não pode ser responsável por si próprio e, conseqüentemente, por sua própria vida escolar. Na terceira frase, José é responsabilizado por atropelar algumas pessoas em decorrência da ingestão de bebidas alcoólicas. Note que, a despeito do fato de a “responsabilização” de José se dar em três modalidades distintas (como autoria técnica, como autoridade parental e como agente que assume o risco de ferir outras pessoas ao dirigir depois de ingerir bebidas alcoólicas), é possível identificar ao menos um elemento comum a essas modalidades: a interpelação pública ou interpessoal pelo que José fez (ou deixou de fazer).

A responsabilidade, assim, reclama que consideremos ações e decisões por uma perspectiva eminentemente interindividual ou mesmo coletiva. Quando procuramos caracterizar a responsabilidade de um agente cognoscente, nos comprometemos de saída com a possibilidade de interpelarmos tal agente e o inquirirmos a respeito de suas ações. As palavras “interpelar” e “inquirir” são imprescindíveis para que possamos divisar e utilizar o vocabulário da responsabilização normativa. Isso é assim, pois por “responsabilidade” entendemos, já em nossas práticas cotidianas mais triviais, a necessidade e a possibilidade de

oferecermos e pedirmos uns aos outros — para o que fazemos e decidimos — razões, justificativas, motivos etc.

Responsabilidade, com efeito, implica a possibilidade de oferecermos tais justificações para nossos atos e, nessa medida mesma, responder interindividualmente por eles. É razoável sustentar que crianças pequenas (embora seja difícil precisar com exatidão a que faixa etária estamos nos referindo) e pessoas com algum problema ou doença psiquiátrica ou que sofrem com algum grau de dano no cérebro não possam (não tenham capacidade de) responder por tais atos. Nesse sentido, ser responsável significa poder ser interpessoalmente imputável pelo fato de ser, por exemplo, o idealizador de uma obra (que desabou), por ser o guardião legal de uma criança, ou por assumir o risco de realizar alguma ação que possa afetar a integridade ou mesmo a vida de outros indivíduos. Donde se afigura que ser responsável é fundamentalmente poder *responder* (socialmente, legalmente, politicamente, academicamente etc.) pelo que faz ou deixa de fazer.

Assim, é plausível compreender responsabilidade nos termos da justificabilidade de ações, ou, mais precisamente, nos termos da possibilidade de exigirmos que os outros justifiquem suas ações ante nós e de sermos submetidos pelos outros à mesma exigência de justificação. Nesse sentido, responsabilidade não pode se circunscrever, como eu mencionei acima, a considerações sobre a inscrição de uma ação em uma cadeia de eventos, em sua história causal, ou mesmo à mera expressão prática de pertencimento a uma constelação sociocultural específica. Não é possível abordar o problema da responsabilidade de modo satisfatório assumindo exclusivamente uma posição “externa” às interações interpessoais. A responsabilidade exige que consideremos as ações uns dos outros não somente sob a ótica da descrição elaborada por um observador “distanciado”, como a ótica de um pesquisador que explica objetos e eventos, por exemplo, mas sempre e também da perspectiva de agentes em interações com outros agentes a quem podemos e necessitamos exigir respostas em nossa experiência cotidiana: “Por que você fez (não fez) isso ou aquilo?”; “Por que você pretende (não pretende) fazer isso ou aquilo?”; “Por que você apresenta (apresentou) tal ou tal comportamento?”.

A prática de responsabilização recíproca é necessária, no sentido preciso de que a prática social de exigência recíproca de respostas às ações constitui condição necessária para a coordenação de ações no âmbito coletivo. Pense, por exemplo, em uma coletividade afastada dos grandes centros urbanos, que poderia até mesmo estar em uma época histórica algo distante de nossa própria época (alguns séculos atrás, por exemplo) e que possua um número bem limitado de habitantes. Em tal coletividade, cada membro assume uma dada função.

Agora, imagine que uma das funções assumidas é a de vigiar as crianças da comunidade para impedir que, à noite, membros de alguma comunidade inimiga surjam e levem as crianças como escravas. Suponha que o membro que deveria vigiar as crianças simplesmente abandone seu posto e vá passear, para aproveitar a brisa de uma noite que considera agradável. Nesse exato período, inimigos aparecem e capturam mais da metade das crianças da coletividade. Quando todos os membros da vila se dão conta, as crianças já foram levadas e quem deveria as estar vigiando nem sequer está no posto.

Assim que o vigilante retorna ao posto, ele precisará enfrentar as reações dos outros membros da coletividade. Não é difícil imaginar quais seriam (e em que grau se dariam) tais reações. A pergunta que agora poderia ser feita é: surtiria algum efeito (ele escaparia à ira dos outros membros da comunidade) se o membro que abandonou o posto dissesse em sua defesa algo como: “Sei que abandonei o posto que me foi designado e que por conta disso mais da metade das crianças da comunidade foi capturada, mas, em minha defesa, como justificativa para minha ação (ou omissão), gostaria de dizer que o que eu fiz não foi de fato obra minha. Abandonei o posto e fui caminhar nessa noite tão agradável em virtude de forças que estão para além da minha capacidade de deliberação e controle. Não saberia dizer a natureza de tais forças (sobrenaturais, possivelmente), mas elas agiram sobre mim de forma inexorável, de modo que eu simplesmente não pude resistir, não está sob meu poder resistir a tais forças. O rapto das crianças, por conseguinte, deve ser cobrado não de mim, mas das forças determinísticas que me impeliram a passear nessa noite.”¹²⁵

Podemos, é claro, imaginar um exemplo um pouco menos pungente do que o exemplo dado acima. Podemos considerar o caso de uma neurocientista que por décadas a fio pesquisa sobre a liberdade humana. Os resultados de suas rigorosas e exaustivas pesquisas no cérebro humano levam à conclusão de que o exercício da liberdade não passa de mera ilusão. As pesquisas empíricas levadas a efeito pela cientista a impelem a defender, inclusive, que a espécie humana “se livraria de um fardo” se abandonasse qualquer aspiração ao exercício da liberdade. Contudo, em meio a uma palestra e outra, o marido da cientista liga para ela e diz que, a despeito dos constantes avisos feitos por ela nos últimos dias, ele simplesmente deixou de pagar as contas domésticas e, em virtude disso, tiveram o fornecimento de energia elétrica,

¹²⁵ Podemos imaginar, é claro, que os outros membros da comunidade, em virtude de serem orientados por uma visão “encantada” da realidade, tenham compreendido e até mesmo aceitado a justificativa apresentada pelo agente que abandonou seu posto. No entanto essa historieta continuaria a mostrar que:

- 1) o vigia não pode se subtrair à prática de oferecer justificações para seu comportamento a seus pares;
- 2) os outros membros da comunidade, mesmo compreendendo e aceitando o concurso de forças sobrenaturais, podem ter manifestado sinais (ainda que de modo contido ou disfarçado) de contrariedade com o ocorrido.

de água e de gás simplesmente cortados. Também nesse caso não é exatamente difícil imaginarmos o tipo de reação que a neurocientista manifestaria ante tal circunstância.

Ao menos duas observações podem ser feitas a respeito das ilustrações apresentadas acima.¹²⁶ A primeira diz respeito ao estatuto que o determinismo pode assumir em tais circunstâncias. Em ambos os casos apresentados, o determinismo (seja de ordem neurobiológica, sociocultural, seja quiçá extranatural) poderia ser plausivelmente defendido. Tanto o membro da coletividade que abandonou seu posto de vigília como o marido supostamente negligente da neurocientista poderiam alegar que agiram como agiram (ou deixaram de agir) em virtude de alguma forma de determinismo. Tais alegações, por amparáveis em certas crenças místicas compartilhadas ou em evidências científicas que tivessem, não suprimiriam, contudo, as reações que, podemos razoavelmente supor, adviriam de seus interlocutores e parceiros de interação. Donde se afigura a conclusão de que nem mesmo a defesa nos termos de uma crença solidamente justificada (como no caso da neurocientista) seria capaz de obliterar reações correlatas à atribuição de negligência e omissão aos indivíduos (o “desertor” e o marido supostamente relapso) dos exemplos acima. Mesmo que o determinismo assuma, em tais casos, o estatuto de uma crença não passível de questionamento, os indivíduos continuariam a manifestar certas reações diante de ações e comportamentos que julguem censuráveis.

Isso leva à segunda observação, de acordo com a qual as supracitadas reações, as quais podemos razoavelmente supor que se manifestariam em interpelações do tipo: “Por que diabos você deixou seu posto, expondo as crianças à sanha de nossos inimigos?”; “Por que raios você deixou de pagar as contas, se eu fiz questão de lembrá-lo desse compromisso várias vezes?”, assumem um papel imprescindível na atividade de coordenação de ações no âmbito das interações sociais. Isso é assim porque, por intermédio de tais frases (e não só da linguagem verbal, evidentemente), costumamos manifestar reprovação ante uma ação que reputamos reprovável. Mais especificamente, o que interpelações como as apresentadas acima denotam é um tipo de pressuposição prática. Para compreendermos o sentido da expressão “pressuposição prática”, é pertinente estabelecer uma comparação com o que pode ser considerada uma “pressuposição teórica”. Pressuposição teórica é o que poderíamos considerar um ponto de partida não necessariamente tematizado (ou tematizável), por exemplo, pelas ciências da natureza. Desse modo, podemos considerar a causalidade (a crença

¹²⁶ Ambos os exemplos se referem, evidentemente, ao caráter social e interindividual que ligamos ao modo como experienciamos a liberdade e a correlata atribuição de responsabilidades, tal como entendo e apresento a questão.

de que a um efeito subjaz uma causa) o ponto de partida não tematizado (não abordado) pelas ciências naturais de um modo geral. A causalidade seria, pois, um pressuposto teórico do qual partem as investigações científicas para alcançar seus objetivos de cunho preditivo. Um “pressuposto prático” seria, por seu turno, o ponto de partida, um aspecto não abordado ou tematizado, ou antes, um aspecto do qual não poderíamos nos furtar ao agir sempre que efetivamente agimos.

Quando interpelamos e nos cobramos uns aos outros por meio de frases do tipo “Por que diabos...” queremos, a rigor, afirmar algo como “Por que diabos você fez isso *em vez* de fazer aquilo?”. Tais frases manifestam a pressuposição de imputabilidade (pressuposição à responsabilização recíproca) que os indivíduos atribuem uns aos outros. É possível afirmar que pressupor o caráter de agente imputável (excetuando casos específicos como o de crianças muito pequenas ou o de pessoas com alguns tipos de problemas psiquiátricos, como mencionei acima) uns aos outros é imprescindível para a coordenação de nossas ações no âmbito social.¹²⁷ Pressupor que nossos parceiros de interação podem ser responsabilizados por suas ações é imprescindível, ao menos no sentido preciso de que ainda não conseguimos nos desvencilhar da prática cotidiana de pedir e oferecer, em diferentes níveis de rigor e exigência, explicações, desculpas, prestação de contas, motivos etc. uns aos outros.

Creio que considerar a inevitabilidade da prática de responsabilização recíproca oferece uma maneira indireta, como disse acima, de defender a possibilidade de se exercer a liberdade. E isso é assim pois, ao usarmos frases como “Por que diabos você fez (não fez) isso ou aquilo?”, queremos dizer, como salientei acima, algo como “Por que você fez isso, *em vez* de fazer aquilo?”. E tal característica de frases como essas permite a evocação de uma noção de liberdade como possibilidade de agir diferentemente. A literatura especializada chama tal possibilidade de “princípio das possibilidades alternativas” (PPA), também conhecido, em uma formulação mais literária, inspirada em um conto de Jorge Luís Borges (1899 – 1986), como *O Jardim dos caminhos que se bifurcam* (1941). Esse princípio é comumente vinculado à perspectiva libertária, pois se costuma vincular a tal perspectiva a possibilidade de não se submeter a um único “caminho” previamente estabelecido. Em versões mais ambiciosas da perspectiva libertária, como já mencionei, chega-se até mesmo a defender a possibilidade de o

¹²⁷ “Crianças” e “loucos” constituem uma espécie de contraexemplo recorrente, apresentado pelos defensores de certas correntes de determinismo. Considero tais casos uma “inflação do contraexemplo”, pois, a meu ver, a concentração da atenção nos casos de crianças (pequenas) e de pessoas com problemas psiquiátricos elide que tais problemas só podem ser devidamente identificados e tematizados se contrastados com um “pano de fundo” constituído por uma maioria considerável de agentes que não apresentam tais características (não são nem crianças nem loucos). O que tais exemplos fazem, a rigor, é obscurecer a centralidade que a “normalidade” da experiência cotidiana e ordinária possui para as discussões sobre a liberdade.

agente “criar” novos caminhos. Porém, na apresentação que faço, é possível defender que o PPA pode também ser reivindicado por uma perspectiva compatibilista ancorada em uma compreensão pragmática do exercício da liberdade. O caráter “indireto” dessa abordagem do conceito de liberdade se dá pelo fato de a pressuposição da responsabilização recíproca trazer em si a pressuposição segundo a qual os indivíduos podem agir diferentemente. Isso significa que necessitamos poder nos responsabilizar reciprocamente uns aos outros em nossas práticas cotidianas, e tal responsabilização recíproca permite (ou exige) que nos comprometamos, em nossa experiência cotidiana, com o PPA.

Desse modo, o problema central da concepção teórico-epistêmica de liberdade, qual seja, caracterizar o tipo de liame que pode ser estabelecido entre responsabilidade moral e liberdade, pode ser compreendido nos seguintes termos: se necessitamos, como um tipo de pressuposição prática, atribuir possibilidade de imputabilidade uns aos outros no âmbito social, necessitamos então, em igual medida, da pressuposição da possibilidade de nos autocomprendermos como capazes de agir diferentemente. Da necessidade prático-social, por enquanto imprescindível, de pressupormos a responsabilidade uns dos outros, chegamos à pressuposição do PPA. Assim, mesmo que o determinismo seja verdadeiro, ainda não podemos prescindir da necessidade de imputação mútua em nossas interações e, ao atribuirmos responsabilidades reciprocamente em nossas práticas cotidianas, precisamos pressupor a noção de liberdade no sentido acima indicado.¹²⁸

A expressão “pressuposição prática” possui, então, clara importância. Contudo seria possível objetar, sob uma ótica pautada nas pesquisas empíricas no cérebro, por exemplo, que o que foi chamado de pressuposição prática não passaria de uma espécie de “psicologia do senso comum”, ou seja, não passaria de uma maneira ingênua, habitualizada e cientificamente desinformada de se lidar com o problema da liberdade humana. Nesse sentido, o caráter “imprescindível” que ligamos às justificativas que exigimos uns dos outros pelo que fazemos ou deixamos de fazer não passaria de algo como uma crença não justificável ou mesmo um epifenômeno. A imprescindibilidade das razões e motivos que pedimos e oferecemos cotidianamente uns aos outros, assim, tenderia (ou ao menos poderia tender) a desaparecer no

¹²⁸ Amparo-me aqui, fundamentalmente, nas considerações de J. Habermas a respeito do problema da liberdade. Ver especialmente o texto *Liberdade e determinismo*, que se encontra em *Entre naturalismo e religião* (2007[2005]). Para uma abordagem mais concisa, ver também, de Habermas, *O Futuro da Natureza Humana* (2004[2001]). Mais especificamente a seção intitulada: *O senso comum esclarecido pela ciência* (p. 140-144). Robert Brandom é outro autor que contribui para elucidar essa concepção pragmática de liberdade. Amparo-me em seu *Articulando Razões: Uma Introdução ao Inferencialismo* (2013[2009]), mais especificamente no segundo capítulo, intitulado: *Ação, Normas e Raciocínio Prático*.

curso do tempo em função do maior contato e assimilação, por parte dos “leigos”, dos resultados das pesquisas empíricas.

Essa objeção, no entanto, parece não fazer jus à força da necessidade prática que vinculamos à oferta e exigência de justificativas para nossas ações interindividuais. Se evocarmos uma vez mais o exemplo da neurocientista às voltas com seu companheiro presumivelmente negligente, veremos que a pressuposição da liberdade, em termos de PPA, não pode ser obliterada nem sequer pela posse da crença rigorosamente justificada no determinismo. Crer na verdade do determinismo com base em um conjunto consistente de evidências empíricas, conjunto esse adquirido após anos de pesquisa árdua, não impede que alguém, ainda assim, aja como se seus parceiros de interação (e ela ou ele próprio) pudessem agir diferentemente. No ato mesmo de pedirmos ou exigirmos explicações para uma dada ação (atribuição de responsabilidade), pressupomos a liberdade de nossos interlocutores.

Da mesma maneira, nossos interlocutores pressupõem nossa liberdade ao nos interpelar e exigir explicações pelo que fizemos, pelo que deixamos de realizar ou pelo que comunicamos que desejamos realizar. Aliás, afirmar que a pressuposição prática da liberdade como PPA “tenderia a desaparecer no curso do tempo em função do maior contato e assimilação, por parte dos leigos, dos resultados das pesquisas empíricas” não seria admitir tácita ou inadvertidamente a própria possibilidade de se agir diferentemente? Não seria negar a possibilidade de exercício da liberdade por meio da aposta na *possibilidade* de se alterar um estado de coisas (uma autocompreensão supostamente equivocada) via esclarecimento científico? Desse modo, a ideia de que entender a liberdade em termos da pressuposição do PPA não passa de senso comum “ingênuo” e cientificamente desinformado não consideraria devidamente que a passagem da consideração “externa” da história causal da ação para a perspectiva “interna” de participantes de contextos de interação social é, ao menos por enquanto, intransponível.

Creio que o compatibilismo de Mill pode ser entendido, em grande medida, nos termos acima apresentados. Evidentemente, descrever o compatibilismo milliano dessa maneira conecta tal descrição menos à “letra” dos escritos de Mill do que ao que considero um possível “espírito” presente em sua teoria da liberdade. A letra do compatibilismo milliano assevera que o exercício da liberdade se dá por meio da capacidade de os indivíduos exercerem algum poder no processo de formação de seu caráter/identidade por intermédio da mobilização de um *desejo* presente em nós. Como o próprio Mill afirma, em sua *Autobiografia*:

Percebi que, embora nosso caráter fosse formado pelas circunstâncias, nossos próprios desejos podem fazer muito para configurar estas circunstâncias, que a convicção de que temos um poder real sobre a formação de nosso próprio caráter era o que havia de verdadeiramente nobre e inspirador na doutrina do livre-arbítrio, e que nossa vontade, influenciando em algumas de nossas circunstâncias, pode modificar nossos hábitos futuros e nossas capacidades volitivas. (MILL, 2007, p. 150).

Tal desejo pode ser vinculado à capacidade de aperfeiçoarmos nossas potencialidades no transcurso do tempo. Vimos que tal compreensão da possibilidade do exercício da liberdade não consegue responder de modo satisfatório ao desafio owenita. Isso se dá, fundamentalmente, porque Mill não consegue subtrair o desejo ou a vontade, que desempenhariam um papel na formação do caráter de cada indivíduo, do contexto sociocultural a que o owenita atribui de modo exclusivo o condão de formar o caráter humano. Mill não consegue inserir o desejo ou a vontade de intervir na formação de nosso caráter em uma “bolha extracausal”. Se, por outro lado, entendermos a possibilidade do exercício da liberdade não como manifestação de um desejo capaz de se furta ao processo sociocultural e histórico cultural, mas sim como um pressuposto prático, ou seja, como uma prática social da qual todos inevitavelmente participamos, seria possível responder de modo um pouco mais satisfatório às hipotéticas críticas owenitas.

Nessa concepção baseada em um pressuposto prático, a liberdade se nos afigura de modo indireto, isto é, a liberdade surge como uma pressuposição que vinculamos à prática de atribuição recíproca de responsabilidades. Toda vez que interpelamos e cobramos alguém por seus atos ou proposições, estamos de modo implícito afirmando que esse alguém pode agir (poderia ter agido) diferentemente. E afirmaríamos isso mesmo que estivéssemos justificadamente convictos da verdade do determinismo. Há aqui, com efeito, uma possível distinção (embora não uma separação) entre a sustentação epistêmica de nossas crenças no determinismo e o modo como, ao menos por enquanto, inevitavelmente lidamos uns com os outros no âmbito da interação social.¹²⁹ A provável verdade do determinismo ainda não nos impede de agir como se fôssemos capazes de agir diferentemente. Gostaria de defender, na próxima seção, que o compatibilismo de Mill pode ser visto, ao menos se o considerarmos sob um certo espírito, nesses termos. Para vislumbramos essa possível interpretação da

¹²⁹ Tenho reiterado o caráter “provisório” de tal pressuposição prática, unicamente para fazer jus à possibilidade (e somente à *possibilidade*) de essa necessidade de pressuposição prática concernir a uma “etapa” do processo evolucionário da espécie humana, sendo possível, então, que tal pressuposição desapareça parcial ou completamente em uma “etapa” posterior do referido processo (se a nossa espécie continuar a existir, evidentemente). Nesse ponto, minha posição diverge da posição de Habermas, para quem tal pressuposição parece assumir o caráter de “condição de possibilidade” (ineliminável, portanto) de nossas interações sociais. Ver, de J. Habermas: *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos* (2007).

liberdade em Mill, temos de considerá-la à luz de uma possível interpretação acerca do exercício da racionalidade humana presente em suas formulações.

2.7 Liberdade como exercício da racionalidade.

Até aqui tenho sustentado que o paradigma da racionalidade na época moderna é o modelo gnosiológico extraído das ciências naturais. Em tal modelo, a racionalidade humana pode ser compreendida como a mobilização da metodologia empírica e dos princípios teóricos adequados para a compreensão e domínio da natureza circundante. Essa concepção de racionalidade pode ser resumida de modo algo sumário pela “fórmula” amplamente conhecida “razão com respeito a fins” ou “razão instrumental”.¹³⁰ A racionalidade humana seria compreendida, nesse registro, precipuamente como um instrumento, um veículo por meio do qual o agente cognoscente se assenhorearia da natureza tomada como “domínio de objetos”. O paradigma desse modelo de racionalidade seria, pois, o paradigma filosófico centrado na distinção entre objeto e sujeito e na afirmação da primazia deste sobre aquele.¹³¹ No âmbito de tal paradigma de racionalidade, considerar o problema da liberdade significa abordar as ações e decisões dos indivíduos sob a ótica causal de eventos que ocorrem no mundo, sob a supramencionada história causal da ação.

Mesmo a perspectiva owenita, que não se compromete com o determinismo causal do mundo natural, mas sim com um tipo de determinismo de característica sociocultural, se vale, em grande medida, da perspectiva causal para descrever o modo como se dão as ações humanas. A expressão “em grande medida” usada acima diz respeito ao fato de os owenitas permitirem algum espaço para a contingência em suas considerações sobre a liberdade. Tal

¹³⁰ A descrição do caráter “instrumental” do exercício da racionalidade, principalmente a partir da época moderna, tem sido um tema recorrente para diversos autores de diferentes áreas das ciências sociais e da filosofia, ao longo das últimas décadas. Gostaria de destacar aqui, como exemplos da descrição da racionalidade em termos instrumentais, as obras: de M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialética do Esclarecimento* (1985[1944]); de M. Horkheimer, *Eclipse da Razão* (2016[1947]); de Max Weber, *Sociologia das Religiões* (2010[1910]) e *A gênese do capitalismo moderno* (2006 [1918]).

¹³¹ A expressão “paradigma filosófico” representa a maneira pela qual alguns filósofos subdividem a história da filosofia. A filosofia é dividida em três paradigmas ligados, respectivamente, a três períodos históricos: O primeiro paradigma seria o “metafísico” ou “ontológico”, e se ocuparia da determinação do fundamento último do real; o segundo paradigma seria o da “filosofia da consciência”, chamado também de “mentalista”, e estaria preocupado com o estabelecimento da certeza autoforneida pela subjetividade, seja por vias “racionalistas”, seja por vias “empiristas”; e o terceiro paradigma, o linguístico, seria orientado pela centralidade da “linguagem” enquanto elemento constitutivo de qualquer empreendimento intelectual humano. A linguagem, em seus muitos usos, é, assim, caracterizada como o elemento constitutivo da experiência humana, de um modo geral, e do empreendimento filosófico, em particular. Entre os filósofos que sustentam tal subdivisão encontra-se Ernst Tugendhat. Ver, de Ernst Tugendhat, escrito em parceria com Ursula Wolf: o capítulo introdutório de sua *Propedêutica Lógico-Semântica* (2005 [1983]), por exemplo.

contingência pode ser identificada na assunção da existência de diferentes constelações socioculturais e histórico-culturais no interior das quais os indivíduos se inscrevem e nas quais formam suas identidades. Essas constelações dão origem e sustentação a diferentes (por vezes diametralmente opostos) modelos identitários. Pertencer a diferentes constelações socioculturais, com efeito, poderia ser entendido como mera contingência, como o próprio Mill assevera, em *Sobre a Liberdade*:

E o mundo, para cada indivíduo, significa a parte do mundo com que ele entra em contato, o seu partido, a sua seita, a sua igreja, a sua classe na sociedade [...]. E que as mesmas causas que o fazem ser um adepto da Igreja Anglicana em Londres poderiam tê-lo tornado um budista ou um confucionista em Pequim. (MILL, 2010, p. 61-62).

No entanto, como vimos, esse espaço para contingência não suprime o nexo causal que os seguidores de Owen estabelecem entre pertencimento contextual, formação do caráter, constituição da vontade (gosto, predileções etc.) e realização de ações. A rigor, para os owenitas, nossas ações serão sempre o efeito do contexto sociocultural que formou e “sustenta” nosso caráter (entendido basicamente em sentido descritivo), não importando qual contexto sociocultural se considere. Para desafiar essa tese e fazer valer uma concepção compatibilista, ou seja, uma concepção que preserve, a um só tempo, o poder inegável das constelações socioculturais de formar o que somos e a possibilidade de exercermos alguma capacidade para interferir e até alterar em algum grau essa formação, uma perspectiva milliana sobre a liberdade precisa considerar o estatuto da racionalidade humana. Mais precisamente, uma interpretação possível do compatibilismo milliano pode considerar o liame que subsiste, na filosofia prática do autor inglês, entre exercício da liberdade e exercício da racionalidade.

Para começar, é possível afirmar que o exercício da racionalidade, em Mill, não se restringe ao paradigma “instrumental” esboçado acima. Skorupski, ao traçar um paralelo entre as concepções humeana e milliana de racionalidade prática, mais especificamente, ao abordar a relação entre racionalidade, objetivos e desejos nesses dois autores, afirma o seguinte:

On this point there is no reason to put Mill in the camp of Hume, or the modern revival of Hume. The doctrine that reason is the slave of the passions arises from an alliance between skepticism about practical reason and a simplistic philosophy of mind. (SKORUPSKI, 1989, p. 295).¹³²

¹³² A citação em tradução nossa é: “Nesse ponto, não há razão para colocar Mill no campo de Hume, ou no moderno renascimento de Hume. A doutrina de que a razão é escrava das paixões surge de uma aliança entre o ceticismo sobre a razão prática e uma filosofia da mente simplista.”.

Skorupski procura afirmar em seu texto que, diferentemente de Hume, Mill não descreve a razão como uma faculdade incapaz de se colocar fins, como uma faculdade que meramente é posta em movimento pelos desejos e volições em busca dos melhores meios para alcançar fins que se furtem a seu alcance. Em Mill, ao contrário, podemos entrever que o exercício da razão se coloca fins. Fins esses vinculados à realização plena da natureza humana.

Para apresentar uma maneira possível de compreendermos a teoria da racionalidade de Mill, podemos inicialmente nos perguntar o seguinte: o que quer dizer exatamente a afirmação segundo a qual a ciência moderna, com sua característica “instrumental”, pode ser considerada um modelo para a racionalidade? A ciência surgida na época moderna considera a razão como um “instrumento”, propriamente? Evidentemente, podemos dizer que a razão não pôde mais, a partir da época moderna, ser considerada como a capacidade de captar o ordenamento “harmonioso” da realidade. Não obstante a ciência moderna visaria a um fim último, poder-se-ia dizer. A racionalidade científica se deixa orientar pela busca da descrição fidedigna e rigorosa do domínio natural com vistas a consolidar o poder do ser humano sobre tal domínio. Assim, não seria inexato falar de um modelo de razão que se circunscreve ao enaltecimento do “meio” que será utilizado para a consecução de fins que nunca sequer serão tematizados?

O modelo de racionalidade que se pauta nas ciências naturais colocadas em curso na época moderna deve se deixar caracterizar, portanto, pelo arquiobjetivo de se descrever e conquistar o mundo natural. Em tal registro, o exercício da racionalidade humana poderia ser descrito não somente como um simples meio para se atingir a qualquer objetivo (objetivos que se subtrairiam ao exame da própria razão), mas também como condição necessária para a consecução de seu objetivo por excelência mencionado acima. É claro que é possível dizer que o modelo de racionalidade pautado nas ciências naturais, ou seja, um modelo pautado pelo objetivo de se conquistar a realidade natural circundante, teria se “autonomizado” de seu contexto de origem. Assim, não só o objetivo de “conquistar o mundo natural” teria se transfigurado em uma relação totalmente predatória do ser humano para com seu entorno e para com os outros animais, como também se poderia dizer que o modelo de racionalidade erigido na época moderna teria “extrapolado” o seu âmbito originário de aplicação, o mundo natural, e passado a estar presente e a balizar as várias relações que os seres humanos

estabelecem entre si.¹³³ Essas asserções seriam mais do que pertinentes, mas não disponho do espaço para discuti-las aqui. Porém, mesmo se se julgar que o modelo de razão extraído das ciências naturais (consideradas em seu contexto de surgimento na época moderna) não se deixa caracterizar exclusivamente pela fórmula “razão instrumental”, ou seja, não se deixa caracterizar adequadamente pela tese de que a racionalidade deve ser entendida unicamente como a adequação de meios a fins (concepção de racionalidade na qual os “fins” são simplesmente desimportantes ou não hierarquizáveis), é possível destacar que a razão moderna apresenta uma característica da qual a concepção milliana parece se afastar, a saber: a concepção de Mill parece se afastar do estatuto da figura do sujeito como centro do processo gnosiológico. Seja em seu uso teórico ou em seu uso prático, a concepção moderna de racionalidade se fundamentaria na figura do sujeito tomado como que isoladamente.

Isso significa a sustentação da relação hierarquizada entre sujeito e objeto já mencionada. Na concepção moderna da relação entre sujeito e objeto, o exercício da racionalidade pode ser caracterizado como a atividade de um sujeito, considerado isoladamente, que busca submeter a seu poder gnosiológico o mundo natural circundante. A palavra “isoladamente” é importante aqui. Para o modelo de racionalidade que emerge na época moderna, o processo de conhecimento se dá, fundamentalmente, por meio do exercício da consciência individual do sujeito. Tal processo poderia ser tomado e analisado exclusivamente a partir da perspectiva de primeira pessoa do singular, a partir da perspectiva de um indivíduo que fundamenta unicamente em si a possibilidade de conhecer o mundo. É quase desnecessário dizer aqui que não importa se essa fundamentação se dá a partir de uma perspectiva “racionalista” ou à luz de uma perspectiva “empirista”. O aspecto fundamental é localizar no sujeito a fonte, o centro mesmo do processo de conhecimento.

Ao considerarmos a perspectiva de racionalidade delineada por Mill, podemos começar a entrever a possibilidade de uma outra concepção de racionalidade. Na perspectiva de Mill, é possível divisarmos uma concepção de racionalidade que não se circunscreve ao exercício individual de um sujeito “solitário”, que só precisa fazer referências a si mesmo para conhecer de modo seguro a realidade circundante. Em Mill, podemos vislumbrar a possibilidade de uma concepção de racionalidade que faz jus à relação *entre* sujeitos. A perspectiva milliana oferece, pois, a chance de vislumbrarmos a estrutura interindividual da racionalidade humana. Mais precisamente, é possível afirmar que é em sua proposta normativa que conseguimos ver com mais clareza a sugestão de uma estrutura como a

¹³³ Esse seria o teor da crítica elaborada, por exemplo, por Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento*.

supracitada. É possível sustentar, portanto, que é em certas características que atribuem o uso prático à racionalidade que conseguimos ver o afastamento de Mill em relação ao modelo moderno de racionalidade — fundado na ideia de sujeito considerado independentemente de sua relação com outros sujeitos.

Eu gostaria de caracterizar racionalidade prática, em consonância com o termo “cognitivismo moral” mencionado no capítulo anterior, como um uso da racionalidade humana que se orienta pela busca da identificação, apresentação e justificação de ideais de vida boa e da correção das regras que regulam ações interindividuais. Em tal uso, a razão se ocuparia não de descrever o mundo natural, propriamente, mas sim de organizar as relações interpessoais entre os agentes. No contexto moderno, a caracterização de tal uso da razão se deu em consonância com o paradigma da primazia do sujeito que poderia ser considerado isoladamente. A filosofia prática de Mill permite ir além de tal paradigma. Tenho presente especialmente o segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*, intitulado “*Sobre a Liberdade de Pensamento e Discussão*”. Nesse capítulo, Mill objetiva examinar e salientar a importância da defesa de um amplo espaço de liberdade para que novas ideias e propostas possam ser discutidas publicamente. A ideia fundamental é objetar de forma veemente qualquer obstáculo colocado de antemão a ideias, argumentos e propostas que não estejam em harmonia com o ideário e as crenças da maioria dos indivíduos (ou dos membros mais poderosos) de uma dada coletividade. O segundo capítulo de *Sobre a Liberdade* tem, pois, um objetivo claramente teórico: a defesa da livre expressão e do livre debate como um meio imprescindível para o aperfeiçoamento das capacidades epistêmicas da espécie humana.

Não obstante tal objetivo, o capítulo se assenta em pressuposições bastante claras a respeito do modo como os indivíduos devem regular suas relações recíprocas. O capítulo permite ver a centralidade da dinâmica interindividual para o âmbito dos temas práticos. O próprio Mill, ao fazer comparações sobre os temas que devem poder ser discutidos publicamente, ou seja, ao fazer comparações sobre temas “teóricos” (como as verdades matemáticas) e temas “práticos” (como a política, a moral, a religião), diz o seguinte:

A peculiaridade da evidência das verdades matemáticas é a de que todo argumento se coloca de um lado apenas. Mas em todo assunto onde a diferença de opinião é possível, a verdade depende de um balanceamento a ser feito entre dois grupos de opiniões conflitantes. (MILL, 2010, p. 87).

A despeito de reconhecer que até em assuntos teóricos, nos quais há a possibilidade de se conseguir resultados que se furtem à disputa conflituosa entre lados antagônicos, o debate franco entre teorias rivais é uma condição necessária para a consecução da verdade, Mill

sustenta que é no contexto de temas práticos que a troca de argumentos parece se mostrar ainda mais necessária. A rigor, poder-se-ia dizer que, na formulação de Mill, a discussão e trocas de argumentos constituem condição não só necessária, mas também suficiente para o estabelecimento e justificação de regras normativas e modelos de bem viver, denotando, assim, o que poderíamos caracterizar como uma posição metaética antirrealista.

Meu interesse não é examinar a plausibilidade da defesa de um antirrealismo em Mill, mas tão somente apresentar a ideia segundo a qual o uso da racionalidade no âmbito prático exige, na filosofia milliana, o concurso de uma dinâmica dialógica no interior da qual a justificação de propostas e argumentos se afigura imprescindível. Nesse sentido, o uso da racionalidade em assuntos práticos exige o afastamento do modelo pautado na fundamentação centrada no sujeito considerado independentemente de suas relações para com outros sujeitos. É célebre a asserção feita por Mill, segundo a qual: *“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). Essa formulação encerra em si elementos importantes para a caracterização milliana do exercício da racionalidade. Em primeiro lugar, é possível entrevermos a estrutura de dois polos apresentada por Mill no trecho citado: o indivíduo e o “restante” da humanidade. Evidentemente, seria razoável afirmar que esses dois polos poderiam ser apresentados também como dois grupos, como um grupo e um indivíduo ou mesmo como dois indivíduos.

A caracterização feita por Mill pretende tão somente apresentar, em máximo grau, a dicotomia que pode se instaurar entre dois polos contrapostos em uma circunstância dialógica. O que é digno de nota, como diz Mill no trecho mencionado anteriormente, é o “balanceamento entre dois grupos de opiniões conflitantes”. Os temas em geral, e os temas práticos em particular, exigem que ao menos dois polos de posições contrapostos possam se confrontar livremente, para que a justeza de uma dada proposta normativa ou prática vigente possa ser devidamente testada e validada. Há, portanto, um primeiro aspecto que poderíamos divisar na concepção milliana de uso da razão em seu registro prático passível de ser caracterizado como aspecto formal de tal uso.

Esse aspecto formal se deixa ver pela estrutura de duas variáveis (ao menos duas, gostaria de reiterar, pois é possível pensar até em mais variáveis) que podem se enfrentar no espaço público com vistas à consecução do argumento mais cogente para a sustentação de uma norma ou prática. Desse modo, A e B, entendidos como indivíduos, grupos, nações ou até a humanidade quase inteira (quase inteira pois, nesse caso poderia excetuar-se uma nação, um

grupo ou mesmo um único indivíduo) devem poder dispor das condições para se colocarem objeções recíprocas.

Em segundo lugar, é possível notar que o aspecto formal do uso prático da razão precisa ser devidamente complementado por um aspecto material, digamos. Isso porque, para que as duas variáveis acima mencionadas possam entabular uma dinâmica de trocas de argumentos e objeções de modo franco, é preciso remover os obstáculos práticos a essa possibilidade. O exemplo apresentado por Mill, o embate entre e um indivíduo e o “resto” da humanidade, permite identificar uma circunstância de assimetria extrema de poder entre as partes contendoras, por assim dizer. E tal assimetria poderia se dar também se a parte que em princípio poderia ser considerada a mais vulnerável — o indivíduo — se constituísse, em outra circunstância, na parte mais poderosa do embate.

Basta, para ilustrarmos isso, considerarmos a possibilidade de uma espécie de “ditador mundial”, que submetesse o restante da humanidade aos ditames de seu arbítrio. No quarto capítulo da presente tese, esses obstáculos práticos serão considerados de modo mais detido, particularmente no que concerne à relação de assimetria que ocorre no espaço doméstico. Aqui, cumpre destacar que uma característica dos obstáculos práticos que precisa ser removida para que possa haver a troca franca de argumentos e objeções entre ao menos duas partes é a interdição injustificada ao debate. O termo central é “injustificada”. A formulação de Mill se assenta na tese de que qualquer supressão prévia, qualquer óbice ao debate que se dê de antemão, é injustificada.

Com efeito, não haveria justificativa para supressão do embate público de ideias, ainda que tal supressão não seja feita de modo prévio, mas mesmo durante o processo mesmo de discussão de ideias. Isso quer dizer que, na elaboração de Mill, a prática da supressão do embate entre argumentos é inaceitável normativamente porque não se deixaria justificar argumentativamente. Qualquer supressão ao debate pode ser considerada arbitrária. E isso permite a afirmação de que, na teoria milliana, só são normativamente aceitáveis as práticas, argumentos e normas que podem ser submetidos, a qualquer momento e por qualquer indivíduo, a exame e objeções. Mill reafirma essa convicção repetidas vezes ao longo de todo o capítulo, como na seguinte passagem:

A completa liberdade de contradizer e refutar nossa opinião é a condição que nos justifica a assumir que nossa opinião seja verdadeira para finalidades de ação; em nenhum outro termo um ser com faculdades humanas pode ter outra garantia de estar certo. (MILL, 2010, p. 63-64).

John Skorupski, argumentando sobre o estatuto dos desejos de segunda ordem na teoria da liberdade de Mill, sobre a centralidade de tais desejos para o exercício de resistência a certas causas (ou motivos), diz o seguinte:

Something has to be added if we are to move from the idea of my motives being resistible in the sense that they could be trumped by conflicting motives, to the stronger idea that I have the power to resist motives. That idea is the idea of rational autonomy: it credits me with the ability to recognize and respond to reasons [...] The difference between a heteronomous agent, driven by conflicting motives which are capable of checking each other, and an autonomous agent who himself resists his motives lies in the fact that the latter responds to, and acts on, reasons. (SKORUPSKI, 1989, p. 253).¹³⁴

Skorupski avança a ideia de que há um nexo entre liberdade e autonomia racional, em Mill. Cumpre dizer que o aspecto que merece destaque no trecho do texto reproduzido acima é a caracterização que o agente autônomo recebe. Tal agente é definido como um agente eminentemente racional, possuidor de um tipo de racionalidade distinta da do gato que persegue o rato, que se vale de um modelo de razão preso aos desejos imediatos ao substituir um objeto de desejo por outro — o outro objeto a ser perseguido é um pires de leite, para relembrarmos o exemplo em consideração.

Um indivíduo pode ser considerado “livre”, diz Skorupski, lançando mão do vocabulário da autonomia, se ele ou ela pode resistir às injunções da natureza mediante a mobilização de sua capacidade reflexiva. Tal capacidade reflexiva, com efeito, se deixa descrever adequadamente se se atenta para a forma plural na qual é empregada por Skorupski: razões. Essa forma plural permite que mencionemos os pressupostos práticos presentes no segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*. Quando Mill exorta à troca franca e desimpedida de argumentos no âmbito público como única forma de se assegurar orientação em assuntos práticos, ele permite que identifiquemos o pressuposto de que os agentes cognoscentes são sensíveis em alguma medida a tais trocas. Isso permite que evoquemos uma vez mais o modo indireto de caracterizar a liberdade.

Ao entender que as sociedades devem se orientar normativamente pelo exercício constante no *espaço lógico das razões*, Mill se compromete com o pressuposto prático da liberdade como PPA.¹³⁵ Isso é assim porque, ao estimular a prática de interpelação recíproca,

¹³⁴ A citação em tradução nossa é: “Algo precisa ser acrescentado se quisermos passar da ideia de que meus motivos são resistíveis, no sentido de que podem ser superados por motivos conflitantes, para a ideia mais forte de que tenho o poder de resistir a motivos. Essa ideia é a ideia de autonomia racional: ela me credita a capacidade de reconhecer e responder a razões [...] A diferença entre um agente heterônomo, impulsionado por motivos conflitantes que são capazes de enfrentar uns aos outros e um agente autônomo que resiste a seus motivos reside no fato de que o último responde e age de acordo com razões.”

¹³⁵ Uso de modo *lato* o conceito elaborado por Wilfrid Sellars (1912 – 1989) em *Empirismo e Filosofia da mente* (2008 [1956]): “O ponto essencial é que ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de saber,

Mill esposa (ou pressupõe) a ideia de que os indivíduos podem ser responsabilizados por suas ações, práticas e asserções. No momento em que um agente cognoscente interpela outro agente, ou mesmo a sua comunidade, e cobra explicações que sustentem a vigência da prática A ou da norma B, ou quando um indivíduo se empenha em “balancear” as propostas normativas feitas por outro indivíduo ou por segmentos da sociedade na qual está inscrito, tal agente ou indivíduo estará agindo como se os outros indivíduos (e ele próprio) pudessem ser imputados por suas ações e proferimentos, ou seja, estará agindo como se tais indivíduos pudessem responder a razões. Ao agir dessa maneira, um indivíduo, como vimos, estará comprometido com a pressuposição prática de que ele próprio e seus parceiros de interação podem, em alguma medida, agir diferentemente. No segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*, Mill, ao buscar entronizar o espaço social dos argumentos, pressupõe a ideia de que os agentes podem ser, em primeiro lugar, sensíveis ao confronto com argumentos e ideias rivais e, em segundo lugar, capazes de agir diferentemente em virtude do confronto com tais argumentos e ideias.

A possibilidade de considerarmos a concepção de racionalidade milliana por um viés interindividual, pela ótica das trocas de argumentos no âmbito público, permite que apresentemos a seguinte formulação da relação entre liberdade, racionalidade e responsabilidade na teoria desse autor inglês: ao postular que o contexto prático (política, moralidade, religião) é o lugar em que a troca de argumentos se faz mais necessária, Mill oferece a oportunidade de descrevermos o uso da racionalidade em termos não mais centrados no sujeito isolado, mas sim em termos da relação entre indivíduos. Ao permitir a descrição do uso da racionalidade nesses termos, a concepção de Mill se compromete fortemente com a possibilidade de atribuirmos responsabilidade uns aos outros por meio de nossas interpelações recíprocas (a defesa de um espaço de interpelação dialógico nos compromete com tal atribuição); e, ao nos comprometermos com essa possibilidade de atribuição recíproca de responsabilidades, nos enredamos com a concepção de liberdade como possibilidade de agirmos diferentemente (PPA).

A ideia de interpelação e atribuição recíproca de responsabilidades por intermédio das trocas argumentativas ancora-se na pressuposição de que podemos agir diferentemente. Assim, a liberdade na concepção de Mill poderia ser tomada de modo indireto, pois ela se

não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz.” (Sellars, 2008, p. 81). O conceito de espaço lógico das razões (ou espaço dos argumentos) denota na presente tese tão somente a dinâmica de interação dialógica entre agentes marcada pela inevitabilidade da realização de ofertas e exigências recíprocas de explicações, motivos, respostas etc., em diferentes níveis de rigor e exigência.

ancoraria no pressuposto prático de se atribuir responsabilidade reciprocamente. A rigor, é possível afirmar que a implicação recíproca entre racionalidade (argumentativamente estabelecida) e atribuição de responsabilidade encerra em si como elemento prático e implícito o PPA. Pode-se não tematizar tal concepção de liberdade e simplesmente salientar apenas o aspecto da responsabilidade ou a supramencionada relação entre responsabilidade e racionalidade, mas, tal como entendo a interrelação entre os aspectos constitutivos do problema da liberdade (e considerando uma interpretação alternativa da teoria de Mill), a atribuição dialógica de responsabilidades pressupõe a possibilidade de se agir diferentemente. Pode-se deixar de tematizar a liberdade ao se discutir e tematizar a responsabilidade, mas no exercício mesmo de se identificar a imputabilidade de nossos parceiros de interação o PPA estará pressuposto.¹³⁶

Creio que o estatuto concedido por Mill ao espaço lógico das razões, que se deixa ver especialmente no segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*, oferece elementos para o que chamei de “espírito” contido em sua teoria da liberdade. Em tal espírito, o exercício da liberdade assume contornos claramente pragmáticos. Poder-se-ia mesmo afirmar que na abordagem de Mill podemos encontrar uma espécie de prefiguração da teoria pragmática da liberdade desenvolvida muitos anos depois de modo tão persuasivo por Peter Strawson. Minha hipótese é a de que certos aspectos da filosofia prática de Mill, já no século XIX, prefiguravam uma espécie concepção pragmática de liberdade, que só seria plena e adequadamente desenvolvida nos séculos seguintes, notadamente por Strawson. Para conferir plausibilidade a tal hipótese, poderíamos considerar uma vez mais a relação de complementaridade entre capacidade racional e a dimensão da sensibilidade, na teoria de Mill. Poderíamos evocar brevemente a relação que Mill busca estabelecer entre princípios racionais (como o *Princípio utilitarista da Maior Felicidade* e o *Princípio do Dano*) e as chamadas sanções internas, como o remorso, a vergonha ou a indignação, por exemplo.

Seria possível defender, pois, que a abordagem milliana do problema da liberdade articula a inscrição dos agentes cognoscentes no espaço dos argumentos (no interior do qual a interpelação recíproca entre os indivíduos depõe a favor da pressuposição da liberdade nos termos do PPA) e a motivação de tais agentes por meio do estímulo ao cultivo das sanções internas. Sejam tais sanções de tipo “genuíno”, sejam mesmo de tipo “não genuíno”, tal como as caracterizei no capítulo anterior. Isso quer dizer que um agente, ao ser acometido por

¹³⁶ Nesse ponto, minha posição diverge do “semicompatibilismo” de John Martin Fischer, segundo o qual é possível defendermos a responsabilidade do agente, sem nos comprometermos de maneira alguma com qualquer concepção de liberdade. Ver, em *Four Views on Free Will*, o seu texto intitulado *Compatibilism*.

remorso após praticar uma dada ação, mesmo que o remorso se dê por adesão acrítica a uma tradição específica, também pressupõe sua própria liberdade. E ele a pressupõe porque o remorso que sente, a despeito de ser fruto de adesão acrítica a uma dada tradição, por exemplo, denota a pressuposição prática de que ele ou ela poderia ter agido diferentemente, denota que ela ou ele poderia (deveria) ter agido em consonância com os ditames da tradição à qual pertence, mas não o fez. Essa subclasse de sanção interna pressupõe alguma liberdade do agente, a despeito de não ser “genuína”, ou seja, a despeito de não constituir uma apropriação reflexiva de princípios normativos.

Por outro lado, ao participar da troca franca de argumentos no espaço público e, assim, endossar ou rejeitar reflexivamente normas e práticas das sociedades a que pertencem, os indivíduos poderiam desenvolver sanções internas “genuínas” como uma espécie de fonte motivacional para o exercício da liberdade. Assim, um indivíduo poderia ao longo do tempo, por exemplo, desenvolver um sentimento de indignação ao identificar reflexivamente circunstâncias nas quais sentisse que ela ou ele (ou outro indivíduo qualquer) está tendo o exercício da liberdade ilegitimamente comprometido. Porém, reitero, tanto a forma “genuína” como a forma “não genuína” de sanção interna apontariam, cada uma a seu modo, para a interconexão entre a pressuposição prática da liberdade e a incidência de sanções internas na economia motivacional do indivíduo.

Na teoria de Mill, os sentimentos reativos de que fala Strawson equivaleriam às supramencionadas sanções internas. Mais precisamente, na argumentação de Mill, existe a possibilidade de interpretarmos o exercício da liberdade como um pressuposto da atribuição recíproca de responsabilidades, e tal atribuição traria em si a possibilidade de sermos acometidos por sanções internas, como o remorso e a indignação, ante a constatação de obstáculos ao exercício da liberdade. Essas sanções internas ou atitudes reativas poderiam acometer o indivíduo em virtude de algo que ele próprio fez ou deixou de realizar e, nesse caso, podemos conjecturar que o indivíduo em questão poderia ser acometido por remorso. Um indivíduo pode também ser acometido por sentimentos reativos ou sanções internas quando se depara com ações ou práticas que não estão (não foram ou não serão) sendo perpetradas por ele, mas que estão, por exemplo, violando, humilhando ou ofendendo outra pessoa. Uma pessoa que ele talvez nem sequer conheça pessoalmente. Nesse caso, podemos presumir que o indivíduo poderia ser acometido pelo sentimento de indignação. É possível imaginar, para ilustrar brevemente tal ideia, alguém que presencia uma mulher ser publicamente humilhada por seu companheiro.

Não é difícil supor que, ao presenciar tal cena de humilhação pública, a pessoa em questão poderá ser acometida em algum grau (se não tiver dano em alguma região do cérebro, por exemplo) por um sentimento de indignação. Na teoria de Strawson, tal sentimento reativo indicará a possibilidade de responsabilização moral do perpetrador da humilhação. O sentimento reativo da indignação estará entretecido, na teoria de Strawson, à atribuição da possibilidade de se agir diferentemente, ao homem que humilhou sua companheira. Na perspectiva de Mill, de modo análogo, a indignação que acometeria a pessoa que presenciou a cena de humilhação equivalerá a uma sanção interna (sanção sobre si), em virtude de se formar o juízo de que o perpetrador da violência poderia ter agido diferentemente. Não importando, nesse aspecto, se esse juízo advém da aceitação pura e simples dos mandamentos de uma dada tradição religiosa ou da orientação por princípios normativos hauridos e defendidos em embates argumentativos no espaço público.

Cumprе assinalar que a interpretação da teoria da liberdade teórico-epistêmica de Mill em termos pragmático-dialógicos possui uma vantagem adicional sobre a interpretação em termos de mobilização de desejos de segunda ordem. Essa última vertente interpretativa precisa se resguardar de uma objeção que possui uma longa história no interior do pensamento filosófico ocidental, estando presente já na tradição do pensamento moral grego. Tal objeção recebe o nome de “fraqueza da vontade”.¹³⁷ Em linhas gerais, essa objeção incide sobre a pretensão de se estabelecer conexão necessária entre uso da racionalidade para identificar e examinar a correção de ações e a capacidade de se deixar motivar por essa racionalidade. Mais precisamente, a objeção afirma, em termos bastante simplificados, que saber (em um sentido enfático) qual é a atitude, ação ou prática correta, não fornece a força motivacional necessária para que se possa realizar o que a racionalidade identifica e recomenda como “correto”, “bom” ou “oportuno”. Basta pensarmos no caso de fumantes que, mesmo dispondo das mais completas e detalhadas informações sobre os males provocados pelo hábito de fumar (alguns fumantes podem até mesmo ser profissionais da área da saúde), simplesmente não conseguem, não têm forças para parar de fumar. Poder-se-ia, é claro, afirmar que o exemplo de viciados em cigarro (ou viciados de um modo geral) ilustra “casos extremos” da preeminência da fraqueza da vontade, e que, em média, todos podemos nos valer de desejos de segunda ordem sem maiores problemas. Tal afirmação, contudo, teria de enfrentar a versão do argumento da fraqueza da vontade — uma versão “moderada” de tal

¹³⁷ “Acrasia” é o termo usado desde a antiguidade clássica para, basicamente, apontar problemas de cunho motivacional nas propostas éticas de pendor cognitivista. Não confundir com “abulia”, que denota “falta de vontade”.

argumento — que asseverasse tão somente que em muitas circunstâncias mezinhas de nossas vidas não conseguimos nos valer de modo decisivo dos desejos de segunda ordem.

Para ilustrar essa afirmação, essa versão moderada do argumento da fraqueza da vontade poderia mencionar a situação de alguém que deseja diminuir de modo considerável a ingestão de gordura e carboidratos, mas, ao ver um pote de seu sorvete predileto na geladeira, não consegue se conter e acaba ingerindo a iguaria. A versão moderada da fraqueza da vontade defenderia, pois, que mesmo pessoas que não podem ser consideradas viciadas ou possuidoras de anomalia em alguma região do cérebro, por exemplo, não conseguem se valer de desejos de segunda ordem em muitas circunstâncias do dia-a-dia. Essa versão moderada do argumento da fraqueza da vontade veria nisso uma limitação decisiva para a proposta de exercício da liberdade como mobilização de desejos de segunda ordem.¹³⁸ E isso porque o que chamei anteriormente de “tribunal epistêmico” que avalia desejos de primeira ordem pode, todavia, não ter forças para ir além de uma mera “recomendação” inócua. Nossos desejos de segunda ordem podem ser devidamente “acionados”, mas, afinal, a força dos desejos de primeira ordem (o desejo de fumar ou de tomar sorvete de chocolate, por exemplo) pode suplantar todos os juízos refletidos que possamos elaborar sobre a correção ou pertinência de uma ação. Assim, a objeção baseada na noção de “fraqueza da vontade” pode asseverar que o exercício da liberdade como mobilização de desejos de segunda ordem deve atentar para o fato segundo o qual, a rigor, nossas capacidades reflexivas, por mais acuradas que sejam, podem não ser capazes de nos motivar a agir. E isso seria, em suma, um óbice poderoso ao exercício da liberdade, porquanto seríamos todos, viciados ou não, vulneráveis à força dos desejos de primeira ordem. Essa objeção, com efeito, não poderia ser dirigida de modo produtivo à concepção pragmático-dialógica de liberdade, porque em tal perspectiva não está em jogo a capacidade de reflexão racional do sujeito para subjugar seus desejos de primeira ordem. Em uma concepção de liberdade de teor pragmático, a liberdade é experimentada não exatamente como um exercício reflexivo feito por um sujeito, mas sim como um pressuposto prático para interações eminentemente dialógicas (ou interacionais, de modo geral), ou seja, como um ponto de partida “inescapável” do qual todos temos de partir em nossas lidas cotidianas com outros agentes. Podemos de fato sucumbir, em muitas circunstâncias, ante a falta de forças para fazer o que julgamos ser a coisa certa, mas não podemos, em uma perspectiva pragmática de liberdade, deixar de agir sob o pressuposto do PPA. À luz da

¹³⁸ Essa objeção diferiria da objeção owenita, pois a objeção owenita não questiona a capacidade de exercermos ou mobilizarmos desejos de segunda ordem. A objeção owenita só diz que a mobilização de tal exercício é determinada pelo pertencimento sócio-cultural do agente.

interpretação pragmática do exercício da liberdade, seria razoável até mesmo dizer que a decepção, a frustração ou o lamento após a realização de uma ação que se considera incorreta ou inoportuna, expressaria a pressuposição de que o agente *poderia* ter agido de outra maneira.

2.8 Compatibilismo milliano: nexó entre liberdade e antropologia filosófica.

Podemos agora fazer uma breve recapitulação acerca da interpretação do conceito do compatibilismo de Mill. Em primeiro lugar, Mill rejeita uma noção de determinismo que se ancora, segundo ele, em uma má compreensão do conceito de “causalidade”. Essa má compreensão equipararia “causalidade” a “fatalismo”. Mill rejeita essa interpretação por considerá-la uma má compreensão do conceito de causalidade. Mill, todavia, se volta contra a forma de determinismo que ele considera a mais deletéria: o determinismo de aspecto sociocultural paradigmaticamente defendido pelos seguidores de Robert Owen.

Essa forma “modificada” de determinismo não defende que somos determinados pelas cadeias causais que constituem a natureza, mas sim pelas circunstâncias socioculturais que formam nosso caráter (entendido aqui como sinônimo de identidade). O compatibilismo de Mill constitui um desafio direto a essa forma de determinismo. Mill afirma que, a despeito de nosso caráter ser constituído por nosso pertencimento sociocultural, ele — nosso caráter — não é mero epifenômeno das circunstâncias sociais. Há uma espécie de tensão dialética na formação do que somos: parte do que somos (e conseqüentemente nossa vontade e nossas ações) é irremediavelmente composta pelo contexto sociocultural no interior do qual somos socializados, e outra parte é composta por nós.

Nosso caráter, diz Mill, é formado não somente *para* nós, mas também *por* nós. Assim, teríamos a capacidade e o desejo não só de resistirmos reflexivamente à força da natureza biológica (por intermédio da mobilização de desejos de segunda ordem), mas também e principalmente de resistir às injunções socioculturais da tradição na qual nos inserimos. E poderíamos fazê-lo, pois seríamos dotados do desejo teleologicamente constituído de orientarmos nossas próprias vidas rumo ao autodesenvolvimento indefinido. Nesse ponto, a crítica owenita poderia dizer que tal desejo ou poder moral não passaria de uma suposição infundada erguida pela argumentação milliana. Não poderia haver, diria um owenita, nenhuma instância para além da moldura sociocultural (a “parte em nós” responsável por formar nosso caráter) capaz de permitir que tivéssemos qualquer participação na formação de nosso caráter.

Nesse ponto da argumentação, sugeri que nos afastássemos um pouco da “letra” milliana a respeito do assunto, isto é, sugeri que nos afastássemos um pouco da interpretação canônica do compatibilismo milliano e nos deixássemos guiar por uma interpretação de seu compatibilismo possivelmente inscrita no “espírito” de sua argumentação. Essa interpretação pode ser caracterizada se considerarmos, por exemplo, o segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*, dedicado à defesa da liberdade de pensamento e discussão. Tal interpretação se funda na hipótese de que a ampla liberdade de discussão esposada por Mill o compromete com uma concepção da liberdade fundada na atribuição recíproca de responsabilidades. Isso significa que, ao discutirmos publicamente (especialmente a respeito de assuntos práticos) e atribuímos responsabilidades uns aos outros, responsabilidades “cobradas” principalmente das propostas e julgamentos normativos que fazemos, pressupomos que nossos interlocutores e parceiros de interação podem agir diferentemente, ou seja, pressupomos uma forma de exercício da liberdade em termos teórico-epistêmicos.

Ainda que a tradição sociocultural a que pertencemos exerça sobre nós uma força inegável, não seria implausível sustentar que, ao discutirmos publicamente a respeito de propostas, ações, normas e práticas na e da sociedade, estamos pressupondo nossa capacidade de:

- a) sermos sensíveis a argumentos e interpelações recíprocas;
- b) ainda que contrafactualmente, também sermos capazes de alterar em alguma medida aspectos de nossos comportamentos e de nossas normas por meio da troca de argumentos e inquirições no espaço público.

Sugeri que tal troca de argumentos preconizada por Mill poderia ser vista em estreita consonância com o conceito sellarsiano de espaço lógico das razões. Essa conexão denota a hipótese de que a concepção de liberdade de Mill precisa ser vista à luz de sua teoria da racionalidade. Um modelo de racionalidade dialógico que não se deixaria encapsular em uma concepção monológica de racionalidade. Sugeri também que a operacionalização milliana do espaço lógico dos argumentos precisa ser vista em estreita harmonia com nossas disposições sensíveis de que fala esse filósofo inglês: as sanções internas. Tais sanções constituiriam o motor motivacional em favor do engajamento em debates públicos para a inquirição e justificação de temas práticos ou mesmo como simples estímulo para corrigir desvios (possíveis) em relação à tradição vigente.

A associação entre o espaço dos argumentos e a motivação gerada por certos “sentimentos reativos”, como a vergonha, o remorso ou a indignação, por exemplo, permite descrever a concepção de liberdade de Mill, seu compatibilismo, como uma espécie de

prefiguração da concepção strawsiana de liberdade: como um conceito eminentemente pragmático de liberdade. O modo como o engajamento na prática de exame crítico e justificação de propostas, normas e práticas (e a prática correlata de responsabilização recíproca) pressupõe o conceito de liberdade como PPA e o modo como tal engajamento exige o concurso das sanções internas para mobilizar o agente permitem extrair da argumentação milliana um “espírito” pragmático para sua noção de liberdade. Ainda que o determinismo defendido pelo owenita seja verdadeiro, não conseguimos nos desvencilhar da participação no espaço das razões e, assim, de pressupormos que podemos (e que os outros indivíduos também o podem) agir diferentemente. Tanto o ato de exigirmos publicamente a justificação de normas e práticas quanto os sentimentos de indignação ou vergonha ante uma justificação implausível ou que nem sequer é oferecida para uma norma, ação, ou prática parecem atestar, a despeito da “verdade” do determinismo sociocultural (ou de qualquer outra forma de determinismo), que agir diferentemente é um pressuposto prático por enquanto indispensável ao ser humano.

Creio que a interpretação da concepção teórico-epistêmica de liberdade de Mill como “uma espécie de prefiguração da concepção strawsiana de liberdade” não é isenta de problemas. Insistir em tal interpretação talvez seja sobrecarregar e superestimar as reais possibilidades de se estabelecer a distinção paulina entre o “espírito” e a “letra” em um texto.¹³⁹ Não é difícil admitir a dificuldade em estabelecer tal distinção. Não é difícil, por exemplo, admitir que Mill discorra a partir de um certo paradigma, o paradigma da filosofia da consciência, e por isso não extraia todas as implicações que sua teoria normativa permitiria para abordar e “resolver” o problema da querela entre liberdade e determinismo. Implicações essas que só poderiam ser devidamente consideradas se ele discorresse a partir de um paradigma filosófico posterior, o paradigma da linguagem. Sua concepção de racionalidade, poder-se-ia asseverar, não é uma concepção legitimamente intersubjetivista de racionalidade.

Alguém poderia afirmar que aproximar a concepção de compatibilismo de Mill do conceito de espaço lógico das razões de Sellars seria não entender que Sellars tentou justamente se contrapor ao fundacionalismo da tradição que Mill representava: o

¹³⁹ Paulo estabelece tal distinção em 2ª Coríntios 3: 6: “*O qual nos fez capazes de ser ministros de um novo testamento, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata e o espírito vivifica.*”. Para além das numerosas considerações de ordem teológica que podem ser feitas sobre essa passagem, ela é frequentemente usada para estabelecer dois tipos de abordagens possíveis de textos: uma mais “presa” ao texto (a letra); e outra que, partindo do texto, se “desprende” do mesmo em busca de novos caminhos interpretativos (o espírito).

empirismo.¹⁴⁰ Seria possível afirmar também que a aproximação entre os conceitos de sanção interna, de Mill, e de sentimentos reativos, de Strawson, é inconsistente, pois Strawson fala a partir do paradigma linguístico, e dessa forma é muito mais sensível do que Mill à conexão entre uso da linguagem e direcionamento de certas disposições naturais, os chamados sentimentos reativos dos indivíduos. Em suma, outros argumentos, talvez melhores do que os apresentados acima, poderiam ser apresentados para contestar de modo plausível a possível interpretação do compatibilismo milliano como um compatibilismo de viés pragmático. Não me interessa aqui em desenvolver e refutar possíveis argumentos que poderiam ser dirigidos a essa interpretação do compatibilismo milliano que sugeri. Poderia admitir sua possível consistência e declinar da tentativa de sustentar uma leitura (forçosamente, poderiam dizer) pragmática do compatibilismo milliano.

Todavia eu evocaria mais uma vez o motivo que levou à tentativa de divisar um possível “espírito” pragmático na teoria milliana: a tentativa de responder de modo um pouco mais satisfatório ao determinismo de viés sociocultural esposado pela tradição owenita. Se nos contentarmos com a concepção de compatibilismo defendida por Mill em sua versão usual, possivelmente não conseguiremos responder de modo satisfatório ao desafio owenita. Lembremo-nos das palavras de Mill, em sua *Autobiografia*:

Percebi que, embora nosso caráter fosse formado pelas circunstâncias, nossos próprios desejos podem fazer muito para configurar estas circunstâncias, que a convicção de que temos um poder real sobre a formação de nosso próprio caráter era o que havia de verdadeiramente nobre e inspirador na doutrina do livre-arbítrio, e que nossa vontade, influenciando em algumas de nossas circunstâncias, pode modificar nossos hábitos futuros e nossas capacidades volitivas. (MILL, 2007, p. 150).

Mill assegura, como vimos, que “nossos próprios desejos” e nossa “vontade” podem alterar, em alguma medida, o tipo de pessoa em que nos tornamos, e, por conseguinte, nós não seríamos meros títeres das injunções sociais da cultura a que pertencemos, mas teríamos algum poder para influenciar a direção de nossas identidades. Uma possível objeção owenita incidiria, como dito anteriormente, sobre a capacidade de instâncias como “nossos próprios desejos” e “nossa vontade” se subtraírem à força pretensamente determinística exercida pelas constelações socioculturais a que pertencemos. Uso a expressão “pretensamente” com o intuito evidente de colocar sob suspeição a verdade do determinismo sociocultural defendido pelos owenitas.

¹⁴⁰ Sellars objetiva, em *Empirismo e Filosofia da mente*, refutar o fundacionalismo empirista denominado “Mito do Dado”. Mill, por outro lado, defende uma concepção claramente empirista. Não me comprometo aqui em examinar até que ponto o tipo de empirismo de Mill estaria em dissonância em relação à concepção sellarsiana.

Com efeito, se o determinismo owenita for verdadeiro, os “desejos” e a “vontade” a que recorre Mill para defender sua posição poderiam de fato ser considerados meros epifenômenos do âmbito sociocultural. A simples possibilidade de que o determinismo sociocultural seja verdadeiro é capaz de colocar o compatibilismo milliano em uma situação pouco confortável, digamos. Fiquemos ainda assim com a “letra” de Mill e com a correlata impossibilidade de responder de modo satisfatório ao owenita. Gostaria de sugerir, entretanto, que o caráter insatisfatório do compatibilismo de Mill não suprime os aspectos de sua teoria da liberdade que estão estreitamente ligados à sua concepção antropológica.

Cumprido salientar que os “desejos” que podem influir na constituição de nosso caráter (entendido de modo descritivo como “identidade”) não precisam ser caracterizados como uma espécie de “força cega”. Os desejos de que fala Mill podem ser considerados, como vimos anteriormente, como desejos oriundos de nossas capacidades reflexivas, ou seja, podem ser considerados como desejos de segunda ordem. Tal consideração não é suficiente, como tenho salientado, para manter tais desejos ao abrigo da força pretensamente determinística do entorno sociocultural. Contudo, na filosofia de Mill, salientar a mobilização de tais desejos aponta uma vez mais para um dos requisitos para a realização plena de sua concepção de natureza humana: o cultivo racional das próprias potencialidades.

Cultivar as próprias potencialidades significa, na filosofia de Mill, se deixar guiar pela força reflexiva exercida pelos desejos de segunda ordem. São esses desejos que, a rigor, nos possibilitam resistir ao jugo dos prazeres inferiores e nos impulsionam a buscar a fruição dos chamados prazeres superiores. Mais precisamente, poderíamos reiterar aqui que os desejos de segunda ordem estariam como que a serviço de uma espécie de desejo de “terceira ordem”, o desejo inscrito em nossa natureza de autodesenvolvimento no decurso do tempo. Ao contrário de outros animais, nós, os animais humanos, seríamos capazes de nos deixarmos guiar não somente por desejos de obtenção de prazeres inferiores (ou imediatos), os desejos de primeira ordem, mas também nos deixaríamos orientar pelo desejo fundamental de experienciar prazeres que concorram para a realização de nossas potencialidades em sua inteireza. Stefan Collini, em seu texto sobre a concepção de caráter na era vitoriana, pontua a valorização do objetivo ético de não se deixar submeter à busca de prazeres inferiores. Busca essa que se daria pelo afã de satisfazer desejos de primeira ordem:

The contrast was with behavior which was random, impulsive, feckless; and where the impulses were identified, as they so often were, with the ‘lower self’ (conceived

as purely appetitive and hence selfish), then a positive connotation was conferred on the habit of restraint itself. (COLLINI, 1985, p. 34).¹⁴¹

O trecho acima salienta a valorização do autocontrole, que pode ser vista no vocabulário normativo do período vitoriano. Isso implica dizer que, em tal período, cultivava-se o ideal do que chamei no capítulo anterior de dimensão sensório-intelectual da sensibilidade. E, para cultivar tal ideal, se fazia necessário “resistir” à dimensão estritamente sensório-corporal da sensibilidade. Assim, o trecho acima permite que entendamos a valorização da prática do “autocontrole”, do “equilíbrio”, da “moderação” como a valorização de um ideal de personalidade humana, o ideal do que significa ser um indivíduo humano pleno. Exercer a humanidade de modo pleno, no vocabulário normativo do período vitoriano, significa se desvincular do “*lower self*”, mencionado por Collini, e buscar viver o nosso “*higher self*”. Essa concepção antropológica influente na era vitoriana se baseia, pois, na desvalorização de um tipo de vida baseada na busca da satisfação de desejos imediatos.

A teoria da liberdade de Mill pode ser vista à luz desse contexto histórico-normativo. Mais precisamente, sua concepção antropológica guarda clara conexão com o ideal de natureza humana preconizado em tal contexto. Uma vida plenamente humana, diria Mill, é uma vida pautada pela busca do desenvolvimento do que é considerado por parte expressiva da tradição intelectual vitoriana como “*higher self*”. Esse *self*, por sua vez, pode ser entendido como o exercício da dimensão sensório-intelectual da vida humana. E a dimensão sensório-intelectual envolve, com efeito, a mobilização de desejos de segunda ordem. Envolve a mobilização de tais desejos, pois são eles que permitem a “revisão”, “redirecionamento” e “contenção” dos desejos de primeira ordem.¹⁴² Podemos então, a partir de tais considerações, afirmar que a concepção antropológica e a concepção teórico-epistêmica de liberdade de Mill estão conectadas pelo estatuto que o exercício da capacidade reflexiva assume em ambas as concepções.

Exercer plenamente a condição humana, bem como exercer a liberdade em sentido teórico-epistêmico, implica nos devotarmos completamente ao exercício de nossas capacidades reflexivas. Ao exercermos nossas capacidades reflexivas, estamos desenvolvendo nossas potencialidades intrínsecas e, ao mesmo tempo, opondo franca resistência à força exercida pelos desejos de primeira ordem. E, ao apormos resistência aos desejos de primeira

¹⁴¹ A citação em tradução nossa é: “O contraste foi com o comportamento que era aleatório, impulsivo, irresponsável; e onde os impulsos foram identificados, como tantas vezes eram, com o ‘eu inferior’ (concebido como puramente apetitivo e, portanto, egoísta), então uma conotação positiva foi conferida ao hábito de se conter.”.

¹⁴² É quase desnecessário repetir aqui que os desejos de segunda ordem não são “infalíveis”, podendo ser suplantados pelo fenômeno da “fraqueza da vontade”. (Ref. nota 138)

ordem, estaremos exercendo liberdade. Mais uma vez se faz necessário afirmar que desejos de primeira ordem na filosofia de Mill não apenas se circunscreveriam aos desejos imediatos de caráter “biológico”, mas compreenderiam também desejos vinculados ao pertencimento a uma moldura sociocultural. Seriam tipos de desejos experimentados de modo irrefletido ou não devidamente examinados. Seriam desejos entronizados pela constelação sociocultural a que pertencemos. A possibilidade de termos ou não alguma capacidade revisora em relação a esse tipo de desejos de primeira ordem é o ponto de disputa entre a teoria de Mill e a argumentação owenita. O que pretendo destacar aqui é o nexos indissolúvel que Mill estabelece entre sua antropologia, a possibilidade de exercício da liberdade (seu compatibilismo) e o exercício das capacidades reflexivas. David Brink, a respeito do nexos entre a concepção antropológica e a concepção de liberdade de Mill, diz o seguinte:

There he [Mill] claims that capacities for practical deliberation are necessary for responsibility. In particular, he claims that moral responsibility involves a kind of self-mastery or self-governance in which one can distinguish between the *strength* of one's desires and impulses and their *suitability* or *authority*, and in which one's action can reflect one's deliberations about what is suitable or right to do [...] This kind of normative competence is essential to our humanity, conceived of as a normative category. (BRINK, 2013, p. 62, grifo do autor).¹⁴³

Se levarmos em consideração a “letra” da argumentação milliana, veremos que seu compatibilismo repousa na nossa capacidade de mobilizar desejos que nos conferem poder de, em alguma medida, constituir nossa identidade. Isso caracteriza, a rigor, o que Brink descreve na citação acima como “competência normativa” em sua conexão com nossa autocompreensão. Mill afirma que somos em grande medida formados pela sociedade à qual pertencemos. A expressão “em grande medida” significa que nossas identidades podem ser afetadas e redirecionadas pelo nosso poder reflexivo (correlato a um desejo de ordem superior). O poder que o pertencimento a uma dada constelação sociocultural exerce sobre nós e sobre a formação de nossas identidades seria inevitável. Não obstante isso, nossa capacidade de submetermos em alguma medida essa constelação a nosso poder cognitivo faria com que tal poder exercido sobre nós não possa ser descrito como um “poder absoluto”. Isso significa que resistir reflexivamente à “imediatidade” das configurações socioculturais a que pertencemos é perfeitamente compatível com a força enformadora da moldura sociocultural vigente.

¹⁴³ A citação em tradução nossa é: “Lá, ele [Mill] afirma que as capacidades para a deliberação prática são necessárias para a responsabilidade. Em particular, ele afirma que a responsabilidade moral envolve um tipo de autodomínio ou autogoverno no qual é possível distinguir entre a força dos desejos e impulsos de alguém e sua adequação ou autoridade, e nos quais a ação de uma pessoa pode refletir suas deliberações sobre o que é adequado ou certo a fazer [...] Este tipo de competência normativa é essencial para a nossa humanidade, concebida como uma categoria normativa.”.

Haveria, assim, na concepção de Mill, compatibilidade entre um forte condicionamento social e a capacidade de um indivíduo humano de, diferentemente de outros animais, agir em dissonância do socioculturalmente estabelecido (em virtude do poder que é capaz de exercer no processo de revisão e redirecionamento da própria identidade). Tal modelo de compatibilidade caracteriza a “letra” da teoria teórico-epistêmica de Mill. Cumpre reiterar que o compatibilismo milliano rechaça o determinismo sociocultural, ou seja, rechaça o nexos causal (nexo necessário e suficiente) entre pertencimento sociocultural, constituição identitária e volitiva; e curso de ações. Contudo Mill assevera, em contraposição ao incompatibilismo libertário, que o exercício da liberdade estará sempre estrangulado, por assim dizer, por uma dada moldura sociocultural. Como Mill afirma no terceiro capítulo de *Sobre a Liberdade*:

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. (MILL, 2010, p. 118-119).

Essa passagem trata do exame da relação entre o pertencimento a uma tradição e o exercício da individualidade. O trecho destacado permite inferir que Mill, ao inscrever os indivíduos inevitavelmente em um “mundo que existe antes de eles aparecerem”, limita a capacidade dos mesmos de mobilizarem cursos de ação “do nada”. O trecho permite, pois, inferirmos que para Mill não é possível para os indivíduos se subtraírem ao poder exercido pelo seu contexto de pertencimento e, desse modo, iniciarem uma série causal no âmbito sociocultural. Não é possível para os indivíduos, por exemplo, alterarem por força de sua vontade o contexto climático-geográfico no qual se encontra sua localidade (de um lugar de clima temperado para um local de clima tropical), ou o idioma da sociedade na qual nasceram (de alemão para mandarim). Por conseguinte é possível afirmar que a capacidade de exercer a liberdade via poder reflexivo estará sempre estrangulada, sempre condicionada pelo “mundo” que subsiste desde muito antes de ingressarmos nele.

A capacidade de exercer poder reflexivo e assim ser capaz de exercer a liberdade se afigura central para a concepção de natureza humana defendida por Mill. O compatibilismo esposado por Mill é central para sua concepção antropológica, pois significa a afirmação do espaço de que dispõe o animal humano para, diferentemente dos outros animais, aprimorar suas capacidades intrínsecas. Por usufruir de alguma independência em relação ao entorno (natural e social), o animal humano disporia da possibilidade de aprimorar indefinidamente suas capacidades. Os outros animais, cujas vidas se dariam em uma espiral incessante de

repetições através de gerações, não teriam tal possibilidade. Por poder submeter as crenças e os usos e costumes de seu contexto social de pertencimento a escrutínio reflexivo, o animal humano poderia, ainda que de modo fortemente condicionado, agir diferentemente em relação às tradições historicamente sedimentadas. E tal capacidade de agir diferentemente franquearia ao indivíduo humano a chance de autodesenvolvimento no decurso do tempo. Há na filosofia prática de Mill, portanto, uma forte conexão entre uso do poder reflexivo; capacidade de agir diferentemente em relação às crenças, usos e costumes historicamente instituídos em uma dada sociedade (ainda que tal capacidade seja fortemente condicionada), e, assim, exercermos liberdade; e poder de nos autoaperfeiçoarmos no decurso do tempo.

As afirmações acima podem suscitar as seguintes questões: “Só podemos, a partir da perspectiva milliana, exercer liberdade se nos insurgirmos, ainda que de forma condicionada, *contra* o poder do entorno sociocultural de enformar nosso caráter?”; “Somente poderemos desenvolver plenamente nossa natureza se nos insurgirmos contra a tradição dominante nas sociedades nas quais vivemos?”. Para responder à primeira pergunta seguindo a “letra milliana”, podemos afirmar que o compatibilismo de Mill se apoia não exatamente na “insubordinação” à força enformadora das sociedades, mas sim na possibilidade de mobilizarmos desejos de segunda ordem para não reproduzirmos de modo automático as crenças, usos e costumes compartilhados nas constelações socioculturais nas quais estamos inseridos. Não se trata, com efeito, de atrelar a possibilidade do exercício de liberdade a um estado de permanente insubordinação e animosidade para com o “senso comum”, mas, isto sim, de cultivar a capacidade reflexiva de não deixar a própria vida à mercê da imediatidade. A “letra” do compatibilismo milliano permite a afirmação segundo a qual nossa capacidade de exercermos a liberdade é diretamente proporcional à nossa disposição de mobilizar desejos de segunda ordem para escutinar e revisar desejos irrefletidos e automáticos ligados à nossa pertença sociocultural.

Ao mobilizarmos desejos de segunda ordem (atrelados ao desejo de ordem superior por autoaperfeiçoamento), nos afastamos do tipo de vida experimentado por outros animais e do modo de funcionamento de máquinas. Submeter os desejos de primeira ordem à capacidade reflexiva expressa pelos desejos de segunda ordem (ainda que tal capacidade seja descrita em termos “monológicos” e, assim, se afaste consideravelmente de uma perspectiva pragmática) equivaleria, a um só tempo, ao exercício da liberdade e à possibilidade de nos dedicarmos aos prazeres qualitativamente superiores. Com efeito, a orientação por desejos de segunda ordem nos afastaria da inclinação para a fruição de prazeres inferiores correlatos aos desejos de primeira ordem (sejam tais desejos de ordem “natural” ou “social”). Isso daria

espaço, podemos inferir a partir da argumentação milliana, para que buscássemos os prazeres superiores. Ao buscar a fruição de tais prazeres superiores, estaríamos buscando o cultivo do gênero de vida mais excelente, ou, mais precisamente, do gênero de vida genuinamente humano. O dilema que assolou Mill, assim, pode ser descrito como um dilema que se deu não somente pelo receio que ele teve de ver a espécie humana privada da possibilidade de exercer liberdade e, conseqüentemente, de vê-la privada da possibilidade de imputabilidade.

O dilema que preocupou o jovem Mill e o compeliu a buscar uma maneira de harmonizar uma leitura científica da natureza e da sociedade (baseada em regularidades não determinísticas) e a liberdade do agente cognoscente pode ser caracterizado precipuamente como um dilema surgido da necessidade que Mill teve de oferecer o que considerava ser uma descrição adequada da natureza humana. Se não pudesse exercer a liberdade e se autocompreender como um agente imputável, diria Mill, o ser humano seria mero títere, como os outros animais em sua opinião o são, dos ditames de seus entornos natural e social. A diferença específica do único animal capaz de exercer liberdade é, pois, poder não ser mero títere de seus entornos e, por conseguinte, se autodesenvolver no curso do tempo.

Exercer a característica de animais capazes de se autoaperfeiçoar no decurso do tempo implicaria a existência de uma classe de “causas” a que podemos resistir, ou seja, implicaria a possibilidade do exercício de se resistir (examinar, revisar, alterar) às injunções biológicas e, principalmente, aos ditames da tradição vigente na coletividade em que vivemos. No quarto capítulo da presente tese, abordarei novamente a segunda pergunta feita acima, a lembrar: “Só poderemos desenvolver plenamente nossa natureza se nos insurgirmos contra a tradição dominante nas sociedades em que vivemos?”. A nova abordagem da pergunta feita acima deverá ser vista à luz do exame que pretendo empreender sobre o modelo normativo que Mill propõe como o mais adequado para a realização do seu ideal de natureza humana. Mill propõe o supramencionado modelo normativo como o “solo” apropriado para o cultivo das potencialidades que possuímos. O modelo normativo preconizado por Mill pode, a meu ver, ser descrito como uma concepção pertencente à tradição republicana de teorias normativas. Mais precisamente, o modelo normativo de Mill pode ser descrito como similar a uma vertente contemporânea da tradição republicana, qual seja: o chamado republicanismo neorromano. Antes, porém, no próximo capítulo, pretendo oferecer uma visão mais detalhada do que estou querendo designar com o uso da expressão “ético-político”, propriamente. Venho usando essa expressão para caracterizar uma das dimensões da concepção da liberdade em Mill e pretendo a seguir deixá-la um pouco mais clara.

3 UMA CARACTERIZAÇÃO PARA A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA

No capítulo anterior, empreendi uma discussão sobre o que chamei de dimensão “teórico-epistêmica” do conceito de liberdade na filosofia prática de Mill. Ao apresentar essa dimensão, pressupus uma compreensão compartilhada do conceito de “livre-arbítrio”. Tal estratégia permitiu que eu pudesse concentrar esforços fundamentalmente nos problemas concernentes à teoria milliana, sem ter de me enredar em uma discussão prévia, no âmbito de uma investigação de natureza ontológica ou de uma teoria do significado, sobre a noção de “livre-arbítrio”. Entretanto, ao tratar da outra dimensão do conceito de liberdade, ou seja, ao abordar o que denomino dimensão “ético-política” de liberdade, acredito que não poderei me valer de uma compreensão prévia e compartilhada, nos moldes em que descrevi acima. Suponho que tal impossibilidade possa ser ilustrada se imaginarmos que, se confrontados com a pergunta “o que é o livre-arbítrio?”, todos teríamos menos dificuldades em articular uma resposta (ainda que com diferentes graus de rigor e sofisticação) a tal pergunta do que teríamos se fôssemos instados a responder a perguntas como “o que é a moralidade?” ou “no que consiste o exercício da autoridade política?”. Cumpro, assim, antes de voltarmos nossa atenção para pontos centrais de uma discussão sobre a dimensão “ético-política” da liberdade, caracterizar tal dimensão. Isso significa que não irei pressupor uma compreensão previamente compartilhada acerca dos conceitos de “moral” e de “política” (como pressupus o de “livre-arbítrio”). Neste capítulo me dedicarei, pois, a apresentar uma caracterização abrangente (tão abrangente quanto possível) dos conceitos supramencionados. Para isso, precisarei caracterizar inicialmente o campo da experiência humana no qual essa dimensão se inscreve, qual seja: o campo da normatividade.

3.1 O âmbito “ético-político” como um subcampo da normatividade.

Para caracterizar o que venho chamando de “dimensão ético-política” da liberdade, se faz necessário compreender inicialmente o que entendo por âmbito da normatividade. Para descrever tal âmbito, podemos nos valer de algumas distinções estabelecidas por John Searle ao longo de seus escritos.¹⁴⁴ A distinção básica elaborada por Searle é a distinção entre

¹⁴⁴ Tais distinções se inscrevem no projeto de Searle de apresentar uma “ontologia social”. Esse projeto encontra-se fundamentalmente na obra *The Construction of Social Reality* (1995). Não pretendo examinar a ontologia social de Searle, propriamente. Pretendo, isto sim, me valer de algumas de suas distinções, tal como ele as apresenta e discute na obra citada e em outros escritos dos quais lançarei mão para oferecer uma caracterização do âmbito da normatividade.

“objetos independentes (ou não relativos) do observador”, por um lado, e “objetos dependentes (ou relativos) do observador”, por outro lado. Pelo primeiro “tipo” de objetos, Searle entende tudo o que existe no universo e que existiria mesmo que nenhum ser humano jamais tenha existido em parte alguma. Exemplos de objetos independentes do observador seriam estrelas, galáxias, buracos negros, partículas subatômicas, fotossíntese, placas tectônicas etc. Tais tipos de objetos compreendem, grosso modo, o domínio de objetos das ciências naturais.

Com efeito, é possível dizer desses objetos que sua existência independe completamente da existência humana. Evidentemente, seria possível “matizar” essa caracterização e asseverar que, em certo sentido, todos esses objetos podem depender da existência humana. Seria possível afirmar que, se por um lado tais objetos não são criações humanas, por outro lado tais objetos estariam estreitamente relacionados à capacidade que os seres humanos possuem de nomear e de compreender as coisas ao seu redor. Assim, esses objetos deveriam algum aspecto de sua existência à capacidade dos seres humanos de conceituar a realidade circundante na qual estão inseridos. Identificar um mesmo objeto como uma “estrela” ou como uma “divindade”, por exemplo, dependeria do repertório conceitual à disposição de quem identifica o objeto de uma maneira ou de outra. Tais repertórios, por sua vez, se encontrariam sobre um pano de fundo mais amplo representado pela moldura histórico-cultural na qual os indivíduos se encontram. Contudo, a despeito de ser possível identificar essa relação de dependência epistêmica dos objetos em relação aos conhecedores humanos, em relação à capacidade humana de conceituar a realidade circundante, é totalmente plausível continuar sustentando a independência ontológica de tais objetos em relação aos agentes cognoscentes. Por mais que os seres humanos possam lançar mão de diferentes repertórios conceituais para nominar e compreender de diferentes maneiras os objetos e eventos ao seu redor, a existência mesma de tais objetos, seu surgimento e sua continuidade¹⁴⁵, parece independer das capacidades epistêmicas do agente humano.¹⁴⁶

¹⁴⁵ É correto dizer que o ser humano é responsável pela “continuidade” de muitas coisas no planeta. Suas ações podem destruir muitos objetos que não são criações suas e, no limite, podem destruir até mesmo o próprio planeta em que habitam. Porém, ao dizer que a continuidade de tais objetos não depende dos seres humanos, quero dizer que tais objetos continuariam a existir (salvo a ocorrência de algum evento natural igualmente independente da ação humana) mesmo que nenhum ser humano jamais tivesse existido em parte alguma.

¹⁴⁶ Está claro que me comprometo aqui com uma forma de “realismo”, ou seja, me comprometo com a tese de que existe uma realidade extraconceitual que exerce uma espécie de coerção externa sobre nossas capacidades conceituais. Contudo não é meu objetivo empreender aqui uma discussão sobre o tipo de realismo com o qual me comprometo nem discorrer sobre a clássica querela filosófica entre realismo, por um lado, e idealismo, por outro lado, em suas diferentes versões ao longo da história da filosofia.

Os tipos de objetos dependentes do observador dizem respeito, por outro lado, a todo um vasto conjunto de objetos cujo surgimento e continuidade dependem totalmente dos repertórios conceituais, crenças e práticas dos indivíduos. Desse modo, objetos como, por exemplo, narrativas míticas, dinheiro, propriedade privada, matrimônios, sinfonias, leis, direitos, ciências naturais etc. devem sua existência à ação humana. É claro que usar o termo “objeto” para caracterizar os itens elencados acima só faz sentido se por “objeto” quisermos caracterizar o domínio de objetos das ciências sociais. Fora desse âmbito, torna-se implausível caracterizar “matrimônio” e “sinfonia” como tipos de “coisas”, do mesmo modo que uma planta ou uma rocha podem ser consideradas coisas. Obviamente, a celebração de um matrimônio ou a realização de um concerto são atividades constituídas por numerosas “coisas”, por objetos como microfones, vestidos, bíblias, violinos, mesas, cadeiras, iguarias etc. Porém nem matrimônio nem concerto podem ser adequadamente descritos como “coisas”, como “objetos”, propriamente. Matrimônios e concertos podem ser descritos como atividades eminentemente humanas, como atividades que só existem por obra da ação humana e, nesse sentido preciso, dependem do que humanos fazem ou deixam de fazer.

Seria possível afirmar, de modo análogo à matização feita acima, que alguns “objetos dependentes dos observadores”, algumas atividades criadas pelos agentes humanos, não são, ao menos em alguns de seus traços fundamentais, inteiramente dependentes dos agentes cognoscentes. Seria possível afirmar que criações estritamente humanas como leis e propriedades não são fruto exclusivo da vontade arbitrária dos indivíduos, entidades criadas “do nada” para atender a algum desejo ou “capricho” de um agente ou grupo de agentes, mas sim respostas necessárias a algum desafio imposto pelo ambiente circundante.¹⁴⁷ Desafio esse que condicionaria a criação dos objetos dependentes dos observadores. Voltarei a esse ponto, adiante. Não obstante essa possível matização do conceito de objetos dependentes do observador, o aspecto que confere plausibilidade à caracterização feita por Searle é justamente a constatação de que entidades como as elencadas acima (matrimônios, dinheiro, direitos etc.) não existiriam se não existissem agentes humanos (ou agentes com características biológicas e gnosiológicas similares às dos agentes humanos) no universo.

¹⁴⁷ Searle acentua a não arbitrariedade de “objetos dependentes dos observadores”: “*A expressão ‘relativo ao observador’ não significa algo arbitrário ou irreal. O fato de uma coisa ser um canivete, uma cadeira ou um belo dia para fazer um piquenique é relativo ao observador, mas não é arbitrário. Não é qualquer coisa que pode ser usada como um canivete, uma cadeira ou um belo dia para fazer um piquenique.*” (SEARLE, 2010, p. 186). Para meus objetivos, sugerirei adiante a não arbitrariedade de certos traços “constitutivos” de empreendimentos cooperativos. Notadamente de empreendimentos cooperativos, ou antes, empreendimentos que denotem coordenação de ações entre agentes humanos.

Cumpra-se asseverar que a distinção estabelecida por Searle não constitui uma disjunção propriamente. Isso quer dizer que podemos identificar aspectos dependentes do observador e aspectos independentes do observador em um mesmo fenômeno ou objeto. Podemos ilustrar essa afirmação se considerarmos uma vez mais o exemplo do indivíduo diante da decisão de ficar em casa ingerindo sorvete ou de ir a um concerto de música erudita. Podemos considerar aspectos dependentes e aspectos independentes do observador subsistindo simultaneamente, seja direcionando nossa atenção para o sorvete que o sujeito consumirá se permanecer em casa, seja considerando a execução do concerto se o indivíduo resolver ir a tal evento. No que concerne ao aspecto independente do observador, podemos dizer que o sorvete pode ser examinado sob o aspecto, por exemplo, de sua composição química. Sob tal aspecto, sorvete compreenderia, entre outros elementos, glóbulos de gordura e água. Se o indivíduo resolver ir ouvir a sinfonia de Mahler, tal sinfonia poderia ser considerada sob a perspectiva da acústica, que é um campo de estudos da física. Nessa perspectiva, o objeto de atenção poderia ser, por exemplo, a medição da variação de pressão no ar produzida pelas ondas sonoras.

Por outro lado, tanto “sorvete de chocolate” quanto “quinta sinfonia de Mahler” podem ser abordados e examinados sob os aspectos que reputaríamos como seus aspectos centrais, seus aspectos mais característicos, ou seja, os aspectos dependentes do observador. Tais aspectos abordados poderiam compreender suas histórias particulares e o julgamento estético do qual nos valeríamos para caracterizá-los (principalmente a sinfonia) de modo adequado. Assim, poderíamos considerar as diferentes hipóteses historiográficas e antropológicas sobre o surgimento do sorvete na Antiguidade ou seu estatuto simbólico em diversas culturas gastronômicas ao redor do mundo. De modo análogo, poderíamos destacar a influência da música europeia do final do século XIX na quinta sinfonia, bem como fazer observações críticas sobre a eventual mudança na dinâmica da composição que o *adagietto* imprimiria ao restante da execução da sinfonia; ou mesmo discorrer sobre qual seria a conexão dessa parte da composição com a relação entre o compositor e Alma Mahler, sua esposa.

Evidentemente, sorvete e sinfonia se inserem no elenco de elementos dependentes dos observadores. Por mais que envolvam elementos e propriedades químicas e físicas, suas existências devem-se à ação humana. Não existiriam se não fossem por obra do engenho humano. Identificar que os objetos e eventos podem, em grande medida, ser considerados simultaneamente à luz das duas perspectivas (como mencionei anteriormente, objetos como “estrelas” e “planetas” podem ser considerados a partir de uma perspectiva dependente do observador se levarmos em conta a prática de conceituação do ambiente circundante) não

suprime a possibilidade de enfatizarmos, em tais objetos e eventos, suas perspectivas mais características. Enquanto estrelas e planetas podem ser considerados fundamentalmente como pertencentes à dimensão do que não deve sua existência à ação humana, coisas como “sorvete de chocolate” e “quinta sinfonia de Mahler” podem ser inseridos na dimensão do que deve seu surgimento às ações humanas. É precisamente na dimensão do que deve sua existência à ação humana que eu gostaria de concentrar atenção.

3.2 Os elementos para uma concepção abrangente do fenômeno da moralidade.

No âmbito dos elementos que devem sua existência às ações humanas, subsiste o que Searle denomina “fato institucional”. Tal “fato”, para Searle, seria uma espécie de subconjunto complexificado do que ele denomina “fato social”. O autor descreve tal distinção com as seguintes palavras:

Definirei *fato social*, de maneira arbitrária, como qualquer fato que envolva dois ou mais agentes que possuam intencionalidade coletiva. Então, por exemplo, animais caçando juntos, pássaros cooperando na construção de um ninho e provavelmente os chamados insetos sociais, como formigas e abelhas, manifestam intencionalidade coletiva e, portanto, geram fatos sociais. Os seres humanos têm uma extraordinária capacidade que lhes permite ir além dos meros fatos sociais até os *fatos institucionais*. Os seres humanos estão envolvidos em mais do que a simples cooperação física; eles também conversam, têm propriedades, se casam, formam governos e assim por diante. (SEARLE, 2000, p. 113, grifo do autor).

Ao usar a expressão “subconjunto complexificado do que ele denomina fato social”, pretendo assinalar que, na visão de Searle, o ser humano, em primeiro lugar, partilha com outros animais um determinado “nível” da prática de coordenação de ações. Como Searle aponta, abelhas e formigas coordenam suas ações. Poderíamos mencionar outros animais que articulam suas ações, como os lobos (que, como Searle afirma, pertencem ao grupo de animais que caçam juntos). Isso sem mencionar os primatas antropóides, como os orangotangos e os gorilas. O mundo natural oferece, pois, inúmeros exemplos do que se poderia chamar de ordenamento coletivo, de vida em sociedade ou ao menos de comportamento cooperativo. Esse comportamento cooperativo é o que é denominado por Searle, de modo arbitrário ou lato, de “fato social”.¹⁴⁸ No excerto do texto apresentado acima, em segundo lugar, Searle se compromete com a ideia de que seres humanos não partilhariam com animais não humanos (apesar de animais não humanos se deixarem orientar em seus

¹⁴⁸ Ao assumir que usa o termo “fato social” de modo arbitrário, Searle parece admitir que não empreenderá uma discussão à luz do uso técnico do conceito, tal como elaborado pelo sociólogo francês Émile Durkheim (1858 – 1917), em obras como *As Regras do Método Sociológico* (2014[1895]).

empreendimentos cooperativos por uma “intencionalidade coletiva”) um outro “nível” da prática de coordenação de ações. Aqui, poderia ser perguntado o seguinte: qual seria a particularidade da forma cooperativa humana que nos facultaria ir além do “mero” fato social e “ascender” a uma forma mais complexa, uma forma mais sofisticada de cooperação entre agentes cognoscentes, a qual Searle denomina “fato institucional”? Qual seria a especificidade do exercício da intencionalidade coletiva humana?

3.3 A realidade institucional.

Fatos institucionais configuram o que Searle denomina “realidade institucional”. Tal “realidade” se inscreve no que Searle caracteriza como aspectos da realidade que devem sua existência exclusivamente aos seres humanos. Esses aspectos dependem de seres humanos porque eles simplesmente não existiriam se não fossem as ações de seres humanos, se não fossem as ações coordenadas de dois ou mais indivíduos humanos. É preciso considerar, pois, além dos “objetos dependentes do observador (ou das ações dos agentes)” e do comportamento cooperativo necessário para fazer surgir e manter certos aspectos dependentes da ação de agentes (como a construção de abrigos e a caça coletiva), um tipo de coordenação de ações ou comportamento cooperativo específico: o comportamento institucionalizado. Tal comportamento, então, criaria uma espécie de dimensão da realidade (embora não “outra” realidade) a qual Searle denomina “realidade institucional”. Essa dimensão seria formada por três elementos. Como diz Searle: “[...] *toda a realidade institucional pode ser explicada utilizando-se exatamente essas três noções: intencionalidade coletiva, atribuição de funções e regras constitutivas.*” (SEARLE, 2000, p. 116).

No que diz respeito à atribuição de funções, Searle destaca o que chama de “funções de status”. Esse tipo de atribuição decorreria de uma maneira específica por meio da qual se atribui um determinado “status” a um objeto qualquer. Animais humanos e não humanos se valeriam de tal “tipo” de atribuição ao usar um tronco de árvore como assento ou um galho de árvore como bengala, por exemplo. Searle lança mão de uma pequena narrativa para asseverar como conclusão que humanos atribuem “função de status” a objetos e práticas que não dependeriam, para receber tal função, de uma dada “presença física”, como a presença física de um galho ou de um tronco de árvore. Na narrativa apresentada por Searle, a atribuição de uma função de status se dirige a um muro que, com o passar do tempo, apodrece e desaba. Para as gerações que sequer viram o muro erguido, a “função” exercida por ele de, por exemplo, demarcar os limites entre duas comunidades, continuaria intacta, mesmo que no

lugar onde outrora o tal muro fora erguido houvesse então somente uma “linha de pedras”. Para Searle, esse reconhecimento da função originária do muro, reconhecimento dado por indivíduos que nunca nem sequer viram o muro “físico” erguido, que só travaram contato com a “linha de pedra” no chão ou talvez somente com um simples rabisco, constituiria o traço distintivo que permitiria identificar o movimento de “ascensão” de um mero fato social para um fato institucional. Tal reconhecimento da função originária de um objeto físico que nem sequer existiria mais daria o ensejo para surgimento de uma realidade institucional no interior das relações que os humanos travam entre si. Nas palavras de Searle:

Agora, como eu disse, quero que essa história pareça inocente, mas acredito que uma mudança importante aconteceu em razão desse acréscimo. Essa mudança é um movimento decisivo para a criação da realidade institucional. É nada menos do que o movimento decisivo para a criação daquilo que consideramos distintivo nas sociedades humanas, por oposição às sociedades animais. Eis a razão. Inicialmente, o muro desempenhou a função que lhe fora atribuída em virtude de sua estrutura física. Mas o que aconteceu na história, quando eu a modifiquei, foi que o muro agora desempenha sua função não em virtude de sua estrutura física, mas em virtude da aceitação ou reconhecimento coletivo, pelos indivíduos agindo coletivamente, de que o muro tem um determinado status e esse status vem acompanhado de determinada função. (SEARLE, 2000, p. 117).

Não é isento de problemas, a meu ver, sustentar que a atribuição da função de status, tal como Searle a descreve no excerto acima, constitui uma característica capaz de diferenciar decisivamente as sociedades humanas das sociedades de outros animais. Seria preciso ouvir o que ciências como, por exemplo, a etologia e a primatologia contemporâneas têm a dizer a respeito para examinar com maior rigor se tal forma de atribuição de status é de fato uma prática exclusivamente humana.¹⁴⁹ Com efeito, não é meu objetivo fornecer uma exegese ou uma discussão pormenorizada sobre a ontologia social proposta por Searle. Isso certamente requereria muito mais espaço e ampliação de escopo temático do que disponho e pretendo aqui.¹⁵⁰ Entretanto faço referência à teoria da realidade institucional de Searle, uma teoria assentada na ideia de que existiria um (dos) aspecto(s) da (mesma) realidade totalmente tributário(s) das ações humanas para abordar a dimensão da normatividade. Para abordar tal dimensão, é oportuno mencionar brevemente os outros dois elementos que, segundo Searle, constituem a realidade institucional: a intencionalidade coletiva e as regras constitutivas e regulativas.

¹⁴⁹ Novamente, ver, de Frans de Waal: *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (2016) (Ref. nota 113)

¹⁵⁰ Para uma abordagem sociológica (mais especificamente, uma abordagem no âmbito da sociologia do conhecimento) de uma ontologia social, ver, de Peter Berger (1929 – 2017) e Thomas Luckmann (1927 – 2016): *A Construção Social da Realidade* (2018[1966]). Refiro-me particularmente ao 2º capítulo intitulado *A sociedade como realidade objetiva*.

3.4 A intencionalidade coletiva.

Por intencionalidade coletiva Searle entende, como reproduzido em um trecho acima, formas de cooperação entre dois ou mais animais.¹⁵¹ Intencionalidade coletiva, assim, descreve ações coordenadas entre dois ou mais indivíduos. Por “indivíduos” não se deve entender unicamente “indivíduos humanos”, como o trecho do texto de Searle reproduzido acima deixa claro. O ponto a ser destacado aqui é que uma vastíssima gama de empreendimentos pode ser caracterizada como exercícios de intencionalidade coletiva. Usei acima a expressão “formas de cooperação” para caracterizar intencionalidade coletiva. Em relação a essa expressão é pertinente fazer duas observações. A primeira observação diz respeito ao fato de intencionalidade coletiva não poder ser adequadamente descrita circunscrevendo-a à noção de “comportamento cooperativo”, como, por exemplo, construir um ninho, caçar ou construir um muro. Mesmo práticas que não podem ser adequadamente descritas em termos de cooperação entre dois ou mais agentes, como batalhas campais ou lutas de MMA, podem ser classificadas como tipos de exercício de intencionalidade coletiva¹⁵².

Isso significa que, mesmo que dois ou mais indivíduos estejam desferindo golpes violentos um no outro, tal comportamento pode ser descrito como expressão de intencionalidade coletiva. Evidentemente, tal comportamento só pode ser assim descrito se dois ou mais contendores estiverem “de acordo” com a prática de trocar golpes entre si, ou seja, se todos que por ventura estejam participando da prática interindividual de desferir socos e pontapés uns nos outros em determinadas circunstâncias endossarem e se engajarem voluntariamente em tal prática. Mais do que cooperação entre agentes, intencionalidade coletiva descreve o que poderia ser identificado como estabilização de expectativas comportamentais.¹⁵³ Um agente A pode esperar que ao menos um outro agente (B, C, D etc.) agirá como ele (agente A) espera em tais ou tais circunstâncias. Isso pode ocorrer quando esse outro agente (B, C, D etc.) retribui um aceno de mão dado por A, quando se dispõe a ajudar o agente A a construir um muro em sua propriedade, ou mesmo quando aceita um desafio feito

¹⁵¹ “Intencionalidade” é um conceito tradicional nas discussões filosóficas desde — pelo menos — Franz Brentano (1838 – 1917). Searle define esse conceito como: “[...] *aquela propriedade de muitos de nossos estados mentais de se ‘dirigir a’ ou de ‘versar sobre’ objetos e estados de coisas do mundo [...]. De acordo com esse uso, todas as crenças, esperanças, intenções, medos, desejos e percepções são intencionais.*” (SEARLE, 2010, p. 64-65). A “versão” coletiva desse conceito concerne à circunstância na qual dois ou mais agentes se “dirigem a” um mesmo objeto, prática, tarefa etc.

¹⁵² MMA é a sigla para a expressão *Mixed Martial Arts* (artes marciais mistas). Trata-se da realização de lutas nas quais os atletas combinam técnicas de vários estilos diferentes.

¹⁵³ Novamente, ver, de Berger e Luckmann: *A construção social da realidade* (2018), p. 77 a 92. (Ref. nota 151)

pelo agente A para trocar socos e pontapés em função do que A pode ter considerado uma ofensa recebida, ou mesmo por simples desejo de passar o tempo ao final de um dia particularmente enfadonho. Importa dizer que as expectativas estabilizadas não podem ser adequadamente descritas somente como resultados de “cálculos probabilísticos e estratégicos”. Intencionalidade coletiva também concerne a ações coordenadas de forma instintiva ou quase instintiva (ações que não são frutos de labor “estritamente” racional, poder-se-ia dizer), como quando há cópula entre animais ou quando uma fêmea amamenta ou protege seus filhotes de uma eventual ameaça, por exemplo.

Com efeito, é quase desnecessário afirmar que essas expectativas compartilhadas também podem envolver (frequentemente envolvem) “cálculos probabilísticos e estratégicos”, ou seja, envolvem ações coordenadas que se deixam orientar pelo exercício de alguma forma de racionalidade, como quando lobos coordenam estrategicamente suas ações para capturar uma presa, por exemplo. Talvez existam razões amparadas na constituição biológica para se asseverar que as expectativas que nutrimos em relação ao comportamento alheio se inscrevam na natureza da maioria dos animais.¹⁵⁴ É oportuno dizer que intencionalidade coletiva diz respeito aos diversos modos por meio dos quais nós nos engajamos em diversos empreendimentos coletivos. Por “nós” me refiro a uma pletera de espécies animais: de formigas aos animais superiores (primatas de maneira geral).

3.5 As regras regulativas e constitutivas.

A segunda observação sobre a expressão “formas de cooperação” diz respeito à centralidade das práticas propriamente cooperativas concernentes à intencionalidade coletiva para a constituição do âmbito da “normatividade”. Aqui faço referência estritamente às atividades que indivíduos fazem em conjunto, ou seja, atividades que os indivíduos fazem *uns com os outros* em um sentido mais “construtivo”, e não às atividades que os indivíduos fazem, ainda que orientados por expectativas compartilhadas, *uns contra os outros*. Essas práticas cooperativas, ao menos no que concerne aos animais superiores, de um modo geral, e ao ser humano, em particular, assentam-se em regras. Searle distingue dois tipos de regras: regras regulativas, que têm por função regular práticas já existentes, como as regras de trânsito ou as regras gramaticais; e regras constitutivas, que não se limitam a regular práticas já existentes,

¹⁵⁴ Searle defende essa possibilidade: “*O senso biologicamente primitivo do outro como candidato à intencionalidade compartilhada é condição necessária de todo comportamento coletivo e, portanto, de todo diálogo.*” (SEARLE, 2010, p. 169).

mas que constituem as práticas mesmas, como as regras do xadrez constituem o jogo de xadrez. Gostaria de sugerir, em primeiro lugar, que o campo da normatividade pode ser caracterizado pelo uso sistemático de regras (embora tal uso não seja “consciente” todo o tempo).¹⁵⁵

O âmbito da normatividade assim seria constituído por numerosas atividades baseadas, ainda que de modo não “consciente” ou explicitado, no uso de regras.¹⁵⁶ O âmbito da normatividade entendido desse modo amplo compreenderia, por exemplo, a atividade de uso de regras gramaticais. O conhecimento especializado dessas regras certamente não é requerido para que se possa usar de modo desenvolvido uma língua particular. Não obstante, ao usar uma língua particular, nos comprometemos, mesmo que não tenhamos conhecimento elementar da gramática do idioma que estamos usando, com o conjunto de regras gramaticais inerentes a tal idioma. De modo análogo, podemos nos reportar às regras de trânsito. Para que possamos dirigir em um dado local, se faz necessário que conheçamos e obedeçamos às regras de trânsito de tal localidade. Diferentemente das regras gramaticais, as regras de trânsito precisam ser conhecidas para que sejam devidamente seguidas. O ponto que cabe destacar aqui é que ambas as atividades, o uso de regras gramaticais e a obediência às regras de trânsito, inserem-se no conjunto de atividades dependentes dos observadores caracterizadas por intencionalidade coletiva, atribuição da função de status (que atribuímos aos indivíduos que assumem a função de guardas de trânsito ou às placas de sinalização, por exemplo) e uso de regras reguladoras. Desse modo se constituem em atividades pertencentes ao que Searle denomina realidade institucional.

Agora gostaria de sugerir, em segundo lugar, que a dimensão ético-política da liberdade à qual venho me referindo pode ser tomada como um subcampo do âmbito mais

¹⁵⁵ Valho-me aqui de uma posição muito próxima à da vertente denominada convencionalismo. Bruno Verbeek, em seu livro *Instrumental Rationality and Moral Philosophy* (2002), caracteriza a posição convencionalista da seguinte maneira: “*Conventionalism refers to theories about norms which make the following claims. First, that it is instrumentally rational to comply with norms. Secondly, that part of the reason that this is rational is because it is known that all, or a sufficiently great number of others in the group, comply with those norms.*” (VERBEEK, 2002, p. 9). A citação em tradução nossa é: “*Convencionalismo se refere a teorias sobre normas que fazem as seguintes afirmações. Primeiro, que é instrumentalmente racional cumprir as normas. Em segundo lugar, que parte da razão pela qual isso é racional é porque se sabe que todos, ou um número suficientemente grande de outros no grupo, cumprem essas normas.*”. Não obstante a clara relação de similitude entre a tradição convencionalista e a posição que apresento aqui, creio que não haja identidade entre ambas. Isso porque o convencionalismo, de um modo geral, parece demasiado comprometido com a tradição originada por Hobbes e Hume, ao passo que minha posição aspira a uma caracterização mais abrangente dos fenômenos da moralidade e da política. Para considerações mais detidas sobre teses centrais e estratégias argumentativas da tradição de estudos sobre convencionalismo, ver, de David Lewis: a obra *Convention: A philosophy Study* (1969).

¹⁵⁶ Um exame clássico sobre o lugar das regras e convenções na experiência humana encontra-se em, de Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951): *Investigações filosóficas* (2016 [1953]).

geral da normatividade, ou seja, pode ser considerada um subcampo das atividades entretidas com o uso de regras. Cumpre dizer que por “ética”, na expressão “ético-política”, não designo ética no sentido preciso que, por exemplo, Bernard Willians (1929 – 2003) estabeleceu no debate contemporâneo.¹⁵⁷ Bernard Willians, na obra *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), estabelece uma distinção “técnica” que, embora possuindo muitas nuances, se sedimentou no âmbito das discussões especializadas. Por “ética” Willians compreende as teorias e atitudes relacionadas à busca da boa vida. Mais precisamente, teorias e atitudes que buscam responder, grosso modo, à seguinte pergunta: que tipo de vida/pessoa eu quero ter/ser? Ao passo que por “moral” Willians designa teorias e atitudes voltadas para a elaboração e submissão dos agentes a normas e princípios. “Moral”, assim, visaria a responder, basicamente, à seguinte pergunta: que tipo de tratamento nós devemos dirigir uns aos outros? Reitero que o uso da palavra “ético”, na expressão “ético-política”, não se restringe ao uso “técnico” que Willians e outros filósofos atribuem à palavra “ética”. Com o uso da expressão “ética”, gostaria de englobar tanto a caracterização de “ética” quanto (principalmente) a caracterização de “moral” fornecidas por Willians e por outros autores no contexto da discussão especializada. Esse subcampo (ético-político) se caracteriza pelo uso de regras que têm por função regular as relações entre os indivíduos. Isso quer dizer que tal subcampo do uso de regras não diz respeito diretamente a formas de uso de um idioma particular ou à obediência às regras que organizam o fluxo de veículos e pedestres em um dado local, mas dizem respeito diretamente às formas de tratamento que os agentes dirigem uns aos outros, ou seja, dizem respeito às regras que os indivíduos seguem no trato cotidiano com outros indivíduos.

Entre tais regras podemos encontrar regras constitutivas e regras regulativas. Usei acima a expressão “não diz respeito diretamente [...]”, com o intuito de assinalar que o subcampo da moralidade como o âmbito das normas que regulam as relações entre agentes pode guardar relações indiretas com outros subcampos da normatividade. Basta pensarmos, por exemplo, que as regras de trânsito, regras que têm por função controlar o fluxo de veículos e pedestres em um dado local, podem expressar um determinado conjunto de regras morais, ou seja, podem expressar um determinado modo de tratamento que os indivíduos desse dado local entendem que devem dispensar uns aos outros. O que gostaria de sugerir, em suma, é que a conexão e o uso de regras constitutivas e regras regulativas para coordenar as

¹⁵⁷ Para uma abordagem diferente do mesmo uso técnico de tais termos, ver, de J. Habermas, o texto *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática* (1989).

relações entre agentes em uma dada coletividade podem caracterizar, de modo abrangente, o fenômeno da moralidade.

Eu disse acima que o fenômeno da moralidade pode ser caracterizado pelo uso tanto de regras regulativas como pelo uso de regras constitutivas. O que isso quer dizer exatamente? Com essa caracterização, quero sugerir que algumas regras que regulam as relações entre os indivíduos em uma dada coletividade têm estatuto constitutivo, ou seja, que o uso de tais regras pode ser considerado “condição de possibilidade” para a própria constituição da coletividade tal como a conhecemos, ao passo que outras regras são usadas para regular práticas no interior da coletividade existente. Divisar quais regras poderiam ser consideradas constitutivas é tarefa tremendamente difícil e certamente não pode ser levada a efeito sem o concurso de pesquisas realizadas por ciências empíricas, como a história natural, a psicologia evolucionista e a antropologia cultural. Contudo gostaria de sugerir que duas regras são candidatas promissoras ao estatuto de regras constitutivas de agrupamentos que “pretendam” perdurar no curso do tempo¹⁵⁸, ao menos no que concerne a agrupamentos humanos. A primeira é a regra para “expressão da verdade” ou, mais precisamente, regra para a distinção entre a expressão de informações fidedignas e a expressão de informações não fidedignas. Se não se puder estabelecer uma distinção, ao menos em circunstâncias relevantes, entre dizer algo veraz e dizer algo não veraz, a cooperação social e, fundamentalmente, a coordenação de ações entre agentes tornam-se tremendamente difíceis e, no limite, improváveis.

Para exemplificar isso, basta pensarmos em dois agentes humanos que estão caçando um animal de grande porte cuja carne será fundamental para alimentar por semanas toda a comunidade a que tais agentes pertencem. É imprescindível para o êxito da empreitada que os caçadores possam confiar nas informações transmitidas um pelo outro. Tais informações não precisam ser transmitidas em linguagem verbal, evidentemente. Se não se puder considerar que as informações da localização da caça transmitidas pelo parceiro de empreitada são fidedignas, o empreendimento interindividual não só não terá eficácia, como também não terá sentido. Podemos usar um raciocínio similar para outras atividades que também dizem

¹⁵⁸ Sigo aqui a sugestão oferecida por James Rachels (1941 – 2003) em *Os Elementos da Filosofia da Moral* (2006[1986]) (apesar de ele não usar a terminologia que emprego neste capítulo da presente tese). Ver as páginas 25 e 26 da 4ª edição brasileira dessa obra. Contudo discordo de uma terceira candidata à regra constitutiva sugerida pelo autor, a saber: o “bem-estar” dos membros da comunidade (p. 29). Creio que perseguir o bem-estar de seus membros não constitui condição necessária para a manutenção de agrupamentos humanos. Para entendermos isso, basta considerarmos que a história oferece numerosos exemplos de comunidades nas quais grupos distintos não desfrutavam do mesmo grau de “bem-estar”. O que não quer dizer que não coordenassem, de alguma forma, suas ações. Podemos pensar, para ilustrar que nem todas as sociedades buscam (enquanto regra constitutiva) o bem-estar de todos os seus membros, a relação entre esparciatas e hilotas, na Antiguidade Clássica.

respeito à existência mesma de uma comunidade, como entrar em guerra contra outras comunidades. Se não for possível considerar que as informações que seus companheiros de batalha fornecem sobre a movimentação do grupo ou exército adversário são fidedignas, a própria ideia de grupo coordenado de combate perde sentido e eficácia. É claro que parceiros de caça e de combate podem se enganar. Podem, por exemplo, achar que viram o animal que está sendo caçado em tal ou tal posição ou que viram os inimigos subindo uma dada colina, quando na verdade tais localizações podem se revelar totalmente equivocadas. Mas tais enganos, por consequências inconvenientes e até fatais que possam ocasionar, não se comparariam à impossibilidade de se poder esperar que seu parceiro ou interlocutor transmita (buscará efetivamente transmitir) informações fidedignas a você, especialmente em circunstâncias cruciais como a caça a um animal ou em meio a uma batalha particularmente difícil e brutal.

A segunda candidata ao estatuto de regra constitutiva de sociedades talvez seja a mais promissora das candidatas.¹⁵⁹ Trata-se da regra do “assassinato legítimo”. Se não for possível estabelecer, no interior de uma dada comunidade, em quais circunstâncias específicas e por quais motivos um membro de tal comunidade pode ser assassinado (punido), a própria existência da comunidade enquanto empreendimento cooperativo torna-se inviável. Isso porque não é provável que um indivíduo se engaje nas tarefas exigidas por um empreendimento cooperativo (como caçar e guerrear) sabendo que a qualquer momento e por motivos totalmente aleatórios, que escapariam completamente a seu entendimento e sua expectativa, ele poderia ser atingido por uma pedrada na cabeça ou receberia uma facada no peito dadas por qualquer membro da coletividade a que pertence. Torna-se necessário, desse modo, estabelecer em que circunstâncias e por quais motivos alguém se torna *merecedor*, ao juízo dos outros membros da comunidade, de uma pedrada na cabeça ou de uma facada no peito, por exemplo. Assim, faz-se necessário estabelecer algum regramento distinguindo de modo evidente quando o assassinato de um membro da comunidade — perpetrado pelos

¹⁵⁹ Não incluo entre as candidatas ao estatuto de regras constitutivas o chamado “tabu do incesto”, estudado pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) em obras como *As Estruturas Elementares do Parentesco* (2012[1949]), pois acredito que a proibição de relacionamentos sexo-afetivos entre indivíduos que possuem laços consanguíneos entre si não constitui, ao menos conceitualmente, prática que inviabilize a existência e perduração de ordenamentos coletivos. É claro que, além de se nos afigurar aberrantes, os tipos de relacionamentos supracitados enfrentam a objeção de que podem gerar filhos com necessidades especiais. Porém, além de poder ser redarguido que não seria necessariamente um fardo escolher educar crianças com necessidades especiais, seria possível dizer também que as tecnologias reprodutivas poderão, em um futuro próximo, sanar essa possível consequência de uniões entre pessoas que possuem laços consanguíneos muito próximos. No que concerne à regra da punição legítima, por outro lado, ainda não podemos vislumbrar nenhuma “tecnologia” que a torne “opcional”.

outros membros da mesma comunidade — é aceitável (permitido) e quando não o é (proibido).

Mesmo que tal regramento possa parecer descabido ou mesmo particularmente cruel (podemos imaginar que indivíduos, talvez mulheres, poderiam receber não uma, mas várias pedradas porque ousaram olhar para outro homem que não o seu parceiro, por exemplo) aos nossos olhos de membros de sociedades contemporâneas, o fundamental em tal regra constitutiva seria identificar um parâmetro para definir quando a comunidade estaria autorizada a punir com a morte (ou com outra forma de “sanção”) um dos seus membros. Sem o estabelecimento de tal regra, a manutenção de um empreendimento coletivo durável ao longo do tempo se afiguraria improvável. Aqui, cumpre mencionar que as regras constitutivas do fenômeno da moralidade podem constituir o que caracterizei acima como um aspecto dependente dos indivíduos que, a despeito disso, não é arbitrário. É possível asseverar que regras constitutivas, como a do “assassinato legítimo” dependem da existência e da ação de agentes. Contudo é possível asseverar que tais regras não são arbitrárias, ou seja, que não estão inteiramente à disposição da escolha dos indivíduos.

Não seria “mera opção” para agrupamentos humanos se valerem de regras como a do “assassinato legítimo” para continuarem existindo como um agrupamento no decurso do tempo. Essas regras, essa é a sugestão que seria possível apresentar, constituem condição de possibilidade para empreendimentos cooperativos que ambicionam (e precisam) perdurar ao longo do tempo. Se considerarmos que animais sociais como os primatas tendem a sobreviver somente em grupos, em empreendimentos cooperativos, então seria possível sugerir que tais regras representam, em última instância, condição de possibilidade para a própria subsistência de animais sociais como os animais humanos.¹⁶⁰ Fiz referências nas conjecturas acima a configurações de sociedades que poderiam ser identificadas como pré-modernas ou mesmo “pré-neolíticas”. Tais referências, com efeito, não foram feitas de modo fortuito. Acredito que estudos empíricos aprofundados acerca do surgimento e desenvolvimento de regras constitutivas das sociedades humanas devem mobilizar esforços explicativos para compreender como tais regras se inscrevem no processo evolucionário e como a “internalização” e a reprodução de tais regras podem ter contribuído para a sobrevivência dos grupos de homínídeos, de modo geral, e do *homo sapiens*, em particular.

¹⁶⁰ Esse tema mereceria uma discussão pormenorizada que, infelizmente, não poderei fazer aqui. Ele diz respeito, basicamente, à recuperação da filosofia de matriz kantiana (com seu manejo de expressões como “condição de possibilidade”) por uma abordagem de viés naturalista, particularmente ancorada na biologia. Tal empreendimento ocorreu na Alemanha, no contexto intelectual do século XIX. Uma das obras mais representativas desse contexto é, de Friedrich Albert Lange (1828 – 1875), *História do materialismo e crítica do seu significado atual* (1870).

Podemos considerar agora as regras regulativas. Para isso, podemos pensar novamente no animal de grande porte que os indivíduos do exemplo anterior estavam caçando. Suponhamos que eles puderam confiar nas informações que trocaram entre si sobre o terreno onde caçavam e sobre a movimentação do animal em tal terreno. Assim, podemos continuar nossa suposição, eles obtiveram êxito, capturaram e abateram a caça. Chegando à comunidade a que pertencem, surge o dilema: como dividir entre todos os membros a carne da caça abatida?

Nesse ponto, a comunidade lançaria mão de regras de distribuição da carne do animal abatido. Tais regras poderiam determinar uma ordem de prioridade, de modo que os caçadores sejam os primeiros a comer ou fiquem com as partes consideradas “mais nobres” da caça. Segundo as regras de distribuição que estamos conjecturando, as crianças poderiam ser as últimas a receber o seu quinhão de alimento, enquanto os idosos considerados incapazes de contribuir para a coletividade poderiam ser privados da alimentação em virtude de haver o consenso comunitário de que só quem contribui (ou pode vir a contribuir) para a subsistência do grupo se credencia para ser recebedor de uma porção dos alimentos conseguidos por meio da coleta e da caça. Aqui, estamos considerando regras regulativas, pois a função dessas regras é precisamente regular (estabelecer critérios) a distribuição de um determinado bem ou recurso no interior de uma coletividade.

Regras desse tipo são fundamentais para qualquer ordenamento coletivo e, em nossos dias, há disputas candentes acerca dos critérios que estabelecerão a forma de distribuição de bens e recursos em nossas sociedades. É possível afirmar, com efeito, que há conexões entre regras constitutivas e regras regulativas. Podemos mencionar novamente a candidata à condição de regra constitutiva denominada regra do “assassinato legítimo”. Como eu disse, os critérios para se estabelecer quem satisfaria as condições para ser *merecedor* de punição capital, bem como o modo por meio do qual essa punição seria aplicada (se por pedradas ou facadas, por exemplo) variariam de contexto cultural para contexto cultural, de comunidade para comunidade, ou de época histórica para época histórica. O recurso à regra constitutiva ela mesma (o assassinato legítimo) não variaria contextualmente, mas tal regra poderia assumir inúmeras formas particulares. Aqui poderíamos afirmar que tais variações contextuais se deixariam orientar por diferentes regras para a aplicação da punição capital, se deixariam orientar pelo concurso de diferentes regras regulativas para a aplicação da (regra constitutiva) punição capital. Assim, à regra constitutiva do “assassinato (ou punição) legítimo” se seguiriam muitas aplicações contextuais, muitas regras regulativas do que se entenderia por “legítimo”. Não pretendo oferecer aqui uma caracterização ordinal de regras morais (regras de

primeira ordem e regras de segunda ordem), muito menos pretendo examinar as conexões entre regras constitutivas e regras regulativas, propriamente. Meu objetivo é tão somente indicar que há conexões entre tais tipos de regras.

Ao apresentar brevemente as regras constitutivas e regulativas, quis, a rigor, caracterizar o fenômeno da moralidade como um subcampo do campo mais abrangente do uso de normas, regras, códigos, prescrições, mandamentos etc. Gostaria, assim, de caracterizar o fenômeno da moralidade como as formas por meio das quais as sociedades, à luz de regras constitutivas e regulativas, orientam no decurso do tempo as relações entre seus membros, como as sociedades determinam o tipo de tratamento que seus membros devem (no sentido de expectativas comportamentais estabilizadas) destinar uns aos outros.¹⁶¹ Uso a expressão “fenômeno da moralidade” para fazer referência do modo mais “amplo” que consigo ao aspecto descritivo da moralidade, ou seja, ao usar a expressão acima, não pretendo me comprometer com uma *proposta* moral propriamente, mas sim oferecer uma caracterização o mais abrangente possível a esse subcampo da normatividade. Ao buscar oferecer uma caracterização o mais abrangente possível desse subcampo da normatividade (o campo da moralidade e da política), adoto uma estratégia expositiva baseada na *Lógica* de Kant. Nessa obra, ao falar do conteúdo e extensão dos conceitos, Kant afirma: “*O conteúdo e a extensão de um conceito estão numa relação inversa um com o outro. Pois, quanto mais um conceito contenha sob si, tanto mais ele contém em si, e vice-versa.*” (KANT, 1992, p. 113). De modo mais preciso, podemos dizer, à luz desse trecho da *Lógica* de Kant, que o quão menor for o número de “notas características”, maior será a esfera do conceito, ou seja, quão menor o número de características específicas (época, local etc.) atribuídas a um dado conceito, maior será a abrangência de tal conceito.

Disse anteriormente que o subcampo da moralidade se inscreve no âmbito do exercício da intencionalidade coletiva de cunho mais cooperativo. Isso pode dar a falsa ideia de que a regulação entre agentes por meio de regras se dá sempre de modo “igualitário”, “equânime”, ou que a moralidade, enquanto empreendimento cooperativo, descreve atividades nas quais os indivíduos cooperam em igualdade de condições e de status social. A caracterização ampla que procuro oferecer do fenômeno da moralidade se presta justamente a dirimir esse tipo possível de falsa compreensão. A caracterização que ofereço pretende se distinguir, nesse sentido preciso, de caracterizações como a de Ernst Tugendhat, por exemplo. No texto

¹⁶¹ A caracterização do âmbito da moralidade como “a forma de tratamento que devemos uns aos outros” é uma clara referência que faço à obra de Thomas Scanlon, *What We Owe Each Other* (1998). No entanto não poderei, no espaço de que disponho aqui, discorrer sobre tal obra.

intitulado *Como devemos entender a moral?* (2001), Tugendhat pretende oferecer uma caracterização do fenômeno da moralidade. O texto de Tugendhat pretende, pois, apresentar uma descrição da moralidade, pretende apresentar o modo correto (explicativamente correto) de se entender a moralidade. Como o autor diz no começo do texto: “*É claro que com a palavra ‘moral’ um fato fundamental da vida humana está referido. Porém, em que consiste e como deve ser entendida a moral?*” (TUGENDHAT, 2001, p. 59). Ao longo do texto, Tugendhat apresenta a definição de moralidade da qual partem suas reflexões sobre o tema. A definição de moralidade apresentada por Tugendhat é a seguinte:

O conceito de moral, do qual parto, contém, pois, uma série de aspectos mutuamente conectados. Uma moral é, nesse sentido, um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever; esse dever — a “obrigação” — está calcado nos sentimentos de indignação e culpa, e a cada sistema moral pertence um conceito de pessoa moralmente boa. (TUGENDHAT, 2001, p. 61).

A caracterização que faço da moral se distingue da definição apresentada por Tugendhat por ao menos duas razões. A primeira razão é que, a meu ver, a caracterização de Tugendhat não distingue de maneira precisa a dimensão descritiva da dimensão propositiva da moralidade, ou seja, não distingue com precisão a *descrição* do fenômeno da moralidade de sua *proposta* moral propriamente.¹⁶² Voltarei a esse problema na conclusão da presente tese. A segunda razão exprime a ideia de que a descrição do fenômeno da moralidade apresentada por Tugendhat não caracteriza com exatidão as práticas morais de numerosas sociedades. Sociedades essas que manifestam diversas culturas e que pertencem a diferentes épocas históricas. Para exemplificar isso, poderíamos tentar “aplicar” a definição de Tugendhat, segundo a qual a moralidade seria um “sistema de exigências recíprocas” em uma sociedade escravocrata. Pensemos na sociedade brasileira dos séculos XVII e XVIII. Seria possível — poder-se-ia perguntar — para um escravizado interpelar o seu senhor e exigir dele o que quer que fosse? Seria possível, poderíamos também nos perguntar, uma mulher, nos séculos e sociedade que estamos considerando em nosso exemplo, interpelar o marido, senhor de terras, e exigir que ele não mais tivesse qualquer contato sexual com as mulheres escravizadas? Seria possível a qualquer mulher, no contexto histórico-cultural ora considerado, interpelar e exigir de qualquer homem o comportamento X ou o comportamento Y?

¹⁶² Uso o termo *descrição*, e não “*ontologia*”, por dois motivos. O primeiro é que mencionar a palavra *ontologia* me comprometeria com a exigência de me empenhar em fazer uma apresentação desse âmbito da filosofia. Não é minha intenção elaborar tal apresentação na presente tese. E, em segundo lugar, o emprego da palavra “*descrição*” salienta o caráter eminentemente gnosiológico de certos empreendimentos humanos, e não o domínio ao qual esses empreendimentos se dedicam, propriamente.

É claro que ao fazer perguntas que se iniciam com a expressão “seria possível [...]” não estou indagando sobre a possibilidade factual de escravizados e mulheres fazerem perguntas ou interpelarem seus senhores e maridos. Em termos puramente factuais era perfeitamente possível que tais perguntas e interpelações fossem feitas. No entanto é plausível supor que as “respostas” que poderiam ser oferecidas pelos senhores de escravos e maridos interpelados não seriam respostas que consideraríamos, em nossas sociedades de hoje, respeitadas para com seus interlocutores. Ao contrário. É bem provável que escravizados e esposas que interpelassem e exigissem qualquer ação, comportamento ou tratamento específico de seus senhores e maridos, respectivamente, recebessem, na melhor e mais generosa das hipóteses, uma reprimenda ou advertência em tom ríspido. Em suma, estou sugerindo, ao usar formas interrogativas que se iniciam com a expressão “seria possível”, que não é plausível descrever adequadamente as práticas morais de sociedades como a brasileira dos séculos XVII e XVIII como um “sistema de exigências recíprocas”. E não é plausível porque os indivíduos em uma sociedade como a considerada nos exemplos acima não desfrutavam de um status social equivalente, de modo que não poderia haver equivalência no poder de exigir uns dos outros que agissem de tal ou tal forma, no poder de exigir uns dos outros o recebimento de tal ou tal tratamento.

Em tais sociedades, os homens brancos, principalmente os proprietários de terras, riquezas e gente, desfrutavam de status social e político “superior”. Status esse que os facultava a praticamente monopolizar a prerrogativa de fazer exigências aos outros indivíduos. Essas considerações a respeito da definição de moralidade apresentada por Tugendhat não significam uma objeção à *proposta* que ela encerra em si, que a moralidade *deva ser* defendida e experienciada fundamentalmente como um “sistema de exigências recíprocas”; proposta essa bastante plausível e que mereceria muito mais espaço do que disponho aqui para uma apreciação pormenorizada de seus muitos aspectos. A crítica se dirige antes à indistinção entre *proposta* e *descrição*, no que concerne à abordagem da moralidade e à pretensão que a concepção de Tugendhat ergue ao descrever o fenômeno da moralidade sem atentar para os numerosos contextos culturais e historiográficos aos quais tal caracterização não pode ser aplicada sem maiores problemas. É bem verdade que Tugendhat faz referência ao aspecto descritivo do fenômeno da moralidade. Como ele afirma:

Quando os etnólogos investigam os hábitos de uma sociedade (ou grupo étnico), os etnólogos designam como moral a totalidade daquelas regularidades no comportamento que dependem de pressão social. Respectivamente, entenderei como moral o sistema de normas sociais sob as quais os indivíduos se vêem ao longo da vida. (TUGENDHAT, 2001, p. 60).

O trecho acima, no entanto, constitui uma primeira aproximação da concepção de moralidade elaborada por Tugendhat. A concepção de moralidade de Tugendhat em sua formulação completa é feita na página seguinte do texto (trecho da página 61 do texto de Tugendhat) e foi reproduzida acima. Creio que a definição de moralidade apresentada por Tugendhat em sua formulação completa pressupõe a referência a uma época histórica específica (a época moderna), a um contexto sociocultural específico (a certas regiões da Europa) e a uma certa caracterização de indivíduos (como agentes livres e iguais) que foi gestada em tal contexto. Minha pretensão neste capítulo da presente tese, por outro lado, é oferecer uma caracterização abrangente de moralidade que se enrede o mínimo possível em pressuposições contextuais dessa natureza.

Assim, a moralidade entendida como expressão de intencionalidade coletiva de viés mais diretamente cooperativo, entendida como a articulação de regras para regular as relações entre indivíduos, não se compromete com as “condições” em que as relações entre agentes são reguladas. O senhor e seus escravizados podem “cooperar” para a produção de algum produto agrícola (como cana de açúcar ou café) em uma fazenda, mas isso não quer dizer que “cooperem” em igualdade de condições. Com efeito, seria até mesmo equivocado definir a moralidade unicamente como realização de empreendimentos cooperativos. O fenômeno da moralidade certamente envolve cooperação, mas não é possível afirmar que se reduza a tal atividade ou mesmo que tal atividade represente o aspecto precípua de sua dinâmica particular. Erguer um muro com o auxílio de amigos em frente à casa em que se mora, jogar futebol em um time do bairro ou distribuir, junto com membros da instituição religiosa a que eventualmente se pertença, sopa para desvalidos podem ser caracterizadas como atividades em que há cooperação. Porém não é possível dizer que tais atividades possam ser usualmente descritas como atividades que concirnam mais diretamente ao âmbito moral.¹⁶³ O fenômeno da moralidade talvez possa ser mais bem descrito ao se fazer referência principalmente ao aspecto da *coordenação* entre agentes (embora tal coordenação não se dê necessariamente em igualdade de condições entre os agentes), e não precipuamente ao aspecto da *cooperação* entre agentes. Ao enfatizar o aspecto de coordenação concernente ao fenômeno da moralidade, pretendo fazer jus ao aspecto “impessoal” que pode caracterizar tal fenômeno, ou seja, pretendo destacar que moralidade pode implicar a regulação de relações entre agentes que vivem há milhares de quilômetros uns dos outros e que nunca se encontrarão pessoalmente ao longo de suas vidas.

¹⁶³ Essas atividades, especialmente a última atividade mencionada, concernem ao âmbito das atividades chamadas “suprarrogatórias”. Falarei mais a respeito em seção subsequente.

A regra do “assassinato legítimo”, por exemplo, não vale nas grandes megalópoles contemporâneas somente para pessoas que vivem no mesmo bairro. Essa regra pode ser estendida também para pessoas de todo o país no qual se vive e, no limite, pode ser ampliada para toda a espécie humana (e há propostas para que se amplie até mesmo para animais não humanos). É bem verdade que pode haver “impessoalidade” também na cooperação, como quando pessoas de várias partes do globo doam dinheiro para alguma causa que consideram nobre. Porém só a instituição da coordenação entre agentes permite que se fale mais diretamente em sanções, em certas consequências negativas que devem sobrevir ao agente que desrespeite uma dada regra. E isso é assim porque o vocabulário da coordenação (mais do que o da cooperação) encerra em si a ideia de “exigibilidade”. Pode-se, por certo, dizer que em atividades cooperativas há também a possibilidade de se exigir certos comportamentos uns dos outros: é possível, por exemplo, exigir mais empenho por parte do amigo que se comprometeu a ajudar a construir o muro em frente a sua casa e que ao chegar simplesmente sentou em algum lugar para cochilar.

Porém se poderia redarguir que a cobrança por mais empenho do amigo indolente extrapola o contexto da mera obtenção de êxito na realização da atividade que será realizada em conjunto. Ao cobrar do amigo que ele cumpra o que prometeu, se está, a rigor, cobrando que ele dispense aos seus parceiros de empreitada um determinado tipo de tratamento. Assim, exige-se que o amigo indolente respeite um determinado status pertencente a seus parceiros de empreitada. Status em função do qual os construtores do muro coordenam suas relações interpessoais (para além da realização da atividade combinada). Essa exigência não está restrita, com efeito, ao nosso círculo próximo de relações, como a menção ao estatuto do “assassinato legítimo” nas grandes megalópoles mencionado acima pretendeu sugerir.¹⁶⁴ Quando disse acima que senhores e escravizados “cooperam” para a produção de algum produto agrícola, incorri propositalmente em uma caracterização equivocada com o intuito de sugerir que, na verdade, ocorreria em tal relação um tipo (assimétrico) de coordenação de ações para a consecução de um fim (a produção de um produto agrícola). A coordenação de

¹⁶⁴ É claro que se pode dizer que nossas relações para com pessoas de nosso círculo pessoal (ao contrário do que sustenta a concepção de “espectador imparcial” defendida pela tradição utilitarista) se revestem de maior importância para nós. Mill, ao contrário de Hume, não dá a devida centralidade a esse tipo de relação. Não poderei tratar desse tema aqui. Entretanto pretendo somente apontar que nas nossas relações com outros agentes, sejam eles próximos ou não, o que está em relevo é uma dinâmica de coordenação de ações interpessoais, não importando que existam (como de fato existem) diferenças instauradas por relações de proximidade. A esse respeito, novamente, ver, de James Rachels: *Os Elementos da Filosofia da Moral* (2006[2003]), capítulo 8. (Ref. nota 159)

ações e esforços diz respeito mais diretamente “ao que os agentes podem e devem exigir uns dos outros”, mesmo que sem exercer exatamente o mesmo status.

Nesse caso uma das partes pode ter a prerrogativa de fazer mais exigências do que a outra, ou mesmo pode ocorrer a circunstância de só uma das partes possuir a prerrogativa de fazer exigências. Isso não anula, entretanto, o fato de que, mesmo em tal circunstância totalmente assimétrica, a dinâmica em destaque é a de coordenação de ações. Em suma, a ênfase (e é preciso destacar uma vez mais que se trata de mera ênfase, e não de uma disjunção) no vocabulário da coordenação permite que se destaque de modo devido o tipo de dinâmica “interpessoal” mais diretamente relacionada ao fenômeno da moralidade. E isso porque, mais do que a união (com pessoas próximas ou distantes) para a realização de uma “tarefa” (a construção de um muro ou a doação para uma campanha de ajuda a refugiados de guerra, por exemplo), está em jogo, no âmbito da moralidade, a coordenação de relações por intermédio dos tipos de tratamento que os agentes dispensam uns aos outros.

Assim, é possível dizer que até mesmo o proprietário de terras, no contexto histórico e social considerados acima, estaria submetido a regras, especialmente ante a Coroa portuguesa e a seus pares proprietários de terras (pagar impostos, pagar por um escravizado que eventualmente tenha adquirido de outro senhor, ajudar seus pares a capturar um escravizado que tentou se libertar, fornecer homens para formar uma força de ataque a um determinado quilombo etc.). Haveria até mesmo regras para a aplicação de castigos aos escravizados: esses seriam castigados quando, por exemplo, ousassem desobedecer a seus senhores e a seus superiores imediatos (feitores, capatazes), ou quando tentassem fugir. É claro que a aplicação de castigos físicos aos escravizados não se dava exclusivamente de modo rígido e “impessoal”. Muito pelo contrário. A existência de regras para a aplicação de castigos aos escravizados estava submetida, fundamentalmente, ao arbítrio do senhor proprietário de terras e ao de seus asseclas.¹⁶⁵ Porém, mesmo em sociedades tremendamente desiguais, as relações entre indivíduos são reguladas por regras. Podemos considerar tais regras injustas ou deploráveis, expressão do exercício de status sociopolíticos desiguais entre os indivíduos ou entre grupos, mas ainda assim seriam regras a orientar os tipos (desiguais) de tratamento que os agentes dirigiriam uns dos outros.¹⁶⁶ Aqui, seria oportuno salientarmos que um traço distintivo das propostas morais (diferentemente das “meras” descrições ou caracterizações do

¹⁶⁵ A relação entre o arbítrio do senhor e o tipo de tratamento que um escravizado pode receber é um importante *topos* do republicanismo clássico e será apresentado no próximo capítulo da presente tese.

¹⁶⁶ É claro que, ao considerarmos uma dada regra “injusta”, já nos movemos no terreno do que chamei, no primeiro capítulo da presente tese, de moralidade de segunda ordem.

fenômeno moral) é sua pretensão de alterar ou mesmo de transformar totalmente as regras (vigentes) que regulam as relações entre os indivíduos em uma dada coletividade.¹⁶⁷

É pertinente afirmar que a caracterização do fenômeno da moralidade como articulação de regras para regular as relações entre agentes não exaure a compreensão de tal fenômeno. Como disse anteriormente, ofereço uma caracterização o mais abrangente possível desse subcampo da normatividade. Creio que, para “explicar” o fenômeno da moralidade de modo completo, seria preciso apresentar e analisar, como Mill e Tugendhat o fazem em suas respectivas concepções, o papel relevante que os chamados sentimentos morais (vergonha, indignação, remorso etc.) desempenham na constituição do fenômeno da moralidade.¹⁶⁸ Basta pensarmos que, ao falarmos do status social que atribuímos a indivíduos ou a um determinado segmento da sociedade, estamos falando também de certas “disposições emocionais” que tais indivíduos ou segmentos despertam ou podem vir a despertar em outros segmentos e em outros indivíduos no interior de tal sociedade.¹⁶⁹ A descrição abrangente do fenômeno da moralidade que ofereço se pretende, pois, uma caracterização inicial da moralidade centrada em um aspecto que se me afigura central para a compreensão desse fenômeno: a distinção entre práticas, comportamentos e ações que são socialmente exigidos (não necessariamente de modo equânime e recíproco) dos agentes; e os comportamentos, práticas e ações que não o são. O conjunto de crivos ou parâmetros a estabelecer tal distinção é o que poderia ser considerado, em termos bastante amplos, como fenômeno da moralidade.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Não é possível ignorar, evidentemente, que propostas morais podem também ser elaboradas e defendidas com o intuito de defender regras vigentes no interior de uma coletividade. O que quero salientar, com efeito, é o caráter propositivo inerente aos enunciados morais.

¹⁶⁸ Uso a expressão “sentimentos morais” em tributo à tradição moral que leva esse nome. Tradição que tem em Hume e Adam Smith (1723 – 1790) suas referências principais. Porém, para caracterizar “vergonha”, “indignação”, “remorso” etc. à luz das pesquisas empíricas contemporâneas, seria adequado usar o termo “emoções” de um modo mais técnico, o que não farei aqui. Seria igualmente oportuno, para explicar o fenômeno da moralidade, abordar o papel que as “virtudes” desempenham em tal fenômeno. Mas isso extrapolaria o intuito de ofertar uma concepção abrangente de moralidade.

¹⁶⁹ Não pretendo me comprometer aqui, entretanto, com uma concepção cognitivista de “sentimentos”, ou seja, não pretendo me comprometer aqui com a tese de que “sentimentos” e “emoções” são exclusivamente expressões de juízos sobre circunstâncias. Isso excluiria crianças pequenas e animais não humanos da possibilidade de expressar sentimentos e emoções. Sobre isso, ver, por exemplo, de António Damásio: *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano* (2012[1994]), e *A Estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura* (2018[2017]); ver também, de Jaak Panksepp (1942 – 2017) e outros autores: *The Emotional Foundations of Personality* (2018). Meu objetivo ao mencionar sentimentos morais é tão somente afirmar que não é possível oferecer uma caracterização completa do fenômeno da moralidade sem abordar e destacar sua centralidade para a constituição de tal fenômeno.

¹⁷⁰ Poderíamos mencionar o *código* de Hamurabi (século XVIII a.C.) e o *Decálogo* mosaico (c. 1200 a.C.) como duas das mais antigas codificações morais já registradas. Essas codificações estavam fortemente centradas em concepções éticas particulares e representavam regras de áreas que, hoje, encontram-se distintas, como o direito e a moralidade. Contudo o fenômeno da moralidade não tem início com a codificação ou mesmo com o estudo sistemático de tal fenômeno, evidentemente.

Aqui, poder-se-ia observar o seguinte: “Essa caracterização do fenômeno da moralidade não é tão abrangente como pretende ser. Ao enfatizar a centralidade das regras na constituição da moralidade, tal caracterização (assim como a descrição da concepção de Tugendhat, que foi alvo de sua crítica) se compromete com uma concepção específica de moralidade, qual seja: uma concepção moderna de moralidade. Concepção essa baseada na apresentação e defesa de regras e princípios para guiar o comportamento dos agentes. Portanto essa descrição do fenômeno da moralidade não vai além de uma descrição claramente contextual de tal fenômeno, não abrangendo, por exemplo, as formas por meio das quais seria possível caracterizar o fenômeno da moralidade em muitas sociedades pré-modernas e não ocidentais.”

A essa observação é possível responder que a ênfase no uso de regras para caracterizar a moralidade deixa ver a abrangência que reivindica se tivermos em mente que o comportamento humano (e mesmo o de animais não humanos, como os primatas superiores) é guiado por normas de toda sorte. Se, em uma dada sociedade pré-moderna, as regras morais se baseassem, por exemplo, em uma visão mítico-religiosa da realidade e da experiência humana (e não na elaboração de regras “formais” realizada por uma elite intelectual, por exemplo), isso não obliteraria o fato de que mesmo em tal sociedade as regras morais possuiriam o condão de coordenar as relações entre agentes. O que funda, anima ou orienta o uso de regras morais (se uma narrativa mítica ou uma concepção ideal do que a vida humana deve ser) não suprime o fato de que as coletividades precisam, ainda assim, se valer de tais regras para distinguir o que é ou não permitido aos agentes no interior de tal coletividade. Assim, é possível continuar a sustentar a plausibilidade de se afirmar que o uso e a submissão a regras podem ser considerados a forma mais abrangente de se caracterizar o fenômeno da moralidade.

É oportuno estabelecer aqui uma breve distinção entre o que estou caracterizando como fenômeno da moralidade, por um lado, e os chamados atos suprarrogatórios e as “meras” convenções sociais, por outro lado. Atos suprarrogatórios podem ser entendidos como ações passíveis de serem socialmente estimuladas, admiradas, exortadas, louvadas etc. Porém tais atos não são exigíveis dos agentes. Isso quer dizer que em uma dada coletividade os indivíduos podem ser educados e estimulados em função, por exemplo, da admiração que tais atos podem suscitar em outros indivíduos ao praticar tais atos. Ações ligadas à prática da benemerência, como distribuir alimentos para indivíduos que não se encontram em condições de adquirirem por si sós os alimentos de que necessitam para subsistir; e até mesmo atos de abnegação extrema, como arriscar a própria vida para salvar indivíduos que correm risco de

perder suas vidas em um incêndio; tais atos podem ser considerados exemplos de atos suprarrogatórios. Os traços distintivos desse tipo de ato são, portanto:

- a) serem socialmente valorizados, isto é, serem considerados atos dignos de admiração e louvor. Desse modo, podemos identificar, em nossas sociedades contemporâneas, quão admiradas são as pessoas que dedicam parte do tempo de que dispõem para aplacar o sofrimento e as necessidades de outras pessoas, bem como quem arrisca voluntariamente a própria vida para salvar outras pessoas (especialmente se tais pessoas não fazem parte do círculo de relações pessoais da pessoa que arrisca a própria vida);
- b) tais atos estão completamente submetidos ao arbítrio de quem os realiza, ou seja, por mais que os outros agentes valorizem, estimulem e admirem quem, por exemplo, distribui comida entre pessoas em situação de rua ou quem é capaz de entrar em um prédio em chamas para salvar uma outra pessoa, eles — os outros agentes — não podem *exigir* de quem quer seja que realize ações como as mencionadas acima, por mais socialmente admiradas que tais ações sejam.

Na verdade, é possível dizer que, em muitas sociedades que existem ou que existiram ao longo da história, membros de certos segmentos poderiam (e podem) ser coagidos a se sacrificarem para salvar a vida de outros indivíduos. Podemos pensar novamente na sociedade brasileira escravocrata dos séculos XVII e XVIII. Não seria difícil imaginarmos que se a casa grande, lar do senhor de terras e gente, estivesse pegando fogo, muitos escravizados seriam coagidos a entrar nela em tal situação para salvar o senhor e seus filhos. Isso não ocorreria em virtude da disposição ao sacrifício ou do caráter especialmente abnegado de tais escravizados, mas em função da submissão de tais indivíduos ao regime de escravidão. Em tal regime, alguns indivíduos (os escravizados) estariam obrigados a colocar a própria vida em risco para salvar a vida de seus senhores. Com efeito, se os escravizados que ora consideramos entrassem na casa grande em chamas e salvassem seu senhor e seus filhos, isso se daria por coerção, por submissão a um regime de força, e, assim, tal ato não estaria em consonância com o item “2” apresentado acima, a lembrar: a submissão dos atos ao arbítrio de quem os realiza. Desse modo, o ato realizado pelos escravizados — entrar na casa em chamas e salvar uma ou mais pessoas — poderia ser considerado um ato louvável, porém não poderia ser considerado um ato suprarrogatório, pois tal ato teria sido (coercitivamente) exigido deles. Atos suprarrogatórios não podem ser exigidos dos indivíduos.

Existe outra classe de atos que parece poder ser descrita em termos de exigências que podem ser feitas aos indivíduos. Refiro-me às convenções sociais. Imaginemos um jantar sofisticado. Imaginemos que um dos convidados a esse jantar chegue duas ou três horas depois do horário marcado para o início do evento (em uma sociedade na qual as pessoas prezam a pontualidade). Imaginemos também que ele não esteja adequadamente trajado. O traje indicado para o jantar era “passeio completo”, porém o convidado que estamos considerando além de chegar muito atrasado ao evento veste bermuda, chinelos e camiseta. Podemos imaginar também que, ao sentar-se à mesa, ele não só ignora completamente o que seria a disposição e uso específico dos talheres, como também retira do bolso da bermuda talheres de plástico dos quais se utiliza para fazer a refeição. Considerando que ele seria de fato conhecido dos outros convidados do jantar (e principalmente dos anfitriões), e que ele não tenha sido considerado — até então — portador de alguma desordem de natureza psicológica, não é difícil imaginarmos as reações dos outros convidados aos trajes e comportamento do convidado que estamos apresentando. Tais reações seriam, muito provavelmente, de reprovação. O comportamento do convidado impertinente poderia suscitar, evidentemente, risos em alguns dos outros convidados. Mas não é implausível afirmarmos que os trajes e o comportamento dele suscitariam muitas reações de contrariedade à sua presença e maneira de se portar no evento social. Essas reações encerrariam em si a ideia de que o convidado dissonante ignorou certas regras, que ele simplesmente ignorou certas exigências feitas para aquela ocasião.

Assim, diferentemente dos atos suprarrogatórios, as convenções sociais, ao menos parte expressiva delas, parecem poder ser descritas em termos de submissão dos indivíduos a certas exigências (de vestuário, de etiqueta à mesa etc.). Porém poderíamos perguntar: as exigências que as convenções sociais trazem em si são idênticas às exigências que as regras morais encerram em si? Não disponho do espaço necessário para desenvolver satisfatoriamente esse tema. Porém gostaria de sugerir que, por mais que as “meras” convenções sociais “funcionem” por intermédio da apresentação de exigências aos indivíduos, tais exigências não são equiparáveis às exigências feitas pela moralidade. E isso se daria em virtude dos diferentes tipos de “sanções” ligados respectivamente aos dois âmbitos de ações: ao das convenções e ao da moralidade. O tipo de “consequência negativa” que sobreviria ao convidado “destoante” do jantar que estamos considerando seria de tipo “fraco”, isto é, não iria muito além de alguns olhares enviesados que receberia de outros convidados ou mesmo dos anfitriões. O convidado poderia também ser alvo de uma ou outra pilhéria ácida ou de algum comentário de reprovação mais direto. Talvez o convidado “excêntrico” sofresse

alguma forma de “ostracismo social” e assim deixasse de ser convidado a outros eventos e jantares. Por outro lado, a violação de uma regra moral tende a gerar para o “violador” de tal regra certas consequências negativas mais “fortes” do que meramente deixar de ser convidado para eventos sociais. Geralmente à violação de uma regra moral podem seguir consequências negativas mais sérias, como, por exemplo, o emprego de processos criminais ou de sanções institucionais (como perda de cargo ou emprego), a obrigação de pagamento de indenizações, a condenação a algum período de encarceramento, e até mesmo a aplicação de castigos como amputação de membros do corpo do violador de regras morais ou seu apedrejamento em praça pública.

A “força” das consequências negativas que podem se seguir à violação de uma regra moral se radica precipuamente na estreita conexão entre moralidade e exercício do poder político. Aqui seria possível perguntar o seguinte: as consequências negativas mais “fortes” que podem ser infligidas a um agente podem ser consideradas o elemento mesmo que permite a identificação de uma regra moral? Nesse sentido, a relação entre regras e sanções seria a de preeminência destas sobre aquelas, isto é, poderíamos afirmar que todo comportamento ou ação punível com sanções “mais fortes” poderia ser considerado comportamento ou ação moralmente condenável? Falarei a respeito no momento oportuno. Agora cumpre tão somente reiterar que as regras morais podem ser diferenciadas dos atos suprarrogatórios em virtude do alto “grau” das exigências que impõem aos indivíduos.

As regras morais podem, com efeito, ser diferenciadas das “meras” convenções sociais em razão da “força” vinculada às suas exigências específicas. Força essa alicerçada na natureza das sanções (políticas e jurídicas) que, grosso modo, acompanham as regras morais. Evidentemente, as sanções que podem se seguir à violação de uma regra moral não se circunscrevem às sanções externas. Como vimos no primeiro capítulo desta tese, Mill destaca a centralidade que as sanções internas desempenham como motor motivacional para a submissão a uma norma ou princípio moral. Também em relação às sanções internas, podemos identificar uma maior “força vinculatória” ligada às normas morais se comparada às “meras” convenções sociais. Podemos conjecturar que a eventual vergonha que poderia acometer um agente em razão de ele, por exemplo, não saber identificar o talher de peixe em um jantar, não o acometeria com a mesma “força” com que outro “tipo” de vergonha poderia cometê-lo. Esse outro “tipo” de vergonha fustigaria o agente se, por exemplo, ele, ao presenciar uma agressão física que resultou em feminicídio, não tivesse tomado nenhuma atitude para tentar impedir tal agressão.

Esse outro tipo de vergonha (poderíamos identificar também, nesse caso, a incidência do remorso ou da culpa) seria um sentimento eminentemente moral. O agente teria vergonha do fato de que sua omissão resultou na agressão e morte de alguém. O agente poderia estar acometido por uma profunda vergonha de si mesmo em função de não ter impedido que uma regra moral tivesse sido violada (a agressão e assassinato de alguém) e que uma pessoa inocente tivesse perecido. Seguindo essa perspectiva, o que o fenômeno da moralidade parece requerer dos agentes se afigura, pois, bem mais exigente do que a “mera” convenção social parece requerer.¹⁷¹

3.6 Uma concepção abrangente do fenômeno do exercício da autoridade política.

Agora podemos fazer também uma breve caracterização do fenômeno da autoridade política. Como no caso da moralidade, apresentarei uma caracterização abrangente para esse fenômeno. Para isso, podemos mencionar mais uma vez a função de status, cunhada por Searle, e a articulação dela com regras regulativas. E, para vermos como tal função pode ser aplicada ao fenômeno da política, podemos evocar mais uma vez a narrativa dos caçadores e sua perseguição a um animal de grande porte. Supondo que eles tenham tido êxito, capturado e abatido o animal, podemos imaginar que eles levaram o animal abatido para a comunidade a que pertencem. Chegando lá, surge o problema prático: como dividir a carne do animal abatido? Para nosso propósito nesse ponto da discussão, a pergunta pertinente seria: quem decidirá como a carne será distribuída entre os membros do grupo? Poderíamos conjecturar que a tarefa de dividir o alimento é atribuída ao guerreiro mais talentoso e combativo de tal comunidade.

O ponto a ser destacado é que as regras regulativas não distribuem apenas bens e recursos, mas também se prestam a distribuir poder: quem terá a prerrogativa de determinar como as coisas serão feitas, quem determinará como os outros indivíduos agirão em tais ou

¹⁷¹ Veremos, no entanto, que em muitas sociedades o que poderia ser considerado, em um dado período histórico, mera convenção pode se transformar ao longo do tempo e, assim, passar a ser tomado como regra moral cuja violação é passível de sanção externa (política). Do mesmo modo um comportamento ou ação que, em épocas históricas passadas, poderia ser considerado passível de sanções “mais fortes” passaria, no decurso do tempo, a ser considerado “mera convenção”. Pode ocorrer também que uma dada regra que em sociedades “estrangeiras” seria considerada mera convenção poderia ser considerada em nossa própria sociedade como uma autêntica regra moral. Não haveria, portanto, um traço demarcatório inamovível, para além de contextos históricos e culturais, entre regras morais e convenções. Em muitos contextos estas se tornam aquelas (e vice-versa, poderíamos dizer). Mill se insurge, como veremos, contra essa forma de arbitrariedade. Ele ambiciona oferecer um parâmetro normativo por meio do qual seja possível identificar quando uma norma social poderia aspirar à condição de regra moral (passível de sanção política, portanto), e quando uma norma social não o poderia, tendo desse modo que se restringir ao estatuto de “mera” convenção.

tais circunstâncias. Poderíamos supor que, no caso da distribuição da carne para a comunidade, a decisão pertence ao guerreiro mais talentoso. Podemos supor até que as decisões mais relevantes a respeito do que a comunidade fará em circunstâncias importantes (como entrar em guerra com outras comunidades) fiquem a cargo de tal guerreiro. Mill, no começo de *Sobre a Liberdade*, ao falar do conflito entre liberdade e autoridade, aventa uma hipótese para o surgimento histórico dessa última:

Para evitar impedir que os membros mais fracos da comunidade fossem atacados por inumeráveis abutres, era necessário que houvesse um animal de rapina mais forte que o resto, que tivesse por missão mantê-los sob controle. (MILL, 2010, p. 38).

O que a imagem apresentada por Mill sugere é que, se pensarmos em termos histórico-naturais, podemos asseverar que a “origem” da autoridade política se radica na disposição de alguns indivíduos para o uso da força física, em circunstâncias em que tal uso se fizesse necessário, como a defesa da coletividade ante um ataque de um predador ou do ataque de uma coletividade rival. Os indivíduos mais fortes e combativos assumiriam, em tais circunstâncias, a prerrogativa de determinar como os outros membros da comunidade deveriam agir. Teríamos assim uma regra regulativa para a atribuição de poder: o mais forte assumiria, em virtude de sua força e combatividade, a atribuição de definir os critérios para a distribuição dos alimentos adquiridos e para declarar guerra a uma outra coletividade. Podemos imaginar que, com o passar do tempo, uma mesma família, por seguidas gerações, legue à comunidade os melhores guerreiros: pais, filhos, netos, bisnetos e assim por diante.

Considere agora que, depois de passados muitos anos de vigência da regra “o mais forte lidera” e de os descendentes de uma mesma família serem considerados os melhores guerreiros da comunidade, surge uma novidade. Nos primórdios da comunidade, para um indivíduo ser considerado o guerreiro “mais talentoso”, ele deveria “provar” na prática o seu talento para o combate, notadamente nos campos de batalha ou no enfrentamento destemido a predadores. Porém podemos considerar agora uma mudança: a liderança da comunidade, depois de ser atribuída por várias gerações seguidas aos descendentes de uma mesma família que foram capazes de exibir na prática o seu valor, passa a ser definida antes mesmo de o mais novo membro da família de guerreiros ter suas habilidades de combate efetivamente testadas.

Os líderes da comunidade, a partir de um certo momento, passam a ser escolhidos “apenas” por serem descendentes da família de guerreiros que por muito tempo forneceu os melhores guerreiros para a comunidade. A partir de um certo momento, o líder da comunidade passa a ser escolhido muito antes de poder segurar uma arma. O líder da comunidade passa,

pois, a ser designado ainda no ventre de sua mãe em virtude de ele ser, por exemplo, o primogênito da mais tradicional família de guerreiros da comunidade. Em função disso, a criança, antes mesmo de falar e andar, já será considerada pelos membros da comunidade como (futuro) líder da comunidade. Foi atribuído à criança o (função de) status de líder, mesmo antes de suas habilidades poderem ser devidamente experimentadas. Na prática o teste de habilidade e força anteriormente exigido para que um membro pudesse comandar a comunidade foi substituído pela liderança de tipo hereditário.

A breve narrativa apresentada acima permite — por meio da consideração da articulação entre regras regulativas para a distribuição de poder e a atribuição da função de status para se estabelecer a posição de liderança em uma dada coletividade — oferecer uma caracterização abrangente de exercício do poder político. “Poder político” pode ser assim apresentado de modo abrangente como a assunção de uma posição (de um cargo, diríamos) a partir da qual se adquire a prerrogativa de determinar como os membros de uma dada coletividade agirão em tais e tais circunstâncias. Mais uma vez, gostaria de dar destaque à expressão “caracterização abrangente” usada acima. Com o uso de tal expressão, pretendo apresentar uma caracterização do fenômeno da política que possa ser aplicada a diferentes configurações e formações do poder político. Podemos afirmar que atribuição da função status a uma liderança pode se dar de várias maneiras e por diferentes motivos. Evidentemente, não precisamos nos ater ao exercício de indagarmos sobre o surgimento factual do poder político de feição hereditário em épocas históricas passadas para caracterizarmos o fenômeno do poder político. Poderíamos, por exemplo, considerar também o estabelecimento, em nossa própria época histórica, de diferentes autoridades políticas como presidentes e primeiras-ministras.

Os indivíduos que exerceriam esses poderes oriundos de escolhas coletivas, escolhas estabelecidas por diferentes tipos de processos eleitorais (eleições diretas e indiretas, só para mencionar um exemplo), poderiam assumir o poder em razão de numerosos fatores que não exatamente a força física ou a disposição para combates: exuberância retórica em discursos públicos; nível de riqueza amealhada ao longo da vida (o que poderia aumentar sua capacidade de custear campanhas eleitorais); o medo que parte expressiva da comunidade poderia manifestar ante novos costumes adotados, os quais poderiam ser considerados por tal parte da coletividade como degradantes ou contrários a mandamentos divinos; etc. O que cumpre ser destacado neste ponto é a atribuição da função de status (líder, representante etc.) que uma dada comunidade conferiria, de diferentes maneiras, a um ou mais indivíduos, para que tais indivíduos conduzissem os rumos de tal comunidade. Por “conduzir os rumos” quero dizer tomar decisões capazes de vincular de várias formas a totalidade dos indivíduos de uma

coletividade e capazes também de definir a existência mesma da própria comunidade. Entre tais decisões podemos considerar: declarar guerras a outras coletividades (e também declarar a paz ou a rendição); decidir como terras e alimentos disponíveis serão divididos entre os membros da coletividade; determinar que tipo de tratamento certos segmentos (mulheres, crianças, estrangeiros, idosos, escravizados, por exemplo) receberão; definir a estrutura e a forma da cobrança de impostos; decidir a ordem de prioridade que orientará os gastos do montante arrecadado com a cobrança de impostos; definir quais cultos religiosos serão permitidos (e quais não o serão); etc.

Obviamente, muitas das decisões elencadas acima, como a última apresentada, não poderiam ser divisadas em todas as coletividades humanas que existem ou que já existiram. Podemos dizer que a atribuição de estabelecer o último tipo de decisão apresentada acima — definir qual ou quais expressões religiosas serão permitidas em uma dada coletividade — só pode ser identificada em certas coletividades em virtude de determinadas circunstâncias históricas e socioculturais. O elenco de atribuições apresentado acima não se pretende, evidentemente, uma descrição exaustiva de todas as prerrogativas inerentes a todas as formas de exercício de poder político que existem ou que já existiram na história da espécie humana. O pequeno elenco de atribuições do poder político apresentado acima pretende, isto sim, caracterizar de modo abrangente o fenômeno do poder político como:

- a) a capacidade de um indivíduo ou grupo de indivíduos de decidirem como o restante da coletividade a que pertencem agirá (em relação a outras coletividades e em relação aos membros da própria comunidade);
- b) a atribuição coletiva da função de status a um indivíduo ou grupo de indivíduos, para que tal indivíduo ou grupo de indivíduos possam exercer a capacidade supramencionada.

Ao lançar mão de tal caracterização, não ambiciono me comprometer, de modo similar à caracterização que ofereci da moralidade, com uma caracterização “igualitária” ou “não coercitiva” do exercício do poder de decidir como os outros indivíduos agirão.

A “atribuição coletiva da função de status” não pode ser caracterizada unicamente (tal como ocorre em numerosas sociedades contemporâneas) pela realização de eleições diretas e secretas da qual participam indivíduos com igual status social para escolher líderes que terão poderes (limitados por certos arranjos) de decidir como os outros indivíduos agirão. Entre tais arranjos limitadores do poder político contam, por exemplo, a separação do poder de elaborar normas (que corresponderia contemporaneamente ao poder legislativo) do poder de comandar os exércitos (atribuição que reconhecemos contemporaneamente como pertencente poder

executivo). A forma de atribuição de status descrita acima bem como a limitação do poder do líder (ou líderes) da coletividade seriam uma caracterização de como o poder político é exercido em numerosas sociedades contemporâneas e não podem ser indevidamente generalizadas para todos os contextos históricos e culturais. Se considerarmos as histórias de vários povos e civilizações no decurso de várias épocas distintas, veremos que essas histórias estão repletas de inúmeros exemplos de atribuição da função de status de líder e de exercício do poder político que não se deixam descrever adequadamente de modo similar ao modo como o poder político é atribuído e exercido em muitas sociedades contemporâneas. Uma vez mais, meu intuito foi o de oferecer uma caracterização o mais abrangente possível do fenômeno do poder político.

Seria possível apresentar uma observação crítica à pretensão de abrangência erguida por tal caracterização do fenômeno da política. Tal observação crítica poderia ser elaborada nos seguintes termos: “Essa caracterização do fenômeno da política não é tão abrangente quanto se pretende. Isso em virtude de descrever a política como uma atividade centrada estritamente no aspecto institucional, isto é, centrada exclusivamente no exercício do poder franqueado pela ocupação de cargos, títulos e posições de comando. Essa caracterização desconsidera completamente que o âmbito da política envolve também atores e atividades que não estão diretamente relacionados à ocupação de cargos ou à assunção de posições de comando, como, por exemplo, a de faraó, de imperatriz ou de primeira-ministra. A vida política encerra em si o exercício de outras atividades fundamentais como, por exemplo, a de ativista, de líder religioso, de manifestante político, de intelectual, de líder comunitário etc. Outros segmentos da sociedade, que não propriamente as lideranças institucionalmente investidas de poder de comando, constituem ou podem compor no exercício de suas atividades o fenômeno político em uma coletividade. Tais segmentos e atividades precisam ser devidamente considerados, se se quer descrever de modo completo e fidedigno o fenômeno da política.”.

A pertinência de uma observação como essa seria inegável. Creio que seria possível, contudo, continuar a sustentar a abrangência da caracterização da política apresentada acima. Isso poderia ser feito ao se sugerir que, não obstante a política não se restringir a “funções ou cargos de comando”, sua característica distintiva básica continuaria a ser a de se assumir certas funções de status e adquirir a prerrogativa de orientar os rumos das coletividades em decorrência disso. Muito da vida política pode ser identificado nas disputas (que se desenrolam de várias formas) pela assunção dos diferentes cargos e ocupações das funções de status que permitem orientar e reorientar as coletividades. Poderia ser redarguido, pois, que a

abrangência da caracterização da política oferecida por mim se deixa ver na sugestão de que a assunção de funções de status que permitem a condução, em diferentes graus, das vidas dos membros de uma coletividade constitui condição necessária (embora não suficiente) para se identificar a atividade política. Toda a gama de atividades e papéis políticos que se encontra fora da área institucional tem como referencial precípua (seja para contestar, apoiar, criticar intelectualmente, se sublevar contra etc.) o poder institucionalizado na coletividade. Em virtude disso, a pretensão de abrangência erguida para a caracterização do fenômeno da política continuaria plausível.

3.7 A conexão entre moral e política.

Faz-se oportuno afirmar que “moral” e “política” estão estreitamente conectadas entre si de algumas maneiras. Podemos considerar, por exemplo, o ponto “1” apresentado acima, no que concerne à atribuição do poder político de intervir e de decidir de algum modo como os indivíduos de uma coletividade deverão tratar uns aos outros. Essa consideração guarda estreita relação com a caracterização do fenômeno da moralidade que ofereci anteriormente, a saber, como a vigência de regras que regulam as relações entre agentes. Ora, podemos afirmar que a forma por meio da qual os indivíduos tratarão uns aos outros em uma coletividade, a forma como as regras regulativas serão implementadas e endossadas, dependem em grande medida das decisões do(s) ocupante(s) do poder político. É o poder político que, no final das contas, detém a prerrogativa de dizer quais práticas serão aceitas, quais não o serão, quais as punições para quem violar tais e tais regras, quais membros da coletividade têm permissão para realizar tais e tais práticas, quais segmentos da sociedade não devem gozar de certos bens e privilégios (como terras e liberdade) etc.

Cabe à autoridade política estabelecer, endossar ou resguardar as regras regulativas que orientam as relações entre os diferentes indivíduos e segmentos em uma dada coletividade. O poder político, por sua vez, pode ser analisado e até mesmo julgado moralmente pelo tipo de tratamento que os indivíduos aspiram a dirigir uns aos outros (e que por algum motivo a autoridade política pode estar obstaculizando), pelo tipo de regra regulativa que os indivíduos ou segmentos dessa coletividade ambicionam erigir à condição de parâmetro norteador das relações entre indivíduos, das relações entre diferentes segmentos da coletividade, ou mesmo das relações entre indivíduos, segmentos da coletividade e a própria autoridade política. Nesse caso, podemos entender que há uma avaliação moral da autoridade política, em virtude de, por exemplo, tal autoridade não estar permitindo a adoção

de novas regras regulativas ou mesmo de não estar permitindo a restauração de uma ou mais regras que vigoraram no passado e foram abandonadas ou substituídas.

Claro que, ao fazer referência à “avaliação moral do poder político”, designo por “moral” não a caracterização abrangente que apresentei anteriormente, ou seja, a descrição ampla do fenômeno da moralidade, mas sim o concurso de alguma *proposta* moral. Isso significa que, em geral, o exercício da autoridade política não é julgado unicamente por meio da referência à existência fática das regras regulativas vigentes em uma coletividade, mas também por apelo a alguma noção de como ou quais regras *deveriam* regular as relações entre agentes e o exercício mesmo da autoridade política. Nesse caso, a avaliação moral do exercício do poder político pode gerar algum tipo de cisão, de ruptura ou mesmo de transformação política radical no interior da coletividade em questão. Reitero que não é meu objetivo oferecer uma discussão exaustiva acerca das muitas interrelações que podem subsistir entre moralidade e política e suas muitas implicações para as sociedades. Meu objetivo é tão somente apontar que tais relações existem e são tremendamente complexas.

No restante da presente tese, tratarei os âmbitos da “moralidade” e da “política”, como os caracterizei acima, praticamente de modo indistinto. Vali-me até aqui da distinção feita por Searle entre, por um lado, o aspecto da realidade que independe dos agentes cognoscentes e, por outro lado, o aspecto da realidade que depende de tais agentes para, a partir da consideração desse último aspecto, abordar o que Searle denomina “realidade institucional”. Tal realidade seria uma realidade exclusivamente humana, na concepção de Searle. Como disse, não estou certo se tal realidade pode ser exclusivamente atribuída aos animais humanos, ao menos nos termos apresentados por Searle. Creio que o aspecto atribuível unicamente ao animal humano em tal realidade pode ser dividido em ao menos outra atividade, a saber: no exercício da moralidade de segunda ordem, do qual falarei no capítulo seguinte.

O ponto que pode ser destacado agora é que a dimensão institucional encerra em si o âmbito normativo, o contexto amplo das atividades regidas por regras. Os seres humanos têm suas vidas indissociavelmente entrecidas com numerosas atividades regidas por regras, de tal modo que é improvável que se possa descrever adequadamente a experiência humana sem se considerar devidamente o estatuto que as regras desempenham em nossas vidas: desde falar um idioma até descrever, com diferentes níveis de rigor, aspectos do ambiente circundante (por meio das regras de inferência, por exemplo); desde conhecer e seguir o estatuto de um clube de futebol do qual se é sócio ou do condomínio onde se mora até se submeter às leis da constituição que regem o país em que se está vivendo; desde seguir as regras para formação de filas (quem chega primeiro fica na frente de quem chegou depois) para entrar em diferentes

lugares e estabelecimentos até seguir as regras de trânsito da cidade em que se está dirigindo, pedalando ou caminhando etc.

A experiência cotidiana dos seres humanos está, pois, totalmente imersa em uma grande variedade de conjuntos de regras (normas, portarias, estatutos, leis) que não podemos deixar de seguir. Mais precisamente, podemos até deixar de seguir alguns conjuntos de regras (estatutos de times de futebol, regras para o uso de um espaço comum em um condomínio, regras para o uso do talher de peixe em um jantar elegante), por considerarmos que as consequências negativas que se seguirão a tal abandono não são suficientemente dissuasivas. Porém é altamente improvável que consigamos abandonar todos os conjuntos de regras a que temos de nos submeter. Isso não somente pelo motivo óbvio de que, se o fizermos, teremos de nos confrontar com consequências negativas que podemos considerar efetivamente dissuasivas (como ir para a prisão, no caso de desrespeitarmos alguma norma do código penal, ou ter a integridade física e a própria vida suprimidas, em função de ignorarmos as regras de trânsito, por exemplo), mas também porque o abandono completo de certos conjuntos de regras (como regras de inferência lógica e regras básicas de etiqueta, por exemplo) tornaria impraticáveis nossas vidas em sociedade, justamente por inviabilizar nosso intercâmbio com outros agentes.

Em meio a tal universo de regras, podemos encontrar regras de um determinado subcampo, as regras morais e políticas, que denomino “ético-políticas”. Tais regras podem se relacionar de várias maneiras com o restante do campo normativo mais amplo (como mencionei ao falar da relação entre regras morais e regras de trânsito), mas constituem um âmbito próprio. Âmbito esse que se caracteriza basicamente pela regulação e orientação das relações entre agentes e pela constituição e ocupação de cargos, posições e funções responsáveis pelas decisões políticas, pelas decisões que afetarão todos os membros de uma coletividade. Como mencionei anteriormente, as teorizações sobre a dimensão ético-política pressupõem considerações a respeito da dimensão teórico-epistêmica. É possível compreender essa pressuposição se considerarmos algumas expressões que usei para caracterizar de modo abrangente os fenômenos da moralidade e da política. Expressões como “regular”, “orientar”, “decidir”, “implementar”, “estabelecer” etc. O uso de tais expressões se vale da pressuposição de que agentes cognoscentes podem realizar tais atividades na dinâmica de interação com outros agentes. À luz da descrição abrangente da dimensão “ético-política”, podemos agora abordar o modo por meio do qual Mill defende a possibilidade de exercício da liberdade em tal dimensão da experiência humana. Dimensão essa que ele denomina “civil ou social”.

4 A CONCEPÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DE LIBERDADE: ENTRE LIBERALISMO E REPUBLICANISMO

Eu te digo o que liberdade significa para mim: Nenhum medo!

Eu quero dizer, realmente: Nenhum medo!

Se eu pudesse ter isso por metade da minha vida... nenhum medo!

Eunice Kathleen Waymon (Nina Simone)

Musicista e ativista política

No segundo capítulo da presente tese, apresentei o que chamei de concepção teórico-epistêmica de liberdade em Mill. Por “concepção teórico-epistêmica de liberdade” quis caracterizar a natureza de discussões sobre a possibilidade de se exercer a liberdade. A rigor, a investigação sobre o caráter teórico-epistêmico da liberdade diz respeito ao exame acerca da existência mesma de algo como “livre-arbítrio” e, caso seja possível assinalar tal existência, como caracterizá-la adequadamente. Assim, a liberdade “teórico-epistêmica” diz respeito a discussões sobre a possibilidade de se exercer a liberdade da vontade e a liberdade da ação (cuja distinção, por motivos de estratégia expositiva, não empreendi). A concepção de liberdade teórico-epistêmica em Mill pode ser classificada como um tipo de concepção “compatibilista”. As concepções compatibilistas advogam a possibilidade de se defender, a um só tempo, a constituição causal da natureza (e da sociedade, na medida em que essa condiciona a vida dos agentes) e a possibilidade de o agente exercer liberdade.

Vimos que o compatibilismo de Mill pode ser usualmente descrito como a desvinculação da noção de “causalidade” da noção de “fatalismo” (por intermédio da defesa da pluricausalidade no mundo natural); e como a possibilidade de o agente cognoscente exercer liberdade por meio da mobilização dos chamados desejos de segunda ordem. O agente poderia mobilizar tais desejos de segunda ordem, porquanto estivesse guiado por um desejo de autoaperfeiçoamento. Tal descrição, contudo, pareceu não fazer frente aos desafios impostos pelo tipo de incompatibilismo determinista (negação da possibilidade de exercício da liberdade) ao qual Mill preferencialmente se contrapunha, a saber: o determinismo de aspecto sociocultural advogado pelos owenitas. Desse modo, procurei oferecer uma possibilidade alternativa para a interpretação do compatibilismo de Mill. Essa interpretação alternativa buscou articular a teoria das “sanções internas”, sustentada por Mill (teoria essa que abordei à luz da concepção de “sentimentos reativos”, de Strawson); e uma leitura do conceito denominado “espaço das razões”, cunhado por Sellars. Tal articulação teve o

objetivo de oferecer uma caracterização pragmática do compatibilismo de Mill. Ao final do capítulo, sinalizei que essa leitura pragmático-dialógica do compatibilismo milliano poderia ser considerada demasiadamente distante da “letra” de Mill para ser plausivelmente sustentada. Contudo afirmei que um ponto nodal a ser considerado na tentativa de Mill de compatibilizar uma descrição coerente da dimensão sociocultural e a possibilidade do exercício da liberdade pelo agente é a concepção de “natureza humana” que orienta suas formulações. Se o determinismo for verdadeiro, o agente humano não poderá exercer liberdade. E se o agente humano não puder exercer liberdade, não poderá viver de modo verdadeiramente humano, ou seja, não poderá exercitar e desenvolver indefinida e harmoniosamente suas potencialidades intrínsecas no transcurso do tempo.

Neste capítulo, apresentarei o “solo” que Mill considera o mais adequado para que o ser humano possa viver uma vida plenamente humana. Isso quer dizer que apresentarei o modelo moral e político no interior do qual, para Mill, podemos desenvolver plenamente nossas potencialidades. Apresentarei neste capítulo — à luz da discussão feita no capítulo anterior — a dimensão ético-política de liberdade defendida por Mill. A defesa da liberdade em termos ético-políticos, ou seja, a defesa da liberdade dos indivíduos ante outros indivíduos e, sobretudo, dos indivíduos ante as instituições políticas vigentes nas sociedades, conferiu a Mill notoriedade considerável entre os teóricos normativos da época moderna. De fato, Mill é frequentemente mencionado e discutido como um grande expoente da defesa das liberdades individuais de natureza ético-política. Com efeito, como disse no segundo capítulo da presente tese, o que eu estou denominando “dimensão ético-política” da liberdade tende a pressupor a dimensão teórico-epistêmica da liberdade.

Pressupor a dimensão teórico-epistêmica da liberdade significa, a rigor, que, ao se discutir as questões típicas de filosofia prática normativa relativas, por exemplo, à natureza e justificção do poder político ou ao modelo de distribuição justa de bens e recursos em uma coletividade, está se pressupondo que os agentes possam realizar ações tais como “deliberar”, “escolher”, “votar”, “resistir”, “intervir”, “participar ativamente”, “reivindicar” etc. Para realizar tais ações, cabe a compreensão e a lida com o âmbito da moralidade e da política (e mesmo com os âmbitos do direito e da economia) ao menos como se tais âmbitos fossem permeáveis, ainda que em grau diminuto, às ações e escolhas humanas. Assim, exorta-se ou tenta-se persuadir os cidadãos a escolherem entre os candidatos X ou Y (e seus respectivos programas de governo) para ocupar determinado cargo no poder executivo; tenta-se convencer os indivíduos de que eles devem subscrever à medida econômica C, pelas razões Z, F e W; tenta-se estimular os cidadãos a escolherem a opção A em vez de escolherem a opção

B ou a opção L, em dado plebiscito; tenta-se demonstrar em um julgamento, perante júri popular, que o indivíduo K teve a intenção de matar o indivíduo H etc. Desse modo, quando se investigam e se discutem temas ligados às chamadas “questões de primeira ordem”, grosso modo, já se pressupõe a vigência de um tipo de compatibilismo ou mesmo de uma forma de incompatibilismo libertário, sob os quais os agentes cognoscentes poderiam agir (deliberar, escolher, propor, endossar etc.).

Mill, ao elaborar seus textos de filosofia prática, claramente se vale de tal pressuposição. Podemos ver, logo no início de *Sobre a Liberdade*, como essa pressuposição é explicitada por ele:

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).

O excerto acima permite ao menos duas considerações. A primeira consideração diz respeito à não necessidade de respondermos as chamadas “perguntas de segunda ordem” para discutirmos e investigarmos temas de filosofia prática normativa e, principalmente, questões vinculadas ao domínio de objetos e fenômenos estudados por ciências particulares como a ciência política, a sociologia política, a história política ou a economia neoclássica. É perfeitamente possível, para tais âmbitos de investigação, examinar seus respectivos objetos sem se perguntar se o agente humano pode exercer, de alguma maneira, a liberdade. Essas ciências particulares e também a filosofia prática normativa podem, com efeito, elaborar estudos consistentes e propostas acuradas sobre os seus respectivos domínios de investigação, sem sequer se colocar questões acerca da possibilidade de existência do livre-arbítrio. Tal como os âmbitos das ciências naturais se valem de certas pressuposições teóricas para empreender suas investigações (como disse no segundo capítulo, essas ciências podem pressupor, por exemplo, a vigência da causalidade no mundo natural), as ciências sociais e também a filosofia prática normativa se valem (ou podem se valer de forma não problemática) da pressuposição da possibilidade do exercício da liberdade pelo agente para empreender suas investigações específicas. Isso não quer dizer que tais ciências não possam se perguntar acerca da possibilidade de exercício da liberdade pelo agente, mas, isto sim, que tais ciências *não precisam* se colocar tais perguntas para responder às questões ligadas aos seus respectivos domínios de objetos ou âmbitos de investigação.¹⁷²

¹⁷² É possível mencionar, por exemplo, que uma vertente da sociologia, já em seu alvorecer, procurou aplicar ao âmbito dos fenômenos sociais a mesma leitura de caráter nomológico que as ciências da natureza aplicam aos seus domínios de objetos. Ver, por exemplo, de E. Durkheim, o livro *O suicídio* (2019[1897]), no qual o

Uma segunda consideração diz respeito ao caráter pragmático da abordagem milliana de liberdade. Se, ao final do segundo capítulo desta tese, mencionei a possibilidade de se assinalar a equivocidade de se caracterizar o compatibilismo de Mill como um tipo de compatibilismo pragmático, o trecho acima permite que divisemos um teor pragmático em sua abordagem da liberdade, ou seja, permite que o pragmatismo retorne pela “porta lateral” à concepção de liberdade milliana. Mais precisamente, podemos ver no trecho do texto de Mill apresentado acima a não necessidade de se abordar a dimensão teórico-epistêmica de liberdade para, só então, considerarmos a dimensão ético-política da liberdade. Evidentemente, Mill se vale implicitamente de sua posição compatibilista como a frase a seguir, retirada do trecho reproduzido acima, permite ver: “[...] *à incorretamente denominada doutrina da Necessidade Filosófica* [...]”. E ele se vale implicitamente do compatibilismo para iniciar a abordagem do que chama de liberdade civil ou social.

Isso significa que Mill se vale, no fragmento apresentado acima, de pontos fundamentais de sua compreensão acerca do fenômeno da liberdade, como, por exemplo, a distinção entre “causalidade”, por um lado, e “fatalismo”, por outro lado, para caracterizar como “incorreto” o modo determinista de se compreender os mundos natural e social. Todavia, para um leitor que não tenha tido contato com a defesa que Mill faz de sua posição compatibilista, como entender a possibilidade de se investigar separadamente as duas dimensões da liberdade? Mais precisamente: por que, na filosofia prática de Mill, é possível tratar separadamente o problema “metafísico” da liberdade, por um lado, do problema “político-moral” da liberdade, por outro lado? Não seria necessário examinar e “resolver” primeiramente o problema “metafísico” da liberdade para, só então, abordar o problema “político-moral” da liberdade? É possível sugerir que Mill propõe que se possa tratar de modo distinto as duas dimensões de liberdade porque:

- a) ele rejeita por completo, em virtude de seu compatibilismo, a verdade do incompatibilismo determinista;
- b) ele pode convidar o leitor (especialmente o leitor que desconhece o teor de sua concepção compatibilista) a endossar a pressuposição do livre-arbítrio do agente, com vistas a concentrar atenção exclusivamente nas discussões sobre o que chama de “liberdade civil ou social”.

sociólogo francês advoga que o “arbítrio individual” não teria nenhuma influência sobre as taxas de suicídios registradas nas sociedades. Contudo reitero que uma investigação acerca da possibilidade mesma desse “arbítrio individual” não fez parte do escopo de Durkheim, porque não precisaria fazer parte do escopo investigativo do autor na obra supracitada.

O ponto 2 permite, uma vez mais, que destaquemos o traço pragmático na formulação de Mill. Se for implausível defender um pragmatismo de viés dialógico na concepção da liberdade teórico-epistêmica de Mill, não é implausível, por outro lado, defendermos que considerar separadamente as duas dimensões da liberdade, isto é, a dimensão “social” e a dimensão “metafísica”, oferece a possibilidade de afirmarmos que esta é pressuposta por aquela. Mill, no começo de *Sobre a Liberdade*, ao afirmar que investigará a liberdade em seu aspecto “civil ou social”, permite sobretudo ao leitor não familiarizado com sua discussão sobre liberdade no âmbito teórico-epistêmico pressupor que o agente *pode* exercer a liberdade em tal âmbito. E se é factível pressupor que o agente pode exercer o livre-arbítrio, seria possível e oportuno, então, concentrar esforços explicativos para saber se o mundo social, com suas instituições e práticas normativas, permitiria ao agente exercer no âmbito prático a liberdade “metafísica” que estaria sendo pressuposta.

4.1 A tradição liberal.

John Stuart Mill é frequentemente considerado um dos maiores expoentes da tradição de pensamento político denominada “liberalismo”.¹⁷³ Tal consideração possui plausibilidade. Mill, de fato, parece se comprometer com essa tradição do pensamento político moderno. Se tivermos presente, fundamentalmente, a obra *Sobre a Liberdade*, Mill se nos afigura um defensor escrupuloso dos postulados dessa teoria.¹⁷⁴ Porém, poder-se-ia perguntar aqui, o que vem a ser exatamente “tradição liberal”? Como caracterizar adequadamente essa tradição do pensamento ético-político moderno? Creio que aqui podemos evocar uma vez mais a distinção, que foi apresentada no primeiro capítulo desta tese, entre as propostas normativas pré-modernas, por um lado, e as propostas normativas modernas, por outro lado. As vertentes do que pode ser denominada tradição ético-política liberal surgiram no interior de diversas circunstâncias histórico-culturais e sócio-culturais que emergiram na época moderna. Isso significa que a tradição liberal de pensamento ético-político é fruto de uma determinada constelação histórico-cultural.

Afirmar que o liberalismo é resultado de uma dada constelação histórico-cultural equivale a afirmar que as teorias ético-políticas elaboradas na época moderna e que podem ser

¹⁷³ John Rawls, em *O Liberalismo Político* (2016 [1993]) e Michael Sandel, em *O Liberalismo e os limites da Justiça* (2005[1982]), são apenas dois dos autores contemporâneos que mencionam Kant e Mill como os dois principais nomes da tradição liberal. (Ver também notas 31 e 32)

¹⁷⁴ Gertrude Himmelfarb, em seu livro *On Liberty and liberalism: the case of John Stuart Mill* (1974), vê nos argumentos expostos em *Sobre a Liberdade* a prova de incoerência do pensamento de Mill em relação à sua própria obra. Não poderei, por questão de delimitação de escopo, me ocupar dessa questão importante aqui.

identificadas à tradição liberal foram elaboradas precisamente em resposta a uma série de eventos que ocorreram no continente europeu entre os séculos XVI e XVIII. As teorias liberais, então, constituem, grosso modo, tentativas de soluções para um conjunto de dilemas que assolaram a Europa no período supramencionado. Que dilemas, seria oportuno perguntar, foram esses? No período indicado acima, a Europa (e, por consequência, o “resto” do mundo) passou por diversas transformações. Não disponho do espaço necessário (e não faz parte do meu escopo) para discorrer adequadamente sobre tais transformações. Posso, no entanto, mencionar algumas delas de modo breve: o surgimento e a consolidação de um novo sistema econômico surgido no norte da Itália nos séculos XIII e XIV, o capitalismo; a consolidação dos estados centralizados na forma institucional de monarquias absolutistas como modelo político característico do continente europeu; a “descoberta” e conquista pelos europeus de novas terras, em virtude das grandes navegações iniciadas no século XV; o ressurgimento ou redescoberta da tradição filosófica cética, nos séculos XV e XVI, que suscitou uma “crise pirrônica”¹⁷⁵; a chamada Revolução Científica que se consolida no século XVII, como mencionado no primeiro capítulo da presente tese.

Todos os eventos históricos elencados acima concorreram para produzir uma crise que atingiu a Europa já no início da época moderna. Essa crise alterou drasticamente e em diferentes registros a autocompreensão que o Ocidente cultivava. Tais registros eram o epistemológico (Revolução Científica, crise pirrônica), o econômico (surgimento do capitalismo), o político (emergência e consolidação dos estados absolutistas), o existencial (crise pirrônica, Revolução Científica) e o moral (crise pirrônica, Revolução Científica, consolidação dos estados absolutistas). Com efeito, nenhum dos eventos históricos supramencionados gerou o impacto avassalador que a ruptura da unidade cristã, colocada em curso pela Reforma Protestante no século XVI, foi capaz de gerar. O que se seguiu à afixação das 95 teses na igreja de Wittenberg (1517) pelo monge agostiniano Martinho Lutero (1483 – 1546) pode ser descrito como uma série de guerras sangrentas que ocorreu em diversos países da Europa.¹⁷⁶ Tais guerras foram motivadas por mais de uma causa. Foram motivadas inclusive, poder-se-ia afirmar, pelo desejo de muitos príncipes europeus de se

¹⁷⁵ Expressão elaborada por Richard Popkin (1923 – 2005). Ver, de R. Popkin: *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* (2000[1960]). Tal expressão diz respeito ao impacto que a redescoberta dos textos céticos causou na cultura intelectual europeia no início da época moderna.

¹⁷⁶ É possível dizer que Lutero não objetivava abandonar a igreja católica. Pode-se dizer também que a Reforma não teve como causa única o ato de Lutero. Novamente, ver, de J. B. Schneewind, *A Invenção da Autonomia* (Ref. nota 76), especificamente as seções IV e V do segundo capítulo. Ver também, de Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno* (2017[1978]), especificamente a parte quatro: capítulos 10,11 e 12.

livrarem da influência e “ingerência” da igreja católica romana. Contudo é razoável afirmar que a adesão a uma vertente da cosmovisão cristã constituía motivação necessária (embora talvez não suficiente) para que muitos príncipes, reis, nobres e plebeus se engajassem em batalhas fratricidas e até massacres sistemáticos contra indivíduos que professassem fé em outra vertente da tradição cristã.¹⁷⁷ Em um dado período da história europeia, era não só aceitável, mas também recomendável que se combatesse, se agredisse e mesmo que se matasse em nome da “verdadeira” expressão da fé cristã.

É claro que guerras de fundo religioso não eram algo exatamente novo na história das civilizações europeias. O próprio cristianismo foi duramente perseguido até se consolidar como religião oficial do império romano, em virtude da instituição do Édito de Tessalônica (380 d.C.) por Teodósio (346 – 395 d.C.). Tal consolidação pode ser interpretada como a conclusão de um processo de “ascensão” da religião cristã no interior do império romano, que se inicia com o Édito de Milão (313 d.C.) promulgado por Constantino (272 – 337 d.C.). Esse édito, entre outras determinações, colocou fim à perseguição oficial aos cristãos. No entanto as batalhas e confrontos que eclodiram em função da Reforma se recobriram de uma dramaticidade talvez sem precedentes na história do Ocidente. Desde o final do período helênico e, em seguida, no curso do Medievo, a Europa experimentou uma espécie de estabilidade em sua autocompreensão no que concerne aos registros elencados acima (existencial, político, moral, epistêmico etc.). Tal estabilização teve na consolidação do cristianismo, em sua vertente romana, um pilar fundamental. Por séculos a fio, o Ocidente alicerçou o que tinha de unidade e orientação na cosmovisão cristã, ou seja, alicerçou a estabilidade que conquistou gradualmente ao longo do tempo em narrativas, normas, princípios, práticas, ensinamentos etc. articulados, condensados e resguardados pela igreja romana. Isso não que dizer que a Europa tenha experimentado 1000 anos de ausência de conflitos. Isso significa tão somente que mesmo os muitos conflitos que ocorreram em tal contexto desenrolaram-se sem colocar seriamente em questão a solidez, a fidedignidade e a autoridade da cosmovisão que sustentava um modo compartilhado de entender a vida, o mundo e a própria experiência humana.

O que a Reforma colocou em curso foi justamente uma ruptura sem precedentes no âmbito da religião cristã. A instituição que sustentou por séculos a fio (não sem desafios e dissensões, é verdade) a estabilidade do mundo Ocidental se viu atingida em seu âmago. A

¹⁷⁷ Um caso emblemático a esse respeito (dentre muitos que poderiam ser mencionados) foi o massacre da noite de São Bartolomeu (1572): uma série de assassinatos de protestantes huguenotes ocorridos em Paris. O massacre foi iniciado no dia 24 de agosto, dia de São Bartolomeu. Os números não são precisos, mas se estima que dezenas de milhares de protestantes tenham sido assassinados em tal evento.

igreja católica perdeu desde então a exclusividade da prerrogativa de oferecer o sustentáculo “espiritual” para a cristandade ocidental. A igreja católica perdeu, pois, a prerrogativa da exclusividade para orientar as consciências e outras instituições normativas do mundo ocidental. Não faz parte do objetivo desta tese examinar até que ponto os postulados teológicos defendidos pela vertente protestante do cristianismo representam um afastamento drástico em relação à cosmovisão sustentada pela tradição católica (e se de fato há afastamento nesse sentido). Meu objetivo é tão somente assinalar que a Reforma foi a causa precípua de uma série de guerras que fustigaram a Europa. Guerras essas que colocaram em flancos opostos pessoas que professavam fé em uma mesma expressão do divino, não obstante não hesitassem em considerar o indivíduo que dissesse professar fé na mesma expressão do divino, mas que pertencesse a uma vertente distinta de cristianismo, merecedor até mesmo de punição capital por isso. Por “vertente distinta de cristianismo” podemos caracterizar não somente as dissensões e batalhas entre protestantes e católicos (que certamente constituiu a principal expressão da ruptura da unidade cristã ocidental da época), mas também conflitos no interior do próprio movimento protestante.¹⁷⁸

O que tal estado de coisas esboçado acima sugere é a obliteração da possibilidade de se sustentar sem maiores problemas uma unidade ético-política orgânica nas sociedades europeias no limiar da época moderna. Assim, como a Revolução Científica tornou improvável a descrição do universo como uma instância harmônica, estável e com uma “finalidade” claramente definida, a eclosão de diversos conflitos que se seguiram à Reforma tornou igualmente improvável que se pudesse organizar normativamente o mundo Ocidental em termos de uma unidade fundada na autoridade eclesiástica de uma instituição multissecular específica: a Igreja Católica. Se quiséssemos utilizar o vocabulário de Searle, poderíamos afirmar que a igreja católica teve sua “função de status” de maior autoridade política e religiosa erodida no início da época moderna. Por conseguinte a igreja católica, poderíamos afirmar ainda lançando mão do vocabulário de Searle, teve suprimida também a exclusividade que possuía na atribuição de oferecer “regras regulativas” de cunho político-religioso para toda a cristandade.

A época moderna, assim, emerge sob o signo da dissolução gradual da imagem de um cosmos harmonioso, no interior do qual os agentes humanos teriam seu lugar na grande cadeia do Ser, bem como da dissolução dos parâmetros normativos por meio dos quais os agentes se autocompreendiam como membros de uma autêntica unidade ético-política. Unidade essa que

¹⁷⁸ Novamente, ver, de Skinner: *As fundações do pensamento político moderno*. Particularmente o capítulo 14, na parte cinco; e os capítulos 16 e 17 na parte seis. (Ref. nota 177)

hauriria sua estabilidade, principalmente, de fundamentos extranaturais. Fundamentos esses resguardados e interpretados pela tradição da instituição católica. O próprio Mill oferece uma definição sugestiva para o quadro de dissolução que incide sobre esse paradigma de estabilidade. Ele afirma o seguinte, na obra *Sujeição das Mulheres* (2006[1869]):

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 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).

Em razão da supramencionada dissolução de ordem ético-política, se fez necessário, no decurso da época moderna, a elaboração e defesa de novas *propostas* normativas. Essas propostas pretenderam organizar e orientar as instituições políticas em um contexto sociocultural que não podia mais se alicerçar normativamente nos princípios e mandamentos de uma única instituição político-religiosa. A tradição liberal de teorias políticas reclama ser vista, principalmente, à luz da dissolução ético-política mencionada acima. Os numerosos conflitos que se seguiram à Reforma tornaram inviável a consecução de um nível considerável de estabilidade sociopolítica para as sociedades europeias no começo da época moderna. Recorrendo uma vez mais à expressão “estabilização de expectativas comportamentais”, usada por mim no contexto da discussão do capítulo anterior desta tese, é plausível asseverar que as sociedades europeias experimentaram, no período das guerras pós-Reforma, uma circunstância social e política que praticamente inviabilizou a cooperação e a coordenação de ações de modo significativo entre os agentes. Não que as guerras de religião possam ter representado uma ameaça cabal à existência mesma dos ordenamentos coletivos europeus.

Creio que não seria possível equiparar tais guerras de fundo religioso à supressão de uma “regra constitutiva”, como a regra do “assassinato (punição) legítimo”. Não obstante as guerras que se seguiram à emergência da Reforma tornaram improváveis empreendimentos cooperativos e a própria coordenação entre indivíduos que, muitas das vezes, habitavam uma mesma região. Essas guerras também fizeram de muitas autoridades políticas verdadeiras inimigas de vastos segmentos de cidadãos sob seu poder. O que estava em jogo, com efeito, não era a existência de tais sociedades, mas a possibilidade de se viver com um nível mínimo de estabilidade. Sem tal nível mínimo, outras atividades, como o comércio, por exemplo, tornavam-se impraticáveis ou, na melhor das hipóteses, subaproveitáveis. No transcurso dos conflitos de fundo religioso, se afigurou claro para muitos segmentos das sociedades

européias (dentre os quais filósofos e juristas) que mobilizar tantos recursos e esforços em batalhas contra cidadãos do próprio país e região era um empreendimento demasiado custoso.

Desse modo, é possível afirmar que a tradição de doutrinas liberais foi constituída, em seu período de surgimento e consolidação na cultura intelectual europeia, por estratégias teóricas que objetivavam equacionar os dilemas decorrentes da perda de fundamentos normativos em razão da eclosão da Reforma. Tais estratégias foram mencionadas no primeiro capítulo da presente tese: gradualmente, as principais teorias normativas surgidas na época moderna deslocaram o centro de suas preocupações com a busca da *boa vida*, para o âmbito da elaboração de *princípios* aos quais os agentes deveriam se submeter. Essa estratégia tem como ponto de partida a constatação de que justamente a querela em torno de qual noção de *boa vida* deveria ser entronizada na sociedade tornou-se a principal causa e o epicentro das guerras de religião que grassavam na Europa, ou seja, partia-se da constatação de que a busca mesma por uma noção modelar de *boa vida* havia se transfigurado em um dos principais motivos para a emergência das guerras fratricidas que transcorriam. A rigor, tal “constatação” não se deu de modo abrupto. Essa constatação foi se consolidando gradualmente, ao longo dos séculos XVI e XVII.

A constatação de que falei acima decorreu, portanto, de um processo de deslocamento de um modelo normativo para outro, como apresentado no primeiro capítulo desta tese. Com efeito, o deslocamento da preocupação com a *boa vida* para a confecção de *princípios* teve nas teorias do contrato social a sua principal expressão.¹⁷⁹ Essas teorias, por sua vez, estavam muito ligadas a um movimento teórico de ambição e alcance sem precedentes na história das ideias políticas, a saber: o deslocamento, no interior da multissecular tradição jusnaturalista, do conceito de “Leis (divinas/naturais)”¹⁸⁰ para o conceito de “Direitos(naturais)”. Mencionei em uma nota de pé de página, de modo muito breve e no contexto da discussão do primeiro capítulo da presente tese, esse deslocamento na tradição do jusnaturalismo. Tal movimento

¹⁷⁹ As obras, de Thomas Hobbes (1588 – 1679), *Leviatã* (1983[1651]); de John Locke (1632 – 1704), *O Segundo Tratado do Governo Civil* (2001[1689]); bem como, de Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), *Contrato Social* (2013[1762]) estão entre as obras mais representativas dessa tradição de pensamento político.

¹⁸⁰ O Jusnaturalismo pré-moderno assentava-se sobre a ideia de “lei divina” ou de “lei natural”. A expressão estética mais emblemática do jusnaturalismo pré-moderno talvez seja a peça *Antígona* (442 a.C.), de Sófocles. Essa peça juntamente com *Édipo Rei* e *Édipo em Colono* (401 a.C.) constituem o que se chama de “Trilogia tebana”. O diálogo de Antígona com seu tio Creonte, no qual ela evoca a “lei dos deuses”, que estaria acima da lei dos homens, para que seu irmão Polinices pudesse ser enterrado (contra as leis da cidade), é um exemplo a que frequentemente se recorre para caracterizar o jusnaturalismo pré-moderno. Ao ser interpelada por seu tio sobre se tinha conhecimento de que as leis da cidade proibiam o que fez, ela responde: “*Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, / nem essas leis são as ditadas entre os homens / pela justiça, a companheira de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força / para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normas divinas, não escritas, / inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, / é desde os tempos mais remotos que elas vigem, / sem que ninguém possa dizer quando surgiram.*” (SÓFOCLES, 2017, p. 219).

constitui o cerne da estratégia das principais teorias modernas para responder aos dilemas pelos quais o Ocidente passava no contexto das guerras pós-Reforma. Charles Taylor, em *As Fontes do Self*, caracteriza a mudança na tradição jusnaturalista assim:

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).

Gostaria de destacar a pertinência do uso da expressão “estratégia” para me referir ao que Taylor descreve no trecho acima. Teorias normativas precisam ser entendidas à luz das relações que guardam com seu contexto de surgimento e inserção. Não que tais teorias se deixem ou precisem se deixar orientar unicamente pelo pertencimento a um dado contexto. Por certo, teorias normativas não podem ser adequadamente descritas unicamente como justificações teóricas de determinados modelos de *modus vivendi*. Contudo teorias ético-políticas estão, grosso modo, em estreita conexão com os dilemas práticos (políticos, religiosos, jurídicos, morais) das constelações histórico-culturais no interior das quais foram elaboradas. Com a versão moderna do jusnaturalismo não foi diferente. Em meio a um conjunto de circunstâncias sociopolíticas que tornava tremendamente difícil recorrer a uma autoridade político-religiosa inquestionável, a solução encontrada por diferentes versões do jusnaturalismo moderno foi radicar no próprio agente cognoscente, no próprio indivíduo, o fundamento normativo pretensamente inquestionável para orientar as instituições normativas vigentes. Disso decorre o uso da expressão “direito subjetivo” de que Taylor faz uso no trecho acima.¹⁸¹

Assim, o indivíduo foi erigido à condição de referencial normativo último. No que concernisse, por exemplo, ao exercício da fé religiosa, nenhuma autoridade a não ser o próprio indivíduo deveria ter a última palavra.¹⁸² A proposta apresentada pela tradição

¹⁸¹ O início dessa tradição já pode ser visto nos escritos do teólogo jesuíta Francisco Suárez (1588 – 1617), mas seu “alicerce” teórico foi dado pelo filósofo e jurista holandês Hugo Grotius (1583 – 1645). Sua concepção de “Qualidade Moral da Pessoa” está contida na obra *Do direito da guerra e da paz* (2007[1625]). Locke também contribuiu decisivamente para a consolidação do jusnaturalismo moderno. Para uma discussão sobre o contexto histórico e teórico da doutrina dos direitos naturais, novamente, ver, de J.B. Schneewind, *A Invenção da autonomia* particularmente os capítulos 4 e 8. (Ref. notas 76 e 177)

¹⁸² Ver, de Locke, *Carta sobre a tolerância* (1689)

jusnaturalista surgida na época moderna se caracterizou, de modo geral, pela defesa da tese segundo a qual todos os indivíduos seriam possuidores de uma prerrogativa natural (dada por Deus, pela natureza ou por um misto das duas “entidades”) que os subtrairia às ações e vontade arbitrárias de outros indivíduos e, sobretudo, às ações e decisões arbitrárias por parte de qualquer autoridade política. A proposta do jusnaturalismo moderno, conhecida em nossos dias como teoria dos direitos naturais ou, em uma formulação ainda mais familiar, como direitos humanos, preconiza a preeminência normativa do indivíduo sobre seu contexto social e, especialmente, sobre o Estado ou governo vigente em um dado ordenamento coletivo. A rigor, a proteção aos direitos naturais dos indivíduos passou a ser sustentada, a partir do século XVII, como parâmetro fundamental por meio do qual avaliar a aceitabilidade do exercício da autoridade política. Locke, em seu *Segundo Tratado sobre O Governo Civil*, elencou de modo paradigmático o primeiro (e ainda influente) conjunto de direitos a ser reconhecido e resguardado pelas sociedades e governos:

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, grifo nosso).

A teoria dos direitos naturais, assim, representa a expressão emblemática das propostas normativas modernas e constitui, juntamente com as teorias contratualistas (com as quais está estreitamente ligada), o cerne das estratégias confeccionadas para a superação do processo de erosão social colocado em curso pela ruptura da unidade cristã em tal período.¹⁸³ A teoria dos direitos naturais constituiu, pois, o elemento central da tradição liberal de pensamento político quando da formação e consolidação dessa tradição no alvorecer da época moderna. E isso por ao menos duas razões. A primeira razão é a centralidade atribuída à figura do “indivíduo” no interior dessa tradição. Como mencionei no segundo capítulo da presente tese, a figura do indivíduo se recobriu de centralidade no ambiente cultural da época moderna. No âmbito da política e da moralidade não foi diferente. As propostas jusnaturalistas, que consubstanciavam as teorias liberais, endossavam de diferentes maneiras a ideia de que o indivíduo deveria ser tratado como normativamente anterior à sociedade e, especialmente, ao Estado, em função de

¹⁸³ Estreitamente ligadas, mas não indissolúvelmente ligadas. É possível defender uma sem necessariamente se comprometer com a outra. Bentham, por exemplo, em sua crítica à doutrina dos direitos naturais, atacou, como se fossem indissociáveis do jusnaturalismo, as teorias do contrato social. Infelizmente, discutir esse tema fugiria ao meu escopo.

ser possuidor de direitos inatos. Em um período histórico em que os indivíduos poderiam facilmente ser forçados a seguir um credo religioso ao qual não adeririam voluntariamente, mas por imposição ou capricho de algum líder político, não é particularmente difícil entendermos o objetivo de uma tal proposta normativa. Não é de difícil compreensão, portanto, que a primeira geração de direitos naturais objetivasse resguardar a possibilidade de os agentes aderirem, professarem e defenderem o credo religioso que bem entendessem, por exemplo.¹⁸⁴ A segunda razão será a mais relevante para meus propósitos neste capítulo. Trata-se da formulação, apresentação e defesa de um valor moral fundamental erigido na época moderna: a liberdade individual. Mais precisamente, trata-se da elaboração e defesa de uma nova (em relação às épocas históricas precedentes) compreensão do conceito ético-político de “liberdade”.

Ao nos determos mais uma vez nos excertos dos textos supramencionados de Charles Taylor e John Locke, poderemos observar o uso de expressões como “liberdade perfeita”, evocada por este, e “graus de liberdade correspondentemente maiores”, usada por aquele. Essas expressões vinculam-se à nova compreensão do conceito de liberdade elaborado na época moderna. Essa nova compreensão afastava-se da concepção (ou versões da concepção) pré-moderna de liberdade. Aqui, se nos afigura a bifurcação conceitual com a qual lidamos até hoje. Uma distinção no conceito ético-político de liberdade que se radica em duas formulações epocalmente referenciadas de tal conceito. Temos, assim, a distinção (quando não a oposição) entre uma concepção de liberdade “dos antigos” e uma concepção de liberdade “dos modernos”. Como se sabe, tal distinção foi abordada pela primeira vez de modo significativo no século XIX por Benjamin Constant (1767 – 1830), em um texto considerado clássico.¹⁸⁵ No entanto foi somente mais de 100 anos depois que o tema das “duas liberdades” recebeu um tratamento mais completo e influente. Trata-se da obra *Dois Conceitos de Liberdade* (1958), de Isaiah Berlin (1909 – 1997). Nesse texto, em linhas gerais, Berlin distingue duas formas da liberdade ético-política: uma concepção “positiva” de liberdade (que na terminologia de Constant corresponderia à aceção de liberdade “dos antigos”) e uma concepção “negativa” de liberdade (que corresponde na aceção de Constant à liberdade dos “modernos”). Berlin assim caracteriza as concepções “positiva” e “negativa” de liberdade, respectivamente:

¹⁸⁴ Recorro aqui, ao usar a expressão “primeira geração de direitos”, à faseologia do sociólogo britânico T. H. Marshall (1893 – 1981), segundo a qual o exercício da cidadania no Ocidente se desenvolveu em três “fases” caracterizadas, respectivamente, pelo exercício de três gerações de direitos: os direitos civis, os direitos políticos e os direitos sociais. A primeira geração de direitos corresponderia aos direitos civis. Ver, de Marshall, a obra *Cidadania, Classe Social e Status* (1967[1950]).

¹⁸⁵ Ver, de B. Constant: *Da Liberdade dos Antigos comparada à dos modernos* (2019[1819]).

O sentido “positivo” da palavra “liberdade” tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo. Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora. (BERLIN, 1981, p. 142).

Diz-se normalmente que alguém é [negativamente] livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros. (BERLIN, 1981, p. 136).

Não é difícil perceber que as duas concepções de liberdade podem de fato ser relacionadas aos diferentes modelos de sociedades oriundos de duas épocas distintas: a moderna e a pré-moderna. Enquanto esta época valorizaria o ideal de estabilidade sociopolítica baseada na preeminência do todo sobre as partes, aquela valorizaria, como vimos, a precedência normativa do indivíduo sobre os ordenamentos coletivos e sobre a autoridade política.¹⁸⁶ Assim, liberdade positiva descreveria um tipo “ativo” de liberdade, poderíamos dizer, porquanto tal liberdade se realizaria fundamentalmente no exercício de decidir os rumos da coletividade a que se pertencesse. Por outro lado, a chamada liberdade negativa constituiria um tipo “passivo” de liberdade, em virtude de tal modelo preconizar “tão somente” que o indivíduo tenha um espaço inviolável de atuação: vida, liberdade e propriedade (na formulação clássica de Locke).¹⁸⁷ É claro que “liberdade” significa aqui liberdade de não ter o curso pessoal de ação indevidamente obstaculizado. O caráter “negativo” da liberdade recomendada pelos modernos se deixa ver precisamente pela negação a toda e qualquer forma de interferência feita principalmente pela autoridade política no âmbito da vida privada do indivíduo. Aqui, podemos divisar uma distinção na qual se assenta a defesa de uma concepção negativa de liberdade: a separação tipicamente moderna entre vida pública e vida privada. Mais precisamente, a defesa do maior valor que deveria ser atribuído a esta em relação àquela para a experiência humana. A defesa de uma concepção negativa de liberdade estava entretecida com a valorização da vida doméstica e produtiva, uma noção de *boa vida* realizável fora do âmbito das decisões político-institucionais. Esse âmbito, além de fornecer o espaço para o exercício do poder arbitrário do Estado, passa a ser visto como um verdadeiro fardo para o indivíduo que quer se consagrar fundamentalmente a seus assuntos

¹⁸⁶ Para um exemplo representativo da concepção sociopolítica das sociedades pré-modernas, ver, de Aristóteles: *A política*.

¹⁸⁷ Saber se a concepção de liberdade defendida por Locke pode ser considerada, sem maiores problemas, “passiva” foge aos meus objetivos na presente tese.

privados.¹⁸⁸ Voltarei a abordar as duas concepções de liberdade, tal como foram caracterizadas por Berlin, em seção subsequente.

A tradição liberal de pensamento político surge umbilicalmente ligada à concepção negativa de liberdade esboçada acima. A tradição de pensamento ético-político que carrega o termo “liberdade” no próprio nome se compromete, grosso modo, com a ideia segundo a qual o exercício da liberdade ético-política compreende não ser coagido a fazer (ou a deixar de fazer) o que quer que seja, especialmente pela autoridade política. A defesa de tal concepção de liberdade pode se nos afigurar bem plausível, aliás, se recordarmos o contexto histórico-cultural do qual emergiu. Um contexto de dissolução da unidade política, religiosa e moral, no interior do qual um agente poderia estar completamente à mercê do arbítrio do governante para, por exemplo, ser obrigado a professar uma crença religiosa à qual não aderiria se não estivesse sendo forçado a isso. Em um contexto assim, no qual uma espécie de consenso político-religioso se mostrava improvável, conceber a liberdade como ausência de interferências e obstáculos, ou seja, como defesa de que o indivíduo possa exercer seus “direitos naturais” de conduzir a própria vida como melhor lhe aprouver, se mostrou uma estratégia teórica auspiciosa a muitos teóricos modernos pertencentes à tradição liberal. As perguntas que poderiam ser feitas agora, e assim retornamos ao início dessa seção, seriam: Mill de fato pode ser considerado um autor liberal? O que permitiria que ele fosse classificado como tal? Ele sustenta uma concepção exclusivamente “negativa” de liberdade ético-política?

4.2 Mill e a tradição liberal: o Princípio do Dano.

Em *Sobre a Liberdade*, Mill apresenta o princípio que permite classificá-lo como um pensador pertencente à tradição liberal, o chamado *Princípio do Dano*:

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).

¹⁸⁸ Para uma análise arguta a respeito, novamente, ver, de Charles Taylor: *As Fontes do Self*. Ver especificamente o capítulo 13 dessa obra intitulado “*Deus ama advérbios*”. Voltarei a falar sobre valorização da vida cotidiana, em seção subsequente. (Ref. notas 7 e 10)

Essa formulação do *Princípio do Dano* permite que façamos ao menos duas observações iniciais. A primeira observação é a corroboração da descrição de Mill como um autor tipicamente moderno, comprometido, portanto, com uma concepção de normatividade baseada em princípios. Não que o âmbito ético-político, para ele, se esgotasse na elaboração e defesa de princípios. Vimos no segundo capítulo da presente tese que Mill reserva um papel central às chamadas sanções internas, no interior de sua filosofia prática. Não obstante é razoável sustentar que Mill, por intermédio de seu comprometimento com o *Princípio da Maior Felicidade* (mesmo que Mill entenda tal princípio de forma heterodoxa, como vimos) e com o *Princípio do Dano* (como veremos agora), pode ser caracterizado como um autor cuja filosofia prática é ininteligível se não considerarmos seu comprometimento com princípios normativos. A segunda observação que pode ser feita, e que nos interessará nas próximas páginas, é que o recurso ao *Princípio do Dano* parece exprimir a filiação inequívoca de Mill à tradição liberal. Isso porque tal princípio parece constituir fundamentalmente um óbice a qualquer pretensão da coletividade, especialmente quando a coletividade se vale do recurso à autoridade política, de submeter de modo arbitrário o indivíduo aos seus ditames. *O Princípio do Dano* parece, pois, comprometer a filosofia prática de Mill com a concepção negativa de liberdade. Tal comprometimento torna-se merecedor de interesse também se se considera que a filosofia prática de Mill opera aqui em meio a uma tensão entre duas tradições. David Brink assim descreve tal tensão:

[...] there is an apparent tension between moral appeals to utility and moral appeals to rights. Utilitarianism treats the good as prior to and independent of the right of duty — defining duty as the promotion of good, conceived as well-being or happiness. (BRINK, 2013, p. 215).¹⁸⁹

Essa tensão foi explicitada de modo paradigmático mais de 100 anos depois da publicação de *Sobre a Liberdade*. Na obra *Uma teoria de Justiça* (2008[1971]), John Rawls se propõe a explicitar a incapacidade da tradição utilitarista de considerar devidamente as pessoas como seres “separados” e de considerar de modo devido as liberdades subjetivas dos agentes. A crítica de Rawls se deixa ver de modo incisivo neste pequeno trecho:

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).

¹⁸⁹ A citação em tradução nossa é: “[...] existe uma aparente tensão entre os apelos morais à utilidade e os apelos morais aos direitos. O utilitarismo trata o bem como anterior e independente do direito [e] do dever — definindo o dever como a promoção do bem, concebido como bem-estar ou felicidade.”.

Assim, Rawls pretende demonstrar que a defesa da preeminência de um “bem” qualquer (felicidade, prazer, bem estar) sobre princípios de correção nada contém ou pode conter de obstáculo conceitual à submissão de um segmento minoritário, ou mesmo de um único indivíduo, ao arbítrio e truculência de um segmento majoritário ou mais poderoso em uma dada coletividade. A tradição utilitarista, essa é a crítica que a argumentação de Rawls permite sustentar, não é capaz de se contrapor conceitualmente à decisão de uma maioria religiosa em uma dada coletividade de subjugar um segmento religioso minoritário na mesma coletividade, por exemplo. Podemos até imaginar a hipótese de um líder político ligado ao segmento religioso majoritário do exemplo supramencionado exortar, em um comício político, a minoria religiosa dessa coletividade a “se curvar ante a maioria ou sofrer as consequências”. O que estaria em jogo, nessa fala hipotética do líder político que estamos imaginando, é justamente a possibilidade de a maioria religiosa extrair um maior saldo líquido de prazer (bem-estar, felicidade, satisfação) da submissão da minoria religiosa.

O saldo líquido de prazer gerado pela submissão da minoria religiosa à maioria religiosa seria maior do que o saldo de prazer gerado pela submissão da maioria religiosa à minoria religiosa, ou maior mesmo que o saldo líquido de prazer gerado por alguma forma de coexistência entre os grupos religiosos sem que um grupo subjugu o outro grupo. Poder-se-ia considerar unicamente o “bem” (saldo líquido de prazer, bem-estar, felicidade) gerado pelas combinações mencionadas acima, a lembrar: grupo majoritário subjuga grupo minoritário (situação A); grupo minoritário subjuga grupo majoritário (situação B); e grupos majoritário e minoritário coexistem sem que um grupo subjugu o outro (situação C). E se, de alguma forma, puder ser demonstrado que a situação A gera uma quantidade maior de saldo líquido de prazer no interior da coletividade em apreço (considerando todo o conjunto de membros de tal coletividade), então, essa é a conclusão a que o raciocínio de Rawls permite chegar, a situação A é a que o utilitarismo deve (no sentido de conceder anuência) endossar. Essa interpretação do *Princípio da Maior Felicidade* formulado por Bentham parece enredar a tradição utilitarista na defesa do que poderia ser caracterizada como uma “tirania da maioria”.¹⁹⁰

Mill não poderia, evidentemente, responder diretamente ao desafio que a crítica de Rawls representa para a tradição a que ele pertencia e na qual fora educado. Contudo é possível afirmar que *Sobre a Liberdade* e, especialmente, o *Princípio do Dano* apresentado e

¹⁹⁰ Esse é um tema caro a Alexis de Tocqueville (1805 – 1859). Ver, de Tocqueville, *A Democracia na América* (2019[1835]). Tocqueville manteve relação de amizade com Mill. É bem verdade que Bentham e a tradição utilitarista não precisam ser apresentados em cores tão “sombrias”, que a interpretação do utilitarismo feita por Rawls não é a única possível, mas será oportuno descrever como Mill pode fazer frente a uma crítica como essa.

defendido nessa obra se deixam descrever como tentativas de resguardar o indivíduo contra qualquer forma de tirania, inclusive a tirania da maioria. Consideremos o seguinte trecho: “*Naquela parte que só diz respeito a si mesma, a independência de cada pessoa é, por direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seus próprios corpos e mente, o indivíduo é soberano.*” (MILL, 2010, p. 50). Importa, para meus propósitos, apresentar uma primeira aproximação do *Princípio do Dano*, que o trecho apresentado acima permite. Essa primeira aproximação diz respeito à sustentação de uma concepção negativa de liberdade ético-política. Há o estabelecimento de um traço demarcatório entre uma esfera que pertence ao indivíduo, por um lado, e uma esfera que não pertence ao agente, uma esfera que seria o âmbito próprio da coletividade, por outro lado. Mill assevera a independência da esfera individual da esfera coletiva. A esfera da independência deve ser assegurada aos “corpos e mentes” dos agentes. Isso sugere que Mill se compromete claramente com a defesa dos direitos clássicos de primeira geração, ou seja, com os chamados direitos civis. Se, no que concerne a seu corpo e sua mente (“mente”, nessa menção feita por Mill, pode ser entendida como o âmbito dos pensamentos, opiniões, crenças, desejos etc.), a independência do indivíduo é, em relação à coletividade, absoluta, então é razoável concluir que nenhum indivíduo pode ser compelido a “se curvar” ante aos ditames de majorias de qualquer natureza. Desde que as crenças, opiniões, ideias ou práticas do indivíduo não resultem em dano a outrem, tal indivíduo deve poder sustentá-las e experienciá-las ampla e publicamente.

Como um defensor da liberdade negativa, Mill se coloca frontalmente contra a possibilidade de as majorias subjuguem as minorias em uma dada coletividade. Na verdade, é mais do que isso. O *Princípio do Dano* não permite que nem mesmo um segmento minoritário subjugue alguns ou mesmo um de seus membros. O *Princípio do Dano* objetiva resguardar a prerrogativa do indivíduo de se expressar publicamente sobre qualquer tema ou de realizar qualquer prática (desde que não cause dano a outro indivíduo) das ameaças de submissão à maioria em uma sociedade e até mesmo da submissão arbitrária à minoria a que tal indivíduo eventualmente pertença. Assim, por exemplo, uma minoria religiosa socialmente oprimida por uma maioria religiosa não teria, ela própria, o condão de coagir seus adeptos a realizarem qualquer prática que seja. Mill não se propõe, por outro lado, a obrigar essa minoria religiosa a simplesmente aceitar uma eventual “insubordinação” de um de seus adeptos, ou seja, Mill não pretende que a minoria religiosa simplesmente aceite, sem aplicar nenhum tipo de sanção, a insubordinação de seus adeptos. Mas Mill rejeita, com efeito, qualquer forma de sanção legal aos dissidentes, isto é, Mill rejeita que os adeptos dissidentes de uma minoria religiosa

(ou mesmo de uma maioria) sejam objeto de algum tipo de punição judicial, embora possam ser objeto de punição de cunho “social”.

Tal punição só não poderia comprometer a independência absoluta dos “corpos e mentes” dos dissidentes (poderia ser empregado o afastamento ou expulsão dos dissidentes, por exemplo). O que essa primeira aproximação do *Princípio do Dano* sugere é que o indivíduo é erigido por Mill à condição de referencial normativo último. Isso significa que, em uma dada coletividade, o que deve ser resguardado, em primeiro lugar, é a independência dos indivíduos. Nem mesmo grupos minoritários deveriam gozar de preeminência no que concerne à defesa de seus interesses e subsistência. Em uma primeira aproximação, portanto, poderia ser defendido que o *Princípio do Dano* pretende não só subtrair “o corpo e a mente” do indivíduo da tirania da maioria, mas também pretende, ao mesmo tempo, defender o indivíduo do arbítrio de uma minoria a que ele porventura pertença. O caráter negativo que o *Princípio do Dano* encerra em si atestaria o pertencimento de Mill à tradição liberal. Desse modo, Mill se comprometeria basicamente com a desobstrução do curso de ação dos indivíduos em relação a toda e qualquer interferência externa.

Aqui, poder-se-ia fazer a seguinte crítica: “essa primeira aproximação do *Princípio do Dano*, que o descreve como expressão da tradição defensora da liberdade negativa, da tradição que se coloca contra a ‘tirania da maioria’, elide a dificuldade inerente à tentativa feita por Mill de compatibilizar o *Princípio do Dano* com o *Princípio da Maior Felicidade*. Se, por um lado, é possível dizer que o *Princípio do Dano*, de fato, representa um óbice às pretensões arbitrárias das majorias de uma sociedade (e ao arbítrio do Estado), o *Princípio da Maior Felicidade* continuaria, por outro lado, podendo ser descrito como um parâmetro que oferece enorme oportunidade para que as liberdades individuais sejam diminuídas e até mesmo suprimidas completamente. Mill, de forma incoerente, sustenta os dois princípios ao mesmo tempo. Tal incoerência de ordem conceitual constituiria uma total neutralização de sua tentativa de garantir proteção às liberdades individuais. Pois como defender, a um só tempo, ‘a independência absoluta do indivíduo’ e a ‘felicidade para o maior número’?”.

Creio que, para oferecer uma resposta a essa crítica, seria oportuno retomarmos aqui alguns pontos apresentados no primeiro capítulo da presente tese. Mais precisamente, seria oportuno lembrarmos duas características novas que Mill inscreve na tradição utilitarista:

- a) a ampliação do conceito de “felicidade”, deslindando-o da noção de “satisfação”. Por intermédio dos chamados “prazeres qualitativos”, Mill defende que felicidade não pode ser restringida à experiência de prazeres estritamente sensíveis, à satisfação, ao bem-estar etc. Felicidade,

para Mill, deve ser entendida como o exercício de um determinado “gênero de vida”. Como vimos ao longo dos dois primeiros capítulos desta tese, tal gênero de vida se caracteriza pela busca do desenvolvimento harmonioso de nossas potencialidades;

- b) a defesa do papel central que deve ser exercido pelo indivíduo excepcional no que concerne à condução das coletividades (e da espécie humana, de modo geral) rumo ao autoaperfeiçoamento ao longo do tempo.

É fundamental salientar que esse papel, tal como descrito em *On genius*, não faculta ao indivíduo excepcional *compelir* os outros indivíduos a se desenvolverem. Uma eventual coerção feita pelo indivíduo excepcional constituiria um impedimento ao autodesenvolvimento dos outros indivíduos bem como expressaria, segundo Mill, uma degradação da própria prerrogativa do “gênio”. Que prerrogativa seria essa? Mill atribui ao indivíduo excepcional o condão de apontar o caminho, de guiar os outros (mediante o exercício de seus talentos particulares e do testemunho de sua própria vida) rumo ao autodesenvolvimento. Isso quer dizer que o “gênio” somente poderia “mostrar” e “instruir” o restante da humanidade a como se autodesenvolver e nunca compeli-lo a isso. Com efeito, se simplesmente tivermos presentes essas duas características, poderemos ver como responder à crítica que poderia ser dirigida à suposta incoerência de Mill. Por entender que felicidade é a busca de um determinado “gênero de vida”, e que cabe a indivíduos excepcionais poder guiar a espécie humana em direção a esse gênero, é possível concluir que o indivíduo excepcional (e, por extensão, o “restante” dos indivíduos) deve gozar do mais amplo espaço possível para poder exercer sua influência. Como vimos no primeiro capítulo da presente tese, Mill aspira a um “solo” no qual não só o “gênio” possa influenciar os outros, como também um “solo” no qual “os outros” possam voluntariamente (daí a centralidade da possibilidade de se exercer a liberdade em termos teórico-epistêmicos) se deixar influenciar pelo “gênio”. Esse “solo”, portanto, só estará acessível se se garantir a mais ampla liberdade individual para todos os indivíduos. Liberdade que deve ser exercida de uma maneira em que os indivíduos não impeçam o exercício da liberdade uns dos outros. Esse “solo” só poderá ser garantido, pois, se as sociedades entronizarem o *Princípio do Dano* como parâmetro normativo. Assim, é possível responder à crítica segundo a qual há incompatibilidade entre o *Princípio Utilitarista* e o *Princípio do Dano*, dizendo que, para Mill, este concorre para a consecução daquele, ou seja, que somente a adoção do *Princípio do Dano* como princípio normativo pode garantir o “solo” para que se busque a felicidade (felicidade entendida nos termos delineados por Mill).

4.3 O aspecto heurístico do Princípio do Dano: a justificação de segunda ordem.

Uma segunda aproximação do *Princípio do Dano* permite que divisemos seu aspecto heurístico. No primeiro capítulo da presente tese apresentei o que chamei de “moralidade de primeira ordem”. Eu a caracterizei da seguinte maneira: “[...] exigências e expectativas normativas dirigidas a diferentes comportamentos e classes de ações interindividuais. Tais exigências e expectativas podem se referir tanto às regras de etiqueta à mesa como à conduta sexual socialmente aceitável; podem se referir tanto a padrões de vestuário requeridos em determinados locais e circunstâncias como à forma de tratamento que deve ser dada a determinados grupos étnicos.”. O ponto é que tais exigências e expectativas são reproduzidas sem a devida reflexão, sem o devido exame crítico. Nós simplesmente nos orientamos por tal nível de moralidade em nossa experiência cotidiana. Não é difícil perceber que a moralidade de primeira ordem constitui parte significativa do que caracterizei como concepção abrangente de moralidade no capítulo anterior. Mais precisamente, a moralidade de primeira ordem pode ser entretecida às regras regulativas mencionadas acima. Tanto as regras morais, propriamente, como as regras de etiqueta, as regras da “mera convenção”.

O que caracterizaria a moralidade de primeira ordem, como foi dito, é o caráter irrefletido ou não suficientemente refletido por meio do qual os agentes se relacionam com tal âmbito. Esse não é um aspecto deletério para a vida social, ao contrário. É de extrema importância pragmática para a existência em sociedade que os agentes possam se amparar em regras sobre as quais não precisem refletir detida e constantemente. É útil, em circunstâncias de desacordo em relação a alguma prática, por exemplo, poder recorrer ao estoque de crenças compartilhadas e dirimir dissensões sem precisar colocar em xeque os parâmetros mesmos à luz dos quais a eventual contenda foi superada. Assim, agentes cognoscentes bem como outros animais, notadamente os animais superiores, estariam sempre imersos em regras que seguem (e precisam seguir) de modo irrefletido, isto é, regras que seguem sem examinar as justificativas que podem ser apresentadas em favor de tais regras.

Não obstante, os seres humanos podem se relacionar de uma outra forma com o âmbito da moralidade. Os seres humanos podem se valer do que chamei, também no primeiro capítulo da presente tese, de uma “moralidade de segunda ordem”. Essa outra maneira de se relacionar com a moralidade nada mais é do que a possibilidade de se valer de uma atitude de reflexão, alteração ou abandono em relação não somente às regras e práticas a que estamos submetidos, mas em relação também às justificações que sustentam nossa submissão a tais regras e práticas. Moralidade de segunda ordem representa o potencial de revisibilidade que

os agentes cognoscentes podem desenvolver e aplicar ao âmbito da moralidade e da política. Regras ético-políticas estão sempre sujeitas (embora nem sempre o sejam) ao escrutínio, ao exame crítico e eventual abandono por parte dos agentes humanos. Esse modo de se relacionar com o supramencionado subcampo da normatividade representa, a meu ver, uma maneira exclusiva por meio da qual o agente humano se relaciona com o âmbito da normatividade, e não exatamente a inserção na realidade institucional como Searle defende. Não que inexistam ou não possam existir alterações no âmbito das regras a que animais não humanos — ao menos os animais superiores — se submetem. Não é improvável que haja, entre tais animais, algum nível rudimentar de “exame crítico”, alteração e até abandono em relação às normas a que se submetem. Contudo é plausível afirmar que, no agente humano, essa capacidade de “desprendimento” em relação à dimensão da moralidade de primeira ordem não tem precedentes no mundo natural.

Essa capacidade de distanciamento, de revisão em relação ao conjunto de regras a que os seres humanos estão submetidos, foi abordada pelo psicólogo cognitivo Joshua Greene na obra *Tribos Morais* (2018[2014]). Greene se vale de pesquisas em psicologia experimental e do uso de neuroimagens para abordar o que denomina “cérebro de processo dual”. O autor delinea a diferença entre animais humanos e não humanos no que concerne ao que chama de “configurações automáticas”:

Aranhas, ao contrário de seres humanos, possuem apenas configurações automáticas, e elas são adequadas, desde que as aranhas permaneçam em seu elemento. Nós seres humanos, em contraste, levamos vidas muito mais complicadas, e é por isso que precisamos de um modo manual. Na nossa rotina, encontramos e dominamos problemas desconhecidos, tanto como indivíduos quanto como grupos. (GREENE, 2018, p. 140).

Greene compara o cérebro humano a uma câmera de modo dual. Um dos modos seria o automático. Esse modo se caracterizaria pela mobilização de respostas irrefletidas, ou não devidamente refletidas, aos problemas que se nos afiguram. Tal modo estaria presente no equipamento orgânico de todos os animais. No animal humano não seria diferente. O aspecto automático do cérebro corresponde à nossa lida com a moralidade de primeira ordem. O outro modo do cérebro dual apresentado por Greene é o modo manual. Esse modo seria especialmente desenvolvido nos seres humanos em função do nosso córtex pré-frontal dorso lateral (CPFDL). Greene assim os exemplifica:

Assim, parece haver dois sistemas distintos em operação no cérebro que faz um lance. Há um sistema guloso básico que diz “Me dá! Me dá! Me dá!” (configuração automática) e um sistema mais controlado e deliberativo que diz “Pare. Pense nas calorias” (modo manual). (GREENE, 2018, p. 145).

Desse modo, Greene destaca que o cérebro humano pode se valer de um modo “controlado e deliberativo” a orientar as ações. Não é provável que somente o ser humano possua tal aspecto no cérebro. Contudo é possível reiterar que, no animal humano, esse aspecto do cérebro seja muito mais complexo e desenvolvido do que em outros animais. Esse aspecto do cérebro, em estreita relação com as configurações socioculturais nas quais se encontra, permite que o ser humano submeta as normas e práticas existentes a exame, revisão e, se necessário, abandono. Esse modo permite também ao ser humano propor novas regras e práticas para a coletividade, evidentemente. Greene menciona um experimento realizado por Will Cunningham e seus colegas, que foi feito com pessoas brancas que manifestaram o desejo de não serem racistas. Pessoas que manifestam um desejo de segunda ordem, poderíamos dizer. Essas pessoas são apresentadas a fotos de pessoas negras. Greene assim apresenta o que a pesquisa sugere: *“De modo condizente com esses resultados, um estudo subsequente demonstrou que, para pessoas brancas que não querem ser racistas, interagir com uma pessoa negra impõe uma espécie de esforço cognitivo [...]”* (GREENE, 2018, p. 148). Podemos depreender que, em tal experimento, houve um esforço reflexivo por parte dos participantes, esforço captado por neuroimagens, para suprimir neles o preconceito racial que se insinuava ao verem as fotos de pessoas negras. Greene, logo a seguir, afirma o seguinte:

Para a maioria das coisas que fazemos, nosso cérebro possui configurações automáticas que nos dizem como proceder, mas também podemos usar nosso modo manual para ignorar essas configurações automáticas, desde que estejamos conscientes da oportunidade de fazer isso e motivados a aproveitá-la. (GREENE, 2018, p. 148).

É claro que os aspectos “automático” e “manual” do cérebro não se aplicam exclusivamente às crenças e normas morais. Podemos pensar nas crenças pré-teóricas e teóricas que orientariam em diferentes graus nossa relação com o ambiente circundante, como, por exemplo, os “cálculos” que precisamos fazer para atravessar uma rua (esperar o sinal abrir, “quantificar” a velocidade dos veículos que estão prestes a parar etc.) ou, por outro lado, os cálculos que os cientistas elaboram para calcular a idade do planeta Terra ou a massa de uma estrela a milhões de anos-luz do sistema solar. Podemos ter presente que podemos nos relacionar de modo mais ou menos crítico, mais ou menos rigoroso, com as crenças de natureza teórica também. No entanto nosso alvo aqui é o âmbito ético-político, propriamente. E aí também podemos ver a operacionalidade de uma distinção ordinal no modo como lidamos com tal subcampo da normatividade. Podemos, assim, nos relacionar de modo automático (irrefletido ou não devidamente refletido) com a dimensão ético-política na qual nos inscrevemos. Como eu disse acima, esse modo automático é indispensável para

nossa experiência cotidiana, para nossas interrelações com outros agentes. Seria muito difícil coordenarmos nossas relações no âmbito social de modo satisfatório se parássemos a cada dois minutos e nos engajássemos em reflexões profundas sobre se seria aceitável — e por quê — comer um lanche ou apertar a mão de alguém, por exemplo. Não obstante dispomos de uma capacidade, uma potencialidade sem igual entre os animais, de nos valermos do modo manual (baseado em reflexão crítica) por meio do qual podemos lidar com a dimensão ético-política. O que Greene chama de “modo manual do cérebro” diz respeito à possibilidade que os agentes humanos têm de se desprender, em alguma medida, de contextos normativos imediatos e colocar como que em suspeição aspectos desses contextos. É precisamente nessa capacidade de desprendimento em relação a aspectos da moralidade imediata que se insere a elaboração de princípios como o *Princípio do Dano*.

Ao menos duas observações poderiam ser feitas sobre a relação entre processos de “reflexão crítica”, por um lado, e os âmbitos da moralidade de primeira e de segunda ordem, por outro lado. Sobre a relação entre reflexão crítica e moralidade de primeira ordem, poder-se-ia observar que inexistente um nível de “reflexividade zero” em tal âmbito. Já nessa dimensão da moralidade, estaria em operação um nível de reflexividade. Mencionei acima o “estoque de crenças compartilhadas” ao qual os agentes recorrem para dirimir dissensões. O recurso a tal “estoque” permite entrever já aí o uso de nossas capacidades reflexivas. Isso significa que as regras regulativas às quais nos submetemos estão amparadas em algum “pano de fundo” que serve de “explicação”, em circunstâncias nas quais um agente pode interpelar outro agente e perguntar: “Por que você fez (deixou de fazer) isso (ou aquilo)?”. É claro que esse processo de interpelação não precisa se dar, como vimos no capítulo anterior, em igualdade de condições entre agentes. Aqui, é preciso mencionar apenas que a moralidade de primeira ordem não ocorre sem algum grau de justificação para as regras que são seguidas.

Essa justificação poderia ser considerada, em outro contexto, limitada ou equivocada, mas ela subsiste mesmo ao nível da moralidade de primeira ordem. Nesse registro, o uso da racionalidade deve ser entendido principalmente como a possibilidade e a capacidade de criticar e justificar asserções e ações uns dos outros. Podemos recordar o exemplo oferecido no segundo capítulo da presente tese, segundo o qual o membro de uma dada comunidade não vigiou as crianças do local, e, em função disso, as crianças foram raptadas por inimigos. Mesmo em tal contexto, o membro da coletividade que estamos imaginando poderia ser interpelado (como o foi no exemplo anteriormente apresentado) e compelido a justificar a sua falha para com a comunidade. É claro que recorrer ao estoque de crenças compartilhadas não significa colocar em xeque o próprio estoque de crenças, ou seja, não significa submeter a

exame crítico as próprias justificações que podem ser apresentadas para amparar tal ou tal prática ou ação. Esse nível de reflexividade só se dá no contexto da moralidade de segunda ordem. Contudo é possível reiterar que, já ao nível da moralidade imediata, há um nível mínimo ou básico de racionalidade em funcionamento. Isso em função de os agentes:

- a) elaborarem juízos morais (isso é correto, isso não é correto) em tal nível;
- b) interpelarem-se (não necessariamente em igualdade de condições) e requererem justificações para práticas e ações que realizam ou deixam de realizar.

Com efeito, podemos ter presente que o exercício da racionalidade no contexto ético-político só ocorre em um nível complexo e elevado quando os agentes “ascendem” à moralidade de segunda ordem.¹⁹¹ Não obstante isso fazemos uso (em algum nível) de nossas capacidades racionais já no curso de nossas relações morais mais imediatas. Por conseguinte a compreensão da moralidade de primeira ordem poderia agora ser matizada, e poder-se-ia dizer que, em tal âmbito, o uso da capacidade reflexiva de fato se faz presente. Só que tal uso não se daria de modo rigoroso ou exigente.

A respeito da relação entre moralidade de segunda ordem e reflexão crítica, poderia ser observado que essa dimensão da moralidade não é adequadamente descrita se ela for circunscrita a um nível estritamente “cognitivo” da experiência humana. No último trecho do texto de Greene apresentado acima, há a expressão-chave: “motivados”. Essa expressão sugere que precisamos estar devidamente motivados para nos deixarmos orientar pelo hábito de examinar criticamente regras e práticas, de examiná-las em um nível que permita até mesmo colocar em suspeição as próprias justificativas para as práticas e regras existentes, bem como propor regras e práticas novas.¹⁹² É razoável dizer que seria improvável a um empreendimento puramente cognitivo (se é que um tal empreendimento de fato existe ou possa existir) mobilizar os agentes a alterar ou abandonar uma dada regra ou prática.¹⁹³ É possível, então, afirmar o seguinte, em um registro “emotivista”¹⁹⁴:

¹⁹¹ Essa distinção ordinal entre moralidade de primeira e de segunda ordens guarda claras semelhanças (embora não uma relação de identidade) com a distinção feita por J. Habermas entre “mundo da vida” e “discurso”. No entanto tratar dessa relação de semelhança fugiria aos meus propósitos na presente tese.

¹⁹² É evidente que não é necessário estar refletindo no “modo manual” para se propor novas regras regulativas de viés ético-político. No entanto quero assinalar aqui estritamente o ato de se propor regras como resultado da reflexão e rejeição de certas regras vigentes.

¹⁹³ Hume é o autor que vem à mente ao abordarmos essa questão. Novamente, ver, de Hume: *Tratado da Natureza Humana* (2009[1738]). (Ref. nota 94)

¹⁹⁴ Uso a expressão aqui de um modo “lato”, sem a intenção, pois, de apresentar de modo fidedigno a tradição moral que tem em Charles Leslie Stevenson (1908 – 1979) e A. J. Ayer (1910 – 1989) seus principais nomes. Por “emotivismo” quero designar qualquer concepção de moralidade e de política que faça de alguma

“Nossa sensibilidade desempenha um papel crucial no processo de reflexão crítica a respeito da dimensão ético-política na qual nos inserimos. Podemos identificar isso se considerarmos o papel que a expressão artística desempenha em alterar e reorientar nossa sensibilidade moral. Considere, por exemplo, o papel que romances, peças de teatro, filmes e séries de TV vêm desempenhando, ao longo da história, para tornar a orientação homossexual digna de respeito e aceitação social, bem como para tornar racismo e sexismo práticas inaceitáveis em qualquer contexto social.¹⁹⁵ Obras de arte têm, ao longo da história, desempenhado uma poderosa função (ainda que esse não seja seu único propósito, se é que as artes devam ter algum propósito) de criticar costumes e normas vigentes em diferentes sociedades. Relacionamo-nos cognitivamente com as obras de arte, certamente. Precisamos compreender enredos, narrativas e personagens, por exemplo. Mas o poder que a expressão artística exerce sobre nós deriva de sua capacidade de mobilizar nossas emoções.¹⁹⁶

Podemos ser impactados de uma forma tal por narrativas, personagens e traços estilísticos de uma obra de arte, que podemos até mesmo alterar ou abandonar completamente concepções de mundo e práticas que reproduzíamos de modo irrefletido. Isso torna plausível afirmar que a crítica à normatividade em vigor e à apresentação de normas e costumes novos não é exclusividade da dimensão estritamente cognitiva da experiência humana, de um modo geral, nem das teorias morais, em particular.”.

Nesse ponto, uma concepção estritamente cognitivista da moralidade de segunda ordem poderia redarguir o seguinte:

“A sensibilidade por si só, mesmo que expressa em obras de arte de enorme impacto emotivo, não conseguiria orientar um processo de revisão crítica de normas e práticas sociais. O processo de revisibilidade de práticas e regras depende de um grau elevado de reflexão crítica. Um grau que permita examinar e indicar a validade ou invalidade de regras e práticas. Tal grau elevado de reflexividade não poderia ser encontrado em alguma instância extracognitiva da experiência humana.”.

Por outro lado, o que poderia ser afirmado em uma possível tréplica advinda da posição emotivista seria o seguinte:

dimensão “extracognitiva” da experiência humana (emoções, sentimentos, desejos, apetites etc.) o cerne de suas preocupações e propostas.

¹⁹⁵ É possível citar como exemplo o romance *A Cabana do pai do Tomás* (1852), de Harriet Stowe (1811 – 1896), e seu papel na deflagração da guerra civil norte americana (1861 – 1865). A despeito das críticas ao fato de a obra disseminar estereótipos raciais, ela é lembrada como exemplo da capacidade da obra de arte de atingir a sensibilidade e mobilizar as pessoas. Poderíamos mencionar também a importância que ativistas dos direitos dos animais atribuem a documentários como um meio eficaz para sensibilizar as pessoas para a centralidade de sua causa.

¹⁹⁶ Ver, de Aristóteles: *Poética*.

“O processo de reflexão crítica levado a efeito para revisar aspectos da dimensão ético-política não pode prescindir do impulso motivacional fornecido pelo âmbito da sensibilidade. Mesmo a capacidade cognitiva humana, que não encontra paralelo entre os outros animais, de colocar sob suspeição aspectos fundamentais de contextos normativos e de propor normas novas não poderia prescindir de que a dimensão sensível seja despertada e mobilizada de alguma maneira.”.

A concepção estritamente cognitivista poderia não se dar por vencida e diria que:

“O despertar e a mobilização em direção a um objeto dependem, eles mesmos, em grande medida, de nossas capacidades cognitivas de identificação, hierarquização e cotejamento de circunstâncias, regras, práticas etc. Sem nossa cognição, nossa sensibilidade não poderia ser despertada e mobilizada. A racionalidade, portanto, não pode ser vista apenas como um “instrumento” condicionado pelas emoções, mas ela torna o próprio ‘objeto’ das emoções inteligível para nós. Por meio de nossa capacidade mnemônica e de nossa capacidade de fazer inferências podemos, por exemplo, discriminar quais circunstâncias, eventos, objetos etc. se credenciarão para ser ‘alvos’ de nossas disposições emocionais. São nossas capacidades cognitivas, e não nossas emoções, que nos permitem, por exemplo, diferenciar um lanche (rico em carboidratos) de uma salada saudável, e, assim, ‘despertar’ nosso apetite para o segundo tipo de refeição. Nossa racionalidade, em suma, teria o condão de ‘pintar um alvo nas costas’ dos objetos para os quais emoções, desejos e apetites se dirigem.”.

Para contornar o impasse em que essas afirmações — as estritamente cognitivistas e as “emotivistas” — parecem enredar a relação entre reflexão crítica e moralidade de segunda ordem, seria conveniente afastarmos qualquer inclinação à disjunção. Isso significa que seria razoável sugerir que discussões sobre “o que precede o que” ou “o que é mais importante do que o que” são improdutivas nesse caso. Poderíamos afirmar tão somente que nossa capacidade de reflexão crítica está totalmente entretecida (de modo simbiótico, poderíamos dizer) com a disposição de termos nossa sensibilidade moral afetada pelo ambiente circundante e, especialmente, por outros seres vivos. Haveria, assim, uma espécie de corroboração da concepção de Mill mencionada no primeiro capítulo da presente tese: a moralidade (e também a política) poderia ser caracterizada de modo enfático pela interconexão entre razão e sensibilidade. Uma estando, pois, presente no “interior” da outra já no campo da moralidade de primeira ordem, bem como ao longo de todo o processo de crítica mais radical a aspectos da dimensão ético-política vigente, no contexto da moralidade de segunda ordem.

Mencionei no primeiro capítulo da presente tese a afinidade eletiva existente entre moralidade de primeira ordem, por um lado, e sanções internas não genuínas e sanções externas, por outro lado. Sanções externas dizem respeito às sanções aplicadas por instituições normativas, notadamente instituições ligadas à autoridade política e às religiões; e sanções internas não genuínas dizem respeito a formas não refletidas de “sentimentos reativos”, como afirmei no primeiro capítulo. O que cumpre ser destacado é que a moralidade de primeira ordem se caracteriza pela possibilidade de aplicação de sanções mais “fortes” a comportamentos desviantes, como eu disse no trecho em que esbocei uma distinção possível entre moralidade e meras convenções sociais. Desse modo, o conjunto de regras que seguimos de modo não suficientemente refletido pode contar com a possibilidade de aplicação de sanções a quem por ventura não observe tais regras. O *Princípio do Dano* constitui a proposta de Mill para examinar e indicar em que circunstâncias as sanções externas podem (ou não) se seguir à violação de uma dada regra regulativa pertencente ao campo da moralidade imediata. Com a apresentação e defesa do *Princípio do Dano*, Mill ambiciona:

- a) asseverar que a conexão entre regras regulativas ético-políticas e sanções externas (e as sanções internas não genuínas, que seriam uma espécie de extensão das sanções externas) não deve ocorrer de modo “imediato”;
- b) apresentar o critério capaz de suprimir conceitualmente tal imediatismo.

Mill mobiliza o *Princípio do Dano* para indicar quando a uma reprovação pública (à expressão de ideias e opiniões ou a uma dada prática ou comportamento) não deve se seguir automaticamente uma sanção advinda de instituições do Estado. Mill trata da condenação e sanção público-estatal a essas dimensões — a livre expressão e o livre agir — nos segundo e terceiro capítulos de *Sobre a Liberdade*, respectivamente. Há nesses capítulos, por certo, não somente críticas à chamada tirania da maioria, mas também, e principalmente, críticas ao que Mill considera uma tendência recorrentemente observável no curso do tempo de a maioria numérica ou o segmento mais poderoso e influente no interior de uma coletividade lançar mão de sanções positivas (sanções penais, para falar de modo mais preciso) para reprimir ou obliterar opiniões e comportamentos que considere objetáveis, comportamentos que considere dissonantes. Podemos pensar novamente no líder político ligado à maioria religiosa de uma coletividade. Imaginemos que esse líder tenha conseguido conquistar o poder político. Em virtude de seu comprometimento com a maioria religiosa da localidade, esse líder político começaria a implementar gradualmente políticas e medidas que, aos poucos, reduziriam as liberdades de membros da minoria religiosa local. Imaginemos que, por exemplo, o governo do líder político comprometido com a maioria religiosa comece a exigir provas de filiação à

religião majoritária para que se possam assumir cargos públicos e que, a partir dos primeiros meses de governo desse líder, os membros da minoria religiosa da coletividade sejam impedidos de manifestar publicamente a sua fé e pertença religiosa sob a alegação de que isso seria desrespeitoso para com a maioria religiosa do local. Imaginemos também que, após assumir o poder, o líder comprometido com a maioria religiosa resolva proibir a compra, venda e circulação pública de livros, filmes, álbuns musicais e qualquer obra artística ou de cunho acadêmico ligado à minoria religiosa do local. Lembremos que, em nossa conjectura anterior, o líder político afirmou que “as minorias devem se curvar às maiorias”.

Poderíamos continuar nossa conjectura e imaginarmos que, após a vitória do líder comprometido com a maioria religiosa, não só a minoria religiosa passa a ser gradual e severamente cerceada por medidas políticas advindas do novo governo. Podemos conjecturar que até mesmo cidadãos que não pertencessem a nenhuma das duas correntes religiosas — nem a majoritária nem a minoritária — começariam a ser cerceados pelo poder público. Por exemplo, em função de determinadas práticas, notadamente as de cunho sexual, constituírem, para a maioria religiosa, ofensas graves ao seu credo, verdadeiras abominações, tais práticas passariam a ser consideradas crimes. Essas práticas sexuais tornar-se-iam, pois, passíveis de sanções penais que iriam desde multas a encarceramento perpétuo, passando por castigos físicos como surras e chibatadas em praça pública. Não é difícil termos presente que o *Princípio do Dano* poderia servir, nos casos fabulados acima, como um crivo para identificar a (não) aceitabilidade moral de tais casos. Haveria aí uma associação entre o exercício do poder político e as crenças religiosas da maioria da população. Tal associação, com efeito, não passaria pelo “teste” do *Princípio do Dano*. O que estaria em jogo aqui seria o tipo de conexão estabelecida entre os âmbitos da ética e da moral, tal como Bernard Willians define tais âmbitos. Isso significa que, nas circunstâncias apresentadas acima bem como no caso da minoria religiosa que objetiva “compelir” alguns de seus adeptos a seguir os mandamentos consagrados pela tradição (alguns dos quais são rejeitados pelos adeptos), há a reivindicação da preeminência do âmbito ético sobre o moral. Mais precisamente, há o uso, por parte das maiorias (mas também de minorias que se prestem a compelir seus membros a se submeterem a tal ou tal prática ou injunção), de instrumentos jurídico-políticos para compelir minorias ou “dissidentes” a seguirem ou se submeterem aos ditames de seus postulados éticos. O *Princípio do Dano* funcionaria justamente identificando isso: uma prática, comportamento ou crença que não diga respeito a outras pessoas além do próprio indivíduo (ou indivíduos) que as pratique ou professe não deve ser objeto de sanções externas, notadamente de sanções jurídico-políticas. Nesse ponto, se faz oportuno lançar mão de uma distinção — ainda no

contexto da interrelação entre ética e moral — feita por Rainer Forst. Ele estabelece, no interior de uma ampla discussão sobre o conceito de tolerância, uma distinção entre objeção ética, por um lado, e rejeição moral, por outro lado. Esses elementos são intermediados, por assim dizer, pela atitude de aceitação. Como Forst diz:

Em primeiro lugar, uma crença ou prática deve ser avaliada como falsa ou ruim para ser considerada um objeto de tolerância. Em segundo lugar, à parte dessas razões de objeção, devem existir outras razões que expliquem por que, apesar disso, seria errado não tolerar aquelas crenças ou práticas falsas ou ruins — são chamadas razões de aceitação. Esse tipo de razão não elimina as razões de objeção; antes, elas são sobrepujadas no interior de um determinado contexto. Em terceiro lugar, devem existir razões de rejeição que definam os limites da tolerância. Esses limites estão onde se esgotam as razões de aceitação. (FORST, 2018, p. 207).

À luz desse excerto do texto de Forst, podemos ver que está em jogo a avaliação normativa de práticas, comportamentos, crenças, argumentos etc. Se, por um lado, podemos ter razões para objetarmos uma dada crença ou prática em virtude de, por exemplo, essa crença ou prática ir de encontro a certos postulados básicos de nossa pertença religiosa, essas razões que temos podem, por outro lado, não configurar condição suficiente para que rejeitemos a realização ou defesa pública de tais práticas ou crenças. O esforço heurístico e motivacional requerido aqui, de fato, não é nada trivial: não deveríamos endossar que práticas ou crenças que poderiam ser alvo de nossa objeção, por não estarem em consonância com nossos códigos pessoais, com nossa cultura, com nossa visão de mundo etc., sejam perseguidas e suprimidas, principalmente pelo Estado, se tais práticas ou crenças não puderem ser objeto do que Forst chama de “rejeição moral”. Por “tornar-se objeto de rejeição moral” é possível caracterizar o fato de se poder mobilizar o que poderíamos denominar “justificações de segunda ordem” para se rejeitar uma prática ou crença.

As justificações de segunda ordem são justificações que não podem ser identificadas exclusivamente à expressão dos códigos, crenças, valores etc. da maioria ou de um segmento particular em uma dada coletividade. Nesse sentido, ainda considerando a conceituação de Forst, a maioria religiosa dos exemplos que consideramos acima poderia até ter razões para objetar (criticar, se opor publicamente) a expressão de certa orientação sexual, por exemplo. Essa objeção poderia ser expressa nos seguintes termos:

“Não temos nenhum motivo para lhe desprezar enquanto pessoa. Pelo contrário. Nós temos razões oriundas de nossa crença religiosa para lhe acolher como pecador. Contudo, em nossa tradição religiosa, sua orientação sexual é uma abominação, algo que contraria frontalmente os preceitos mais fundamentais de nossa fé.”

Não obstante, essa maioria não poderia, sem apresentar justificações de segunda ordem, rejeitar a expressão pública ou a prática privada de tal orientação sexual, ou seja, essa maioria estaria compelida a tolerar a prática dessa orientação sexual, mesmo não “concordando” ou aceitando tal orientação, se não pudesse apresentar justificações pretensamente supracontextuais para rejeitá-la. Isso poderia ser expresso da seguinte maneira:

“Em nossa tradição religiosa, sua orientação sexual é uma abominação, algo que contraria os preceitos mais fundamentais de nossa fé. Entretanto não dispomos de justificações, fora as justificações oriundas de nosso próprio credo religioso, para pleitear a aplicação de sanções penais à expressão de sua orientação sexual. Nossa crença considera sua orientação condenável. Em razão disso, nós somos obrigados a lhe aconselhar, a lhe advertir, a lhe admoestar e a tentar lhe persuadir a deixar de praticar tal abominação. Porém não podemos, com base somente nos cânones de nossa própria tradição religiosa, exigir que sua orientação sexual seja tratada como conduta delituosa ou mesmo criminosa.”.

De modo análogo, um segmento religioso (ou de qualquer outra natureza) não poderia postular suprimir uma dada prática ou crença dissonante de um ou alguns de seus membros, se tais práticas ou crenças não puderem ser objeto de rejeição moral por parte de justificações de segunda ordem. Esse segmento poderia, como dito anteriormente, expulsar ou admoestar os membros dissonantes, mas não submetê-los a sanções penais ou a castigos físicos em função de seu comportamento considerado destoante. Isso significa que práticas e crenças só poderão ser passíveis de punição penal se não passarem pelo crivo de algum parâmetro heurístico e normativo não restringível aos valores de um segmento particular da sociedade. Mill defende o *Princípio do Dano* como um parâmetro capaz de exercer o estatuto de justificação de segunda ordem. Com efeito, uma pergunta que poderia ser feita seria a seguinte: o que permitiria ao *Princípio do Dano* assumir a condição de parâmetro “supracontextual” para a avaliação heurística da aceitação social de práticas, ideias, crenças, argumentos etc.?

Essa questão pode ser encaminhada se reproduzirmos, uma vez mais, um dos trechos de *Sobre a Liberdade* apresentado acima: “*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). É plausível afirmar que uma expressão central nesse excerto é: “o indivíduo é soberano”. O indivíduo, por intermédio do *Princípio do Dano*, é erigido à condição de fundamento normativo último, à condição de parâmetro supracontextual para avaliação de práticas, comportamentos, argumentos etc. E isso em um sentido duplo. Em primeiro lugar, como disse acima, o indivíduo deve ter

preeminência normativa sobre os costumes, crenças, práticas, valores etc. da coletividade da qual faz parte. Isso quer dizer que o indivíduo não pode estar subjugado aos ditames das maiorias morais existentes na sociedade. Em segundo lugar, o *Princípio do Dano* postula um alcance supracontextual de aspecto transtemporal, por assim dizer. Para compreender esse ponto, basta nos lembrarmos de uma nota de rodapé inserida no capítulo anterior, em que menciono a relação entre regras morais e regras de etiqueta. Naquela nota, pontuo que uma prática, em um dado momento, pode ser considerada apenas um “costume”, uma regra de etiqueta, e que a mesma prática poderia se configurar, em outro momento histórico, em uma regra moral, uma regra passível de sanções mais severas.

Pensemos na regra de tirar o chapéu ao entrar em residências ou templos religiosos. Imaginemos que esse costume é compartilhado pela grande maioria dos membros de uma coletividade em um momento histórico T1. Os indivíduos dessa coletividade, então, ao chegarem às casas uns dos outros e ao entrarem nos templos religiosos, digamos aos domingos, retiram escrupulosamente seus chapéus (podemos imaginar que o uso de chapéus é outra prática compartilhada pela grande maioria dos membros da coletividade). Podemos ter em mente que, quando um indivíduo dessa sociedade não vê mais sentido nesse costume ou simplesmente se esquece de retirar o chapéu ao entrar nas residências e templos, sofre sanções típicas de quem ignora uma norma de etiqueta: admoestações cheias de enfado, escárnios cáusticos, algum ostracismo social etc.

Agora, imaginemos que em uma época T2 um segmento social radicalmente apegado às tradições assuma o poder político e jurídico na sociedade que estamos imaginando. Dentre as medidas que eles implementam estaria a promulgação de um novo código penal com penas severas para quem porventura não observe os costumes consagrados ao longo de séculos naquela sociedade. Entre tais costumes figura a regra de se retirar o chapéu ao se entrar em casas e templos. O novo código penal do local prescreve então, para quem se recusar ou esquecer a regra de retirar o chapéu, não mais admoestações e ostracismo, mas sim sanções penais de rigor variado. Não é difícil compreender o que aconteceu com o estatuto da regra “retirar o chapéu assim que entrar nas casas e templos” na passagem de T1 para T2. Essa regra deixou de ser uma regra de etiqueta ou um costume socialmente compartilhado para tornar-se uma regra de teor moral e, nesse registro, uma regra cuja não observância poderia resultar na aplicação de alguma sanção penal.

O *Princípio do Dano* funcionaria nesse caso identificando (e se opondo normativamente) a transformação que ocorreu na até então regra de etiqueta ou mera convenção social. Em T1, a não observância da regra poderia resultar em certas sanções

sociais, como, por exemplo, deixar de ser convidado a frequentar as casas de outros membros da coletividade. À luz do *Princípio do Dano*, não seria condenável que os indivíduos aplicassem tais sanções ao que eventualmente considerassem uma falha condenável na postura de quem não se dispusesse a observar um dado costume consagrado pela tradição. Em T2, por outro lado, a despeito de o conteúdo da regra permanecer o mesmo, as sanções que poderiam se seguir à não observância da regra se alterariam, ficariam mais severas, passariam a ser aplicadas pelo aparato do Estado com o intuito de proteger a tradição vigente de eventuais comportamentos insubordinados. A consideração dessa circunstância sob a ótica do *Princípio do Dano* permitiria condenar o uso do direito penal por parte do segmento que chegou ao poder na sociedade que estamos imaginando para compelir legalmente os indivíduos a seguirem a regra de se tirar o chapéu ao entrar em domicílios e templos religiosos. E isso porque, por intermédio de tal uso do código penal, a sociedade (ou a parte mais poderosa dela) estaria se valendo das instituições do Estado para intervir na “independência absoluta de cada pessoa”. Se um indivíduo deixar de ser convidado a festas ou eventos sociais em razão de sua rejeição a um dado costume ou norma de etiqueta, não estará, com efeito, tendo sua independência invadida por aqueles que porventura deixem de convidá-lo para tais eventos. Porém se o indivíduo tiver de pagar multas por se recusar a tirar o chapéu em determinados lugares, teríamos, segundo a perspectiva que o *Princípio do Dano* oferece, um caso típico de invasão de sua independência.

Se, com efeito, o indivíduo fosse impedido de frequentar o templo em função de sua objeção ao costume de se tirar o chapéu, por exemplo, o caso ficaria um pouco mais complicado. Se a proibição viesse da própria autoridade religiosa, não poderíamos simplesmente divisar aqui um caso de violação da individualidade do agente. Isso porque, como sugerido pela discussão da relação entre um segmento religioso minoritário e alguns membros dissidentes, a instituição religiosa poderia admoestar, aconselhar e até expulsar esses membros, desde que esses membros dissidentes não tivessem sua individualidade invadida por meio da aplicação de castigos físicos ou sanções advindas do código penal vigente. As instituições religiosas teriam, portanto, até mesmo a prerrogativa de expulsar membros (ou não permitir que esses membros frequentem seus ritos durante um período delimitável) que não se submetam a algum de seus ditames. E esse seria um “risco” moralmente aceitável a que se está exposto ao se insurgir contra algum aspecto considerado basilar de uma religião a que se pertença. Por outro lado, se a não permissão de frequentar os templos não advier precipuamente dos postulados da instituição religiosa, mas sim de injunções das instituições jurídico-políticas ciosas em resguardar os costumes tradicionais,

poderíamos identificar, então, um entrave ao livre exercício da individualidade do agente, um impedimento à sua independência.

É razoável, pois, afirmar que a “independência soberana de casa pessoa” constitui o marco referencial para a justificação de segunda ordem oferecida pelo *Princípio do Dano*. Tal marco se pretende um parâmetro normativo capaz de avaliar as arbitrariedades advindas tanto das maiorias em uma coletividade (ou dos segmentos mais poderosos da sociedade) como das transformações no estatuto que as normas e costumes podem sofrer no decurso do tempo. Isso poderia ser expresso nos seguintes termos:

“Em nossa tradição religiosa, sua orientação sexual é uma abominação, algo que contraria os preceitos mais fundamentais de nossa fé. Entretanto não podemos asseverar que a prática ou defesa pública de sua orientação sexual implique em obstáculo à independência individual de qualquer membro da sociedade, de um modo geral, ou de qualquer membro de nossa religião, em particular. Isso impede que se exija a aplicação de sanções penais à expressão de sua orientação sexual. Nossa crença considera sua orientação sexual condenável. Em razão disso, nós somos obrigados a lhe aconselhar, a lhe advertir, a lhe admoestar e a tentar lhe persuadir a deixar de praticar tal abominação. Porém não podemos — por não sermos capazes de demonstrar que a prática de sua orientação sexual cause dano a outra pessoa além de você próprio — exigir que tal orientação seja tratada como conduta criminosa ou delituosa.”.

Assim, podemos asseverar que a independência do indivíduo constitui um ponto nodal da proposta normativa que o *Princípio do Dano* encerra em si. Com efeito, um enunciado ergueria pretensão ético-política legítima, na perspectiva de Mill, não por estar estreitamente vinculado à aplicação de sanções severas, mas sim quando tal enunciado se propõe a resguardar a “independência soberana” do indivíduo. As sanções mais severas devem ser, portanto, consequências que devem se seguir a eventuais violações a essa independência. Tais sanções só teriam conteúdo moral quando colocadas a serviço da proteção da independência do indivíduo.¹⁹⁷

Se prestarmos atenção às afirmações feitas ao longo dos últimos parágrafos, poderemos ver na teoria de Mill um claro compromisso com a tradição liberal e sua defesa da preeminência normativa do indivíduo sobre os ditames da coletividade. Esse compromisso é alvo frequente de objeções por parte dos críticos da tradição liberal. Tenhamos presente uma vez mais uma expressão do trecho de *Sobre a Liberdade* reproduzido acima, a saber:

¹⁹⁷ A respeito desse ponto, ver, de John Gray: *Mill On Liberty: A defence* (2006), especificamente a primeira seção do terceiro capítulo.

“Naquela parte que só diz respeito a si mesma [...]”. Essa expressão conteria em si o pressuposto segundo o qual existiriam dimensões da experiência humana que diriam respeito somente ao indivíduo. Ao menos uma observação crítica poderia ser dirigida a essa formulação: a preeminência normativa do indivíduo não pode ser uma candidata promissora a consubstanciar justificações de segunda ordem, em razão de pressupor a possibilidade de se distinguir metodologicamente uma dimensão que diga respeito unicamente ao indivíduo de outra dimensão que não diga respeito ao indivíduo propriamente.

Estaría sendo pressuposta, desse modo, a possibilidade de se estabelecer um traço demarcatório preciso entre o que diz respeito exclusivamente ao indivíduo (seu espaço soberano) e o que diz respeito a outros indivíduos, ao restante da coletividade na qual o indivíduo se insere. Essa distinção é objeto de críticas. Ben Saunders, em um artigo dedicado a apresentar uma reinterpretação do *Princípio do Dano*, critica a pressuposição supramencionada nos seguintes termos: “*This distinction between self-regarding and other-regarding actions is difficult to draw [...] If everything we do may affect others, then the self-regarding sphere will be non-existent.*” (SAUNDERS, 2016, p. 3).¹⁹⁸ Gostaria de salientar as implicações do pressuposto supramencionado para a dimensão ético-política da liberdade. Nesse registro, pressupor a distinção entre o que diz respeito exclusivamente ao indivíduo e o que não diz respeito ao indivíduo faz emergir uma vez mais a questão mencionada ao final do segundo capítulo, a lembrar: só podemos desenvolver plenamente nossa natureza se nos insurgirmos contra a tradição dominante nas sociedades em que vivemos?

Ao entronizar áreas nas quais a independência do indivíduo deveria ser tomada como absoluta, Mill, em consonância com a tradição liberal, parece debilitar fortemente as conexões normativamente relevantes entre os indivíduos e as comunidades nas quais se inscrevem. Assim, de acordo com uma leitura plausível da defesa que Mill faz da soberania da independência do indivíduo, seria possível encapsular o próprio indivíduo em relação ao contexto comunitário no qual foi formado e está inserido.

Nesse sentido, determinados desejos, crenças e interesses que o indivíduo desenvolve e possui poderiam ser atribuídos somente a ele, ou seja, o indivíduo os possuiria sem que o contexto sociocultural no qual esteja inscrito tenha qualquer papel na constituição desses desejos, crenças e interesses. Em função disso, seria perfeitamente exequível estabelecer uma separação precisa entre a esfera de crenças, desejos e interesses genuinamente pertencentes ao

¹⁹⁸ A citação em tradução nossa é: “*Essa distinção entre ações que dizem respeito [exclusivamente] ao agente e ações que não dizem respeito ao agente é difícil de traçar [...] Se tudo o que fazemos pode afetar os outros, então a esfera de ações que dizem respeito exclusivamente ao agente será inexistente.*”.

indivíduo, por um lado, e a esfera de interesses, crenças e desejos que não seriam genuinamente pertencentes ao indivíduo, mas que “a sociedade” cultivaria e poderia tentar inserir coercitivamente no indivíduo, por outro lado. O que estaria sendo aventado, aqui, seria a possibilidade de corte (ou debilitação) dos laços que conectam o indivíduo à tradição ou tradições nas quais vive e foi socializado. Mais: a sociedade poderia ser considerada até mesmo o maior obstáculo para que o indivíduo possa experienciar o que quer que seja *à sua própria maneira*. A tradição liberal é, pois, frequentemente criticada por apresentar uma ontologia social e propostas normativas supostamente empobrecidas, incapazes de amparar conceitualmente conexões histórico-culturais relevantes entre os membros das coletividades. A tradição liberal, esta é a crítica, desconsideraria ou não consideraria devidamente a centralidade dos laços comunitários que os indivíduos de fato estabelecem entre si, bem como o estatuto que as tradições (as tradições que não a liberal) possuem na constituição mesma da experiência humana.

4.4 Críticas à tradição liberal.

A tradição liberal é objeto de críticas reiteradas desde o seu alvorecer e consolidação em meados da época moderna. Não pretendo reconstruir histórico-filosoficamente aqui as muitas críticas feitas por numerosos pensadores de diferentes correntes intelectuais ao longo da época moderna. Pretendo, isto sim, mencionar de modo “panorâmico” algumas críticas feitas por pensadores contemporâneos, de diferentes maneiras e com objetivos nem sempre convergentes, ao que consideram a preeminência do pensamento liberal no âmbito das discussões de natureza teórica. Tais críticas incidem também sobre o fato de o liberalismo ter sido erigido à condição de principal fundamento normativo para instituições e políticas públicas implementadas na contemporaneidade, principalmente nos países considerados “desenvolvidos” situados no Atlântico Norte. Em grande medida, as diatribes feitas pelos críticos contemporâneos do liberalismo ecoam e atualizam, por assim dizer, as objeções ao liberalismo elaboradas na época moderna. Por “críticos contemporâneos do liberalismo”, quero designar os teóricos que, na década de 1980, principalmente nos países de língua inglesa, dirigiram, de diferentes maneiras, objeções ao liberalismo. Esses críticos são conhecidos pelo epíteto de “comunitaristas”.¹⁹⁹ Embora, no geral, eles não aceitem sem

¹⁹⁹ Grupo que inclui os nomes de Alasdair MacIntyre — *Depois da Virtude* (2001[1981]), Charles Taylor — *As Fontes do Self*, Michael Sandel — *O Liberalismo e os Limites da Justiça*; e Michael Walzer — *Esferas da*

maiores reticências a inserção do próprio nome no interior da tradição chamada “comunitarismo”, esses autores reverberam ataques ao liberalismo que guardam inegável semelhança (embora não sejam idênticos) entre si. Não é meu objetivo discorrer a respeito das obras e examinar em detalhes as extensas e sistemáticas argumentações dos chamados comunitaristas. Meu intuito é tão somente apresentar, em linhas gerais, algumas críticas que, à luz de suas respectivas teorias, podem ser apresentadas à tradição liberal. Gostaria, assim, de resumir as críticas comunitaristas aos postulados liberais a três pontos.

Crítica à ontologia social — O liberalismo é acusado de possuir uma concepção empobrecida de sociedade. Isso em função de conceber os ordenamentos coletivos como resultado de interações que obedecem à vontade e à racionalidade instrumental dos indivíduos. Assim, a sociedade, tal como concebida pelas diferentes teorias da doutrina liberal, seria como que o resultado de um acordo entre indivíduos. Ela — a sociedade — poderia ser tomada como fruto da deliberação de indivíduos que a criam para terem seus interesses e necessidades supridos pelo ordenamento coletivo. Nesse registro, um ordenamento coletivo poderia ser caracterizado como totalmente “exterior” ao indivíduo, isto é, a sociedade, por ser “mero” instrumento para satisfazer as necessidades e interesses dos indivíduos, poderia ser considerada como nada mais que um instrumento. Desse modo a sociedade possuiria o mesmo estatuto que um martelo, uma cômoda ou um veículo teriam para atender às necessidades humanas. É certo que o fato de poder ser considerada um instrumento não tornaria a vida social, mesmo para o credo liberal, menos imprescindível para a vida humana. Porém, ao possuir o mesmo estatuto que um instrumento “qualquer”, a sociedade, mesmo se configurando como indispensável à vida humana, poderia ser separada conceitual e metodologicamente da experiência humana, ou seja, ela não lograria possuir um papel constitutivo na própria experiência humana. Estaria assim sempre disponível para o quadro teórico liberal a possibilidade de se invocar o caráter instrumental da sociedade para se asseverar que a existência individual dos agentes não só não se confinaria à coletividade, como também que seria possível considerar a vida humana de modo totalmente independente da sociedade. A ontologia social do liberalismo permite, essa é a crítica, que a sociedade seja vista como uma espécie de “epifenômeno” das vidas dos agentes cognoscentes consideradas individualmente ou, no máximo, dos agentes considerados enquanto membros de pequenos grupos.²⁰⁰

Justiça (2003[1983]). Esses autores não representam um grupo homogêneo, ao contrário. No entanto todos apresentam, cada um a sua maneira, críticas contundentes à tradição liberal.

²⁰⁰ A então primeira-ministra britânica Margareth Thatcher (1925 – 2013) exprimiu essa ideia de modo claro ao afirmar, em uma entrevista concedida à revista feminina *Woman's Own*, em setembro de 1987: “Mas, o que é a

Crítica à concepção de pessoa — a tradição liberal não só recorre a uma concepção empobrecida de sociedade, mas também (e principalmente) se vale de uma concepção empobrecida de ser humano. Para o liberalismo, cada ser humano seria uma espécie de mônada totalmente apartável de outros agentes. A experiência humana assemelhar-se-ia a de um “átomo”, a de uma existência que poderia ser deslindada por completo da interação com outras existências. Daí decorreria a tão propalada figura de ser humano atribuída ao liberalismo: a concepção atomizada de pessoa. O agente é tomado de modo totalmente desconectado de seu contexto de interação. O ser humano seria uma espécie de vivente possuidor de características e propriedades que teriam pouca ou nenhuma relação com a constelação histórico-cultural na qual estaria inserido. Assim o indivíduo poderia ser considerado de modo apartado tanto da sociedade quanto do decurso histórico. Para usar a expressão de um dos maiores expoentes da corrente comunitarista, o indivíduo poderia ser considerado um “ser sem raízes”.²⁰¹

Crítica à concepção de autoridade política — a tradição liberal, muito em função do modo por meio do qual caracteriza a sociedade e os indivíduos, tal como brevemente apresentado acima, sustentaria uma concepção igualmente problemática acerca do exercício da autoridade política. Se recordarmos a concepção abrangente de política apresentada no capítulo anterior, qual seja, como o exercício da função de status que permite reger e orientar a vida de indivíduos em uma dada coletividade, poderemos compreender o que as teorias liberais recomendam como exercício legítimo da autoridade política. Os indivíduos são considerados “átomos”, sem raízes, possuidores de características, propriedades, desejos, interesses etc. que só dizem respeito a eles. A sociedade só existiria como meio (imprescindível, mas somente um meio) para que o indivíduo realizasse seus desejos e interesses de modo satisfatório. Por conseguinte a autoridade política deveria ter como única atribuição impedir que os indivíduos prejudiquem uns aos outros enquanto perseguem ordeira e diligentemente os seus próprios interesses particulares (o *Princípio do Dano* parece ecoar esse ideal). Se a autoridade se arvorasse a realizar alguma outra tarefa que não essa, não estaria agindo de modo moralmente aceitável. A tradição liberal preconiza que o Estado se intrometa na vida das pessoas o mínimo possível. A esse postulado subjaz a compreensão segundo a qual a autoridade política, assim como a sociedade como um todo, é “exterior” aos indivíduos. Isso significa que o indivíduo não tem e não pode ter nenhuma conexão com a

sociedade? Não existe essa coisa. O que existe são homens e mulheres, indivíduos, e famílias [...].” [grifo nosso].

²⁰¹ Ver, de Michael Sandel: *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* (1992).

autoridade política, a não ser a conexão estabelecida por sua condição de financiador (via pagamento de impostos) da função única que o estado deve exercer: a de mantenedor da ordem e da estabilidade social. Na perspectiva liberal, autoridade política e indivíduos seriam, como água e óleo, imiscíveis. A autoridade política, dessa maneira, seria vista, na melhor das hipóteses, como um obstáculo enorme, mas necessário, para que os indivíduos possam desfrutar de seus negócios particulares de modo seguro. Em outra hipótese não menos recorrentemente atribuída à tradição liberal, o Estado seria uma espécie de ente teratológico, ou seja, seria um “monstro maligno” sempre pronto a impedir que os indivíduos possam fruir suas vidas particulares e, no limite, sempre pronto a tomar as próprias vidas dos indivíduos.

É plausível afirmar que as três críticas apresentadas acima não são as únicas que podem ser direcionadas ao liberalismo. Contudo eu as apresentei porque são dirigidas de modo recorrente à tradição liberal. É a partir dessas críticas que uma vertente de uma antiga tradição do pensamento político emerge na década de 1990.

4.5 O ressurgimento do republicanismo na contemporaneidade: a vertente neoateniense de pensamento político.

A tradição republicana de pensamento político tem início na Antiguidade Clássica. Ela remonta pelo menos aos escritos de Aristóteles (384 a.C – 322 a.C.) e Cícero (106 a.C. – 43 a.C.). Essa tradição experimenta seu primeiro ressurgimento no final do medievo e início da época moderna. Mais precisamente, a tradição republicana de pensamento político tem nas cidades do norte da Itália, principalmente em Florença nos séculos XIV e XV, o seu reaparecimento no cenário político ocidental.²⁰² O republicanismo logrou chegar também a outras regiões, como a Inglaterra no século XVII (como veremos em seção ulterior). Contudo, no século XVII, como vimos, o liberalismo começa a se consolidar como a vertente ético-política dominante no Ocidente. A tradição republicana é obliterada ou, o que é mais provável, esmaecida pela influência do liberalismo na cultura intelectual moderna. O republicanismo ressurge com vigor renovado, como disse acima, no final do século XX, no contexto de críticas direcionadas às teorias liberais.

O liberalismo é inicialmente confrontado pelos chamados comunitaristas. O comunitarismo é uma das duas correntes teóricas que compõem a vertente neoateniense do

²⁰² Nesse ponto, há uma importante controvérsia historiográfica entre dois estudiosos eminentes. Quentin Skinner afirma que tal surgimento teria ocorrido nos séculos XII e XIII, ao passo que Hans Baron (1900 – 1988) afirmou que o início se deu nos séculos XIV e XV. É quase desnecessário dizer que não objetivo esmiuçar tal questão.

republicanismo contemporâneo. Mencionar as duas vertentes do neorepublicanismo (como passarei a designar o ressurgimento contemporâneo do republicanismo) oferece a oportunidade para afirmar que as menções a Aristóteles e a Cícero feitas no parágrafo acima não foram menções fortuitas. Esses pensadores são tomados, respectivamente, como os iniciadores e grandes expoentes das duas vertentes do neorepublicanismo. Aristóteles é considerado o originador do que se cognomina versão neoateniense do republicanismo. A referência histórico-geográfica evidente é à cidade-estado grega, especialmente ao período áureo de sua democracia, sob Péricles (495~492 a.C. – 429 a.C.). O republicanismo neoateniense consiste, grosso modo, na tese segundo a qual Aristóteles teria sistematizado e expressado à perfeição o modo de vida e a concepção política de uma comunidade republicana ideal: o modelo de democracia existente em Atenas no século V a.C. Subjaz a esse modelo de comunidade política a concepção de natureza humana oferecida por Aristóteles em sua *Política*, qual seja, a figura do *Zoon Politikon* (animal político). Tal concepção encerra em si, entre outras possibilidades interpretativas, a ideia segundo a qual o ser humano é um tipo de vivente que só realiza plenamente sua natureza quando se consagra à participação ativa na *res publica*, ou seja, quando se devota a participar ativamente dos processos políticos para a definição dos rumos que a comunidade da qual é membro tomará. Assim, Aristóteles alicerçaria a tradição republicana no vocabulário das *virtudes cívicas* e da *Vita activa*. Essas expressões foram reintroduzidas no vocabulário dos estudos políticos da contemporaneidade por Baron, especialmente na obra *Crisis of the Early Italian Renaissance* (1955).

Desse modo, em linhas gerais, o termo virtudes cívicas designa o conjunto de virtudes ligadas ao exercício da atividade política, as virtudes necessárias para a participação na coisa pública. Tais virtudes estão relacionadas à *Vita activa*. Essa pode ser entendida como uma espécie de contraponto à concepção de boa vida modelar defendida na Antiguidade Clássica, a saber: a vida contemplativa. Enquanto essa tinha como escopo a contemplação da harmonia do real e, portanto, baseava-se em uma vida na qual a ação não possuiria o lugar principal ou nem sequer possuiria um lugar, a *Vita activa* se basearia, ao contrário, na ideia de a vida modelar para o ser humano ser uma vida dedicada à ação. Mais especificamente à ação política. A *Vita activa*, assim, era experienciada por meio do exercício das *virtudes cívicas* e seria tomada como o tipo de vida modelar, o tipo de vida mais excelente a que um agente poderia aspirar e se dedicar a atingir. Tal ideal de boa vida surge no contexto do

renascimento.²⁰³ Essas formulações teriam exercido influência inegável no ressurgimento moderno da tradição republicana. As cidades-estado italianas, sobretudo Florença, teriam se valido amplamente desse ideal de *Vita activa* para lutar por sua liberdade.²⁰⁴ A vida humana, nesse registro, só seria digna de ser considerada verdadeiramente humana se, e somente se, se deixasse orientar pelo ideal de participação política ativa. A dedicação à vida pública é erigida, pois, no interior da vertente neoateniense de republicanismo, a ideal modelar de boa vida. No contexto do Renascimento, nas cidades-estado italianas, o ressurgimento do ideal político republicano recebeu o nome de humanismo-cívico.²⁰⁵

Com efeito, a concepção neoateniense não se restringiu historicamente ao chamado humanismo cívico das cidades-estado italianas no início ou em meados da época moderna. Tal vertente de republicanismo reapareceria nas críticas ao liberalismo elaboradas pelos denominados comunitaristas no século XX. Assim, humanismo-cívico e comunitarismo (em seus traços gerais básicos) constituiriam ambos as supramencionadas “subvertentes” a constituir a vertente neoateniense do republicanismo. Evidentemente, não é possível exagerar a relação de similitude entre essas duas correntes. Não é plausível sustentar, sem maiores problemas, uma relação de identidade entre humanismo-cívico e comunitarismo. Quanto mais não seja porque o comunitarismo está muito mais relacionado ao contexto histórico e teórico do final do século XX. O comunitarismo está, portanto, mais comprometido com o objetivo de criticar a preponderância da tradição liberal na contemporaneidade, ao passo que o humanismo-cívico estava inicialmente comprometido com a defesa da independência de certas coletividades ante as pretensões anexionistas de outras coletividades na época moderna.²⁰⁶

Entretanto, mesmo não sendo possível asseverar que humanismo-cívico e comunitarismo constituem uma única e mesma corrente, é razoável sugerir que ambas as correntes têm no modo como recuperam a influência “ateniense” em seus postulados mais do que um simples ponto comum. Elas têm no ideal político da cidade-estado grega no século V

²⁰³ Ver, de Jacob Burckhardt: *A cultura do renascimento na Itália* (1991 [1878]).

²⁰⁴ O principal teórico desse período, o qual exerceu enorme influência sobre os rumos tomados pela tradição republicana na história do Ocidente, foi sem dúvida Nicolau Maquiavel (1469 – 1527). Ver especialmente *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1521) e *História de Florença* (1532). Maquiavel é certamente a figura mais importante do republicanismo moderno, porém uma incursão em sua obra requereria um estudo específico.

²⁰⁵ Hans Baron é o criador dessa expressão.

²⁰⁶ O humanismo-cívico poderia ser considerado a perspectiva política de muitos autores que, no século XX, antes do surgimento do comunitarismo, já dirigiam críticas ao liberalismo e exortavam a uma vida comunitária mais exigente, por assim dizer. Ver, por exemplo, de Hannah Arendt (1906 – 1975), *A Condição Humana* (2007[1958]); e ver, de G. E. M. Anscombe (1919 – 2001), o artigo clássico *Modern Moral Philosophy* (1958).

a.C. um fundamento normativo comum. Tal fundamento, a rigor, compreenderia a afirmação de ao menos dois aspectos: a defesa de que a inserção em contextos comunitários é constitutiva da natureza humana; e a defesa de que a participação dos agentes (enquanto membros de uma comunidade política) nos processos de decisão coletiva não se reduziria a um mero expediente instrumental.

Nesse ponto, podemos fazer referência a possíveis contra-argumentações que adviriam da tradição liberal. Essas contra-argumentações visariam a atingir o fundamento normativo mesmo da versão neoateniense do republicanismo. Em primeiro lugar, seria criticado o estatuto que a inserção comunitária adquire nessa versão do neorepublicanismo. O objeto de ataque seria menos a constatação do caráter social do ser humano, do que a ideia segundo a qual nossa identidade, crenças, desejos, interesses etc. são fruto exclusivo de nossa pertença social. Na perspectiva neoateniense, diria a contra-argumentação liberal, parece não restar nenhum espaço para o exercício da individualidade. Os indivíduos poderiam ser considerados, em uma inversão possível à crítica comunitarista ao liberalismo, tal como apresentada acima, meros “epifenômenos” da comunidade. Em segundo lugar, poderia ser objetado que, em sociedades modernas e contemporâneas, não seria mais razoável sustentar um modelo único de *boa vida*. A vertente neoateniense do republicanismo assumiria, sem maiores nuances ou restrições, o ideal de *Vita activa* como ideal paradigmático de excelência humana. E tal assunção seria inviável porque as sociedades contemporâneas deixaram de valorizar a vida pautada na participação política.

De fato, nas sociedades modernas e contemporâneas, o ideal de *Vita activa* foi sendo gradualmente abandonado e substituído pela valorização da vida privada. Como mencionei em seção anterior, houve a separação estrita entre vida pública e vida privada. Houve também, com efeito, a defesa da primazia da fruição desta em detrimento da dedicação àquela. A partir da época moderna, os agentes passaram paulatinamente a considerar a vida dedicada ao trabalho produtivo e ao intercâmbio familiar como preferível ou mesmo como “moralmente superior” à vida dedicada aos assuntos públicos. Em virtude de um conjunto de fatores dos quais não poderei tratar aqui, nossas sociedades gradualmente passaram a considerar como altamente custosa uma vida devotada à coisa pública.²⁰⁷ Não obstante a valorização da vida privada (ela própria podendo ser considerada uma concepção modelar de vida boa) em detrimento da participação política na coisa pública, o ideal de boa vida baseada na *Vita*

²⁰⁷ Além do texto de Charles Taylor já indicado em nota anterior (a lembrar: *Deus ama advérbios*; referido na nota 189), gostaria de sugerir, para a compreensão dos elementos sociológicos envolvidos nessa desvalorização da *Vita activa*, a leitura da obra de Richard Sennett: *O Declínio do Homem Público* (2014[1977]).

activa tornou-se de difícil defesa a partir da época moderna fundamentalmente em função de uma característica histórica que marcou o período.

Como vimos, a erosão da unidade cristã ocasionada pela Reforma legou à modernidade um contexto social e político no interior do qual a defesa de qualquer concepção modelar substantiva de boa vida tornou-se altamente improvável.²⁰⁸ Em razão disso, sustentar que a vida humana só se realizaria de modo pleno na dedicação ativa à vida política passou a ser considerado problemático, pois nenhum modelo de boa vida poderia ser sustentado como o modelo de boa vida a ser buscado como o mais excelente por toda a coletividade. Nem o ideal de *Vita activa*, nem o ideal de fruição da vida privada, nem qualquer outro ideal de vida boa poderiam, nesse registro, ser considerados um tipo de vida “modelar” para o agente humano. O que chamei acima de “característica histórica que marcou o período” ou de “contexto social e político” recebeu de John Rawls sua caracterização mais exata e fidedigna, qual seja: o fato do pluralismo.²⁰⁹ Na época moderna, em virtude principalmente da eclosão da Reforma Protestante, iniciou-se um processo de pluralização de valores e ideais de boa vida que, até os dias de hoje, só tem se intensificado, especialmente nas sociedades ocidentais. Cada vez mais as pessoas têm tentado buscar modelos de felicidade que não necessariamente estejam atrelados aos modelos de felicidade (comportamentos, estilos de vida, crenças, desejos, ocupações etc.) consagrados pelas tradições vigentes. Os modelos de boa vida abraçados pelos indivíduos nas sociedades contemporâneas tendem a ser não somente diferentes uns dos outros, como também podem ser — e frequentemente o são — antagônicos entre si.

Ao constatarmos esse fato, não é difícil entendermos a crítica que o liberalismo direciona ao republicanismo neoateniense: esse seria completamente incapaz (ou ao menos não totalmente capaz) de lidar adequadamente com o fato do pluralismo. E mais: ao defender que a vida humana só poderia ser vivida de modo pleno na participação política, os republicanos neoatenienses abririam o “flanco” para que a autoridade política pudesse se arvorar ao papel de compelir os indivíduos a seguirem um único modelo de vida boa. Modelo esse não necessariamente pautado na participação cívica dos cidadãos, mas tributário do arbítrio do poder político em vigor. Podemos lembrar o exemplo dado acima, de acordo com o

²⁰⁸ Uso a expressão “concepção modelar substantiva” para designar concepções modelares de boa vida, concepções do tipo de vida ideal para o ser humano que se caracterizam pela pretensão de orientar (ou mesmo se impor) a todo o conjunto da sociedade. Diferentemente de concepções de boa vida que não teriam essa pretensão, como a concepção que a vida privada (baseada na dedicação ao trabalho e a família) pode não ter.

²⁰⁹ John Rawls introduziu esse importante conceito no debate normativo contemporâneo. Falarei a respeito ao final deste capítulo.

qual o grupo religioso majoritário em uma coletividade elege um líder político totalmente comprometido com seu ideal particular de boa vida.

Nesse ponto, cumpre mencionar uma vez mais as consequências colocadas em curso pela Reforma. Após uma série de guerras originadas em antagonismos de fundo religioso, o Ocidente teria aprendido que não seria mais possível (ou ao menos não seria provável) harmonizar as sociedades em torno de uma única concepção substantiva de boa vida. A tradição liberal, como vimos, constituiu o modelo teórico cujo objetivo precípua foi tentar equacionar os conflitos nas sociedades europeias. Tal tradição erigiu a concepção de “direitos subjetivos” como estratégia basilar para dirimir os conflitos sangrentos que se desenrolavam em nome de credos religiosos divergentes. O liberalismo, assim, faz da liberdade negativa, a liberdade que o *Princípio do Dano* encerraria em si, o recurso fundamental para resguardar os indivíduos e sustentar um nível básico de estabilidade social. O liberalismo se compromete não com uma concepção substantiva de boa vida (uma vida dedicada à coisa pública, ou dedicada à vida contemplativa, ou devotada à busca da beatitude etc.), mas sim com a apresentação de uma delimitação mínima no interior da qual qualquer concepção de boa vida possa ser buscada. A “delimitação mínima” defendida pelo liberalismo designa que qualquer concepção de boa vida pode ser buscada desde que não represente um entrave arbitrário para que os outros indivíduos possam buscar, cada um à sua maneira, uma concepção substantiva de boa vida. Esse é basicamente o objetivo normativo do *Princípio do Dano*. Charles Larmore compreende a tarefa do liberalismo de modo parecido ao apresentado nas linhas acima. Na obra *The Morals of Modernity* (1996), ele defende que a tradição liberal está estreitamente ligada a uma “concepção mínima de moralidade”:

To avoid the oppressive use of state power, the liberal goal has therefore been to define the common good of political association by means of a *minimal moral conception*. Political life has continued to be viewed as an undertaking guided by moral principle. But the terms of political association must now be less comprehensive than the views of the good life about which reasonable people disagree. More precisely, fundamental political principles must express a moral conception that citizens can affirm together, despite their inevitable differences about the Worth of specific ways of life. (LARMORE, 1996, p. 123, grifo do autor).²¹⁰

²¹⁰ A citação em tradução nossa é: “Para evitar o uso opressivo do poder do Estado, o objetivo liberal, portanto, tem sido definir o bem comum da associação política por meio de uma concepção moral mínima. A vida política continuou a ser vista como um compromisso guiado pelo princípio moral. Mas os termos da associação política devem agora ser menos abrangentes do que os pontos de vista da boa vida sobre os quais as pessoas razoáveis discordam. Mais precisamente, os princípios políticos fundamentais devem expressar uma concepção moral que os cidadãos possam afirmar em conjunto, apesar de suas inevitáveis diferenças sobre o valor de formas específicas de vida.”.

Assim, Larmore expressa o argumento segundo o qual a tradição liberal se vale de uma concepção moral mínima (portanto tal tradição não seria “neutra” em relação a propostas morais) para organizar sociedades nas quais o pluralismo de concepções de boa vida, pluralismo em relação a concepções conflitantes de autorrealização, emerge e vigora como um traço constitutivo basilar. A noção positiva de liberdade defendida, sob diferentes “acentos”, por humanistas-cívicos e comunitaristas estaria em franca dissonância desse fato constitutivo das sociedades modernas e contemporâneas. Como Larmore diz:

Still, it remains true that liberalism must distinguish the republican virtue of citizenship from allegiance to any controversial ideal of good life, and in particular from the idea (which enthusiasts about the ancient Greek polis often express) that political life represents the highest form of human endeavor. (LARMORE, 1996, p. 125).²¹¹

Ao enfatizar que o liberalismo não se compromete com qualquer concepção particular de boa vida, como a vida de participação cívica na coisa pública, Larmore permite que se compreenda a total pertinência e adequação da tradição liberal à característica decisiva da constelação histórico-cultural na qual nos encontramos: o fato do pluralismo. Somente uma concepção negativa de liberdade, baseada na posse e fruição de direitos subjetivos franquearia a base mínima para ordenar de modo satisfatório nossas sociedades axiologicamente plurais. A rigor, somente garantias institucionais de proteção absoluta ao indivíduo contra a interferência externa, particularmente contra a interferência do Estado, permitiriam que uma circunstância histórico-social dramática, como a ocorrida no contexto das guerras religiosas pós-Reforma, não voltasse a irromper em nossos dias. Se, por outro lado, nos empenharmos em entronizar alguma concepção particular de bem, ainda que tal concepção de bem se nos afigure eticamente valiosa, estaremos nos tornando vulneráveis a conflitos fortemente divisivos de natureza ética (no sentido de Bernard Willians). O neorepublicanismo de vertente ateniense representaria, pois, uma estratégia normativa parcial ou totalmente inadequada para nosso contexto histórico-cultural.

Contudo há algo na crítica à tradição liberal expressa pelo republicanismo neoateniense que parece encerrar em si uma inegável plausibilidade. As três críticas dirigidas ao liberalismo elencadas anteriormente (a lembrar: as críticas à ontologia social, à noção de natureza humana e, principalmente, à visão de autoridade política) parecem ter ainda algo relevante a nos dizer. Consideremos a concepção de autoridade política liberal. Tal concepção

²¹¹ A citação em tradução nossa é: “Ainda assim, é verdade que o liberalismo deve distinguir a virtude republicana da cidadania da fidelidade a qualquer ideal controverso de boa vida e, em particular, da ideia (que entusiastas da antiga pólis grega frequentemente expressam) de que a vida política representa a mais alta forma de esforço humano.”.

parece se fundar na ideia de que Estado e cidadãos são categorias natural e necessariamente antagônicas. Todo esforço deveria ser direcionado, na perspectiva liberal, à contenção do Estado, a impedir que ele interfira na vida particular dos indivíduos. O exercício da liberdade negativa, assim, dependeria necessariamente de que a autoridade política, tal como um cão feroz, fosse devidamente “acorrentada”, “alimentada” e “adestrada” para que cumprisse sua função exclusiva de “proteger” e “vigiar”. Assim, se só posso, enquanto indivíduo, exercer liberdade na medida em que estou livre da interferência do Estado, e esse Estado é, ao mesmo tempo, instância fundamental para garantir minha liberdade porquanto me resguarda das ameaças de outros indivíduos, então não é difícil identificarmos a tensão praticamente insolúvel entre indivíduo e autoridade política que o liberalismo parece abrigar em si. Porém podemos nos perguntar: ver o Estado unicamente como um tipo de “fera indomável” ou inimigo em potencial que precisa ser fortemente contido para que cumpra a tarefa de resguardar nossas vidas e propriedades é uma forma satisfatória de enxergarmos a relação que pode ser estabelecida entre indivíduos e autoridade política? A outra vertente do neorrepblicanismo acredita que não.

4.6 O ressurgimento do republicanismo na contemporaneidade: a vertente neorromana de pensamento político.

A outra vertente do neorrepblicanismo é cognominada de neorromana.²¹² A referência político-geográfica e histórico cultural, como no caso do republicanismo neoateniense, é evidente: a referência é ao regime político instituído em Roma, após a “expulsão dos reis”. Mais precisamente, após a expulsão de Tarquínio, o Soberbo (535 a.C. – 496 a.C.) em 509 a.C. Esse regime durou até aproximadamente 27 a.C. Entre os grandes teóricos desse regime, que os romanos chamavam de *libertas*, e que ficou conhecido historicamente como República, figuram nomes como Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) e Salústio (86 a.C. – 34 a.C.). Mas Cícero foi sem dúvida o autor consagrado historicamente como a principal referência teórica do regime republicano. Contemporaneamente, o responsável pelo deslocamento da tradição republicana de uma matriz ateniense-aristotélica para uma romano-ciceroniana é o historiador Quentin Skinner.²¹³ Ele elabora o argumento segundo o qual as cidades-estado

²¹² Skinner é o responsável pela difusão dessa nomenclatura.

²¹³ Na presente tese, farei referência fundamentalmente a esses dois autores (Skinner e Pettit), quando mencionar o republicanismo neorromano. Skinner, por outro lado, amplia o alcance ao incluir na tradição republicana, por exemplo, autores ingleses do século XVII, como James Harrington (1611 – 1677) e John Milton (1608 – 1674)

italianas, já nos séculos XII e XIII, se valeram não da autoridade filosófica de Aristóteles, mas sim dos postulados mais estreitamente comprometidos com a administração estatal elaborados por Cícero, para a defesa de sua liberdade política.²¹⁴ O que eu gostaria de destacar são as implicações teórico-normativas que o robusto empreendimento historiográfico de Skinner permite considerar. Essas implicações são abordadas e desenvolvidas pelo filósofo Philip Pettit. Ele é o principal teórico da vertente neorromana de republicanismo contemporâneo.²¹⁵ Pettit, a partir dos estudos de Skinner, elabora uma concepção de liberdade que, a seu ver, é distinta tanto da concepção liberal quanto da concepção neoateniense. Pettit parte da diferenciação entre dois tipos de liberdade, tal como essa distinção foi apresentada por Constant e por Berlin. Este último autor advoga que o exercício da liberdade se dá, fundamentalmente, quando o indivíduo não sofre interferências externas em seu curso de ação. Essa é a caracterização de liberdade negativa, ao passo que a liberdade positiva se caracterizaria, ainda segundo Berlin, pelo exercício de autodomínio realizado por uma dimensão “superior” do eu.²¹⁶ O ponto objetável na concepção positiva de liberdade, para Berlin, é que essa pretensa dimensão “superior” poderia ser assumida ou capturada por instituições ou grupos políticos que tenderiam a interferir na dimensão “inferior” das vidas dos indivíduos, ou seja, tenderiam a interferir na vida particular dos próprios indivíduos. Entretanto há na formulação de Berlin, segundo Pettit, o estabelecimento equivocado de uma relação de equivalência entre “interferência”, por um lado, e “domínio”, por outro lado. Pettit usa as seguintes palavras:

He [Berlin] thinks of positive liberty as mastery over the self and negative liberty as the absence of interference by others. Yet mastery and interference do not amount to the same thing. So what of the intermediate possibility that freedom consists in the absence, as the negative conception has it, but in an absence of mastery by others, not in an absence of interference? This possibility would have one conceptual element in common with the negative conception — the focus on absence, not presence — and one element in common with the positive: the focus on mastery, not interference. (PETTIT, 1997, p. 21-22).²¹⁷

²¹⁴ Como disse em nota de rodapé anterior (Ref. nota 203), não abordarei a discussão de cunho historiográfico acerca das fontes histórico-sociais do renascimento da tradição republicana na época moderna e na contemporaneidade. Faço referências breves à discussão historiográfica para contextualizar minimamente a apresentação dos argumentos de natureza normativa de que tratarei.

²¹⁵ Poderíamos mencionar também os nomes de Maurizio Viroli e de Richard Dagger.

²¹⁶ É oportuno lembrar a menção feita no segundo capítulo, seção 8, da presente tese sobre “*higher self*” e “*lower self*”.

²¹⁷ A citação em tradução nossa é: “*Ele [Berlin] pensa na liberdade positiva como domínio sobre o si mesmo e liberdade negativa como a ausência de interferência por outros. No entanto, domínio e interferência não equivalem à mesma coisa. Então, o que dizer da possibilidade intermediária de que a liberdade consiste na ausência, como a concepção negativa, mas na ausência de domínio por outros, não na ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa — o foco na ausência, não na presença — e um elemento em comum com o positivo: o foco no domínio, não na interferência.*”

Pettit oferece uma terceira possibilidade para se caracterizar o conceito de liberdade. Ele a apresenta inicialmente como uma concepção “intermediária” de liberdade, uma espécie de meio termo entre as concepções negativa e positiva de liberdade. Porém, em uma seção subsequente, com o intuito de afastar qualquer “suspeita” de que sua perspectiva adotaria alguma versão do “eu superior”, ele afirma que a concepção de liberdade que defende não pode ser identificada com a concepção positiva de liberdade. Depois de mencionar vários pensadores que, ao longo da história, se identificaram com a tradição republicana de liberdade, Pettit afirma:

The important point to notice, then, is that the writers at whom we have looking, the writers who identify with the broad republican tradition of thinking, take the liberty to be defined by a status in which the evils associated with interference are avoided rather than by access to the instruments of democratic control, participatory or representative. (PETTIT, 2007, p. 30, grifo nosso).²¹⁸

Há, no trecho acima, dois elementos importantes para compreendermos o empreendimento de Pettit. Em primeiro lugar, há a identificação, em termos históricos, da concepção da liberdade republicana com a “ausência”, e, nesse sentido, há uma estreita aproximação da tradição republicana com a concepção negativa de liberdade. Desse modo é razoável afirmar que o tipo de liberdade sustentado por Pettit é um tipo “negativo” de liberdade. Em segundo lugar, há a afirmação de que o exercício da liberdade republicana se dá fundamentalmente em função do exercício de um “status”. A concepção de liberdade neorromana é definida nos termos de um tipo de liberdade como ausência de dominação ou, para usar o termo proposto por Pettit, “liberdade como não dominação”. Como apresentado no primeiro trecho do texto de Pettit reproduzido acima, interferência e dominação não se equivalem. Assim, nos diz o autor, pode haver interferência sem dominação e dominação sem interferência: “*Given that interference and domination are different evils, non-interference and non-domination are different ideals.*” (PETTIT, 2007, p. 23).²¹⁹

Pettit salienta o caráter negativo de sua concepção de liberdade e, como disse acima, se aproxima da concepção de liberdade negativa do liberalismo. Contudo, diferentemente da perspectiva liberal, o que a concepção de liberdade de Pettit *nega* não é a interferência externa pura e simplesmente. O que a concepção de Pettit *nega* é um tipo específico de interferência ilegítima. Para a tradição liberal, o objetivo seria remover todas as interferências ao curso de

²¹⁸ A citação em tradução nossa é: “O ponto importante a notar, então, é que os escritores a quem procuramos, os escritores que se identificam com a ampla tradição republicana do pensamento, tomam a liberdade como sendo definida por um status no qual os males associados à interferência são evitados e não pelo acesso a instrumentos de controle democrático, participativo ou representativo.”

²¹⁹ A citação em tradução nossa é: “Dado que a interferência e a dominação são males diferentes, a não-interferência e a não-dominação são ideais diferentes.”

ação do agente. Assim, em uma perspectiva liberal, é possível sugerir que a interferência — particularmente a interferência estatal — é um “mal” a ser evitado. É plausível, na argumentação apresentada por Pettit, por outro lado, sustentar que nem toda interferência é “maligna”, “indesejável” ou algo correlato. Pensemos no exemplo de pais que, para educar seus filhos pequenos, empregam castigos físicos que poderíamos classificar como, no mínimo, demasiado severos. Podemos pensar que, a cada travessura dos filhos, como, por exemplo, quebrar um vaso de plantas na sala ou sujar as roupas brancas de lama, os pais aplicariam castigos como queimar as mãos das crianças com ferro de passar roupas, quebrar um ou dois dedos das mãos ou deixá-los sem alimento por dois ou três dias seguidos. É importante notar, para a exata compreensão dessa ilustração, que os pais não submeteriam os filhos a tais castigos com o intuito obter prazer dos sofrimentos infligidos aos filhos. Ao contrário. A aplicação de tais castigos seria até psicológica e emocionalmente custosa para esses pais. Podemos imaginar, com efeito, que esses pais apliquem tais castigos com o objetivo de educar os filhos do modo mais correto e eficaz que conhecem. Modo no qual foram educados e no qual reconhecem virtudes inegáveis. Esses pais poderiam afirmar, com toda sinceridade, que aplicam tais castigos aos filhos porque querem que eles cresçam indivíduos responsáveis, disciplinados, cumpridores de suas obrigações para com as pessoas de seu círculo íntimo e para com a sociedade como um todo.

Nessas circunstâncias, alguma intervenção do Estado para impedir que as crianças sejam castigadas dessa forma poderia ser considerada legítima (desejável)? Os pais poderiam argumentar, contra uma resposta positiva à pergunta feita acima, que estariam simplesmente educando seus filhos, que foram educados pelos seus próprios pais dessa maneira e que, a despeito das inegáveis dores físicas e sofrimentos psicológicos que causam aos filhos, possuem, em razão da condição de pais, a prerrogativa legal de educarem os filhos como melhor lhes aprouver. O Estado não poderia, sob o risco de violar suas próprias atribuições e de obstaculizar as liberdades dos pais enquanto indivíduos, *interferir* na educação dada aos filhos, sob o pretexto que for.

As crianças não estariam correndo risco de morte (aqui podemos pressupor que os pais só aceitariam qualquer intervenção do Estado se tal intervenção se desse para resguardar as vidas dos indivíduos). “Somente” a integridade física dos meninos estaria sendo, vez ou outra, violada. Mas isso estaria de acordo com o processo pedagógico que os pais escolheram — livremente — dar aos filhos. A argumentação dos pais poderia ser considerada uma argumentação de viés liberal (talvez uma forma degenerada de liberalismo, dir-se-ia). Todo o seu conteúdo diz respeito à defesa da tese de que a interferência do Estado seria algo contrário

ao exercício da liberdade dos indivíduos. No caso da ilustração que estamos considerando, contrário à liberdade dos pais de educarem seus filhos da maneira que livremente escolheram. Pettit diria que esse caso ilustraria uma ocasião em que a interferência do Estado se faria legítima. Na argumentação de Pettit, a concepção liberal não conseguiria compreender que o exercício da liberdade não é obstaculizado pela interferência, propriamente (pois haveria tipos “legítimos” de interferência, como no caso de o Estado impedir que crianças sejam submetidas a tratamento cruel, mesmo que com a “melhor” das intenções), mas por circunstâncias nas quais é possível identificarmos relações de dominação.

No exemplo apresentado acima, vimos um caso em que a interferência do Estado na vida privada dos indivíduos não poderia ser considerada exatamente contrária ao exercício da liberdade. É claro que, em uma perspectiva liberal, seria possível asseverar que, no caso ilustrado acima, houve sim uma ação contrária à liberdade, no entanto tal ação não poderia ser considerada “indesejável”, pois se prestou a garantir a integridade física de duas crianças indefesas. Porém, na visão de Pettit, a supramencionada perspectiva seria limitada, pois só divisaria a ausência de liberdade no impedimento factual do desenrolar de um curso de ação. A tradição liberal identificaria o exercício da liberdade exclusivamente na ausência de obstáculos factuais às ações dos indivíduos. Essa visão não só negligenciaria que nem todo impedimento factual é indesejável (como no caso de o Estado impedir pais de castigarem os filhos de modo excessivamente severo), como também — e principalmente — não enxergaria que o exercício da liberdade só seria possível se se garantisse a ausência de outro tipo de circunstância que não o impedimento factual somente. Essa circunstância, como dito acima, seria a dominação exercida de uma “parte” sobre outra “parte”. Aqui, falo de elementos constitutivos da concepção de Pettit: de um tipo de negação (a negação da dominação, e não somente da interferência factual) e do exercício de um determinado status sociopolítico. Não há maneira mais ilustrativa de abordar esse ponto do que recorrer ao exemplo clássico, consagrado pela tradição republicana, para apresentar a relação de dominação paradigmática: a relação entre senhor e escravizado.²²⁰

²²⁰ O *Digesto* (533 d.C.), codificação do direito romano realizada por Justiniano (527 – 565), constitui a fonte da concepção republicana segundo a qual a relação entre senhor e escravizado representa a relação de dominação por excelência. Nas palavras de Skinner, em *Liberdade antes do liberalismo* (1998): “As autoridades sobre as quais estes autores [autores ligados ao republicanismo inglês] especialmente se apóiam para sua compreensão da escravidão são os moralistas e historiadores romanos. Mas as concepções dessas antigas autoridades haviam, por sua vez, derivado quase que inteiramente da tradição legal romana finalmente preservada no *Digesto de direito romano*.” (SKINNER, 1998, p. 41). Ou ainda: “O conceito de escravidão é inicialmente discutido no *Digesto* sob a rubrica *De statu hominis*, onde nos é dito que a distinção mais fundamental do interior do direito das gentes é entre aqueles que são livres e aqueles que são escravos.” (SKINNER, 1998, p. 42)

No capítulo anterior, no trecho em que abordei os atos suprarrogatórios, ofereci o exemplo do escravizado compelido a entrar em uma casa em chamas para salvar seu senhor e a família deste.²²¹ Podemos imaginar agora que esse escravizado obteve êxito. Ele salvou o fazendeiro e seus filhos. Mas o custo foi alto: esse escravizado inalou muita fumaça e sofreu queimaduras graves. Por conseguinte não resistiu e morreu no dia seguinte. Como demonstração de benevolência e alguma gratidão, o fazendeiro cedeu aos filhos do escravizado que foi obrigado a se sacrificar para salvar sua vida uma pequena porção de terras em sua fazenda e algumas horas do dia para trabalharem nela. Isso quer dizer que esses escravizados sairiam algumas horas mais cedo de seus trabalhos na fazenda do senhor da fazenda e iriam regressar até sua porção de terras para trabalhar nela. Os escravizados poderiam até mesmo comercializar uma parte do que produzissem, contanto que cedessem ao seu senhor a quantia equivalente a 90% do que lucrassem, ficando assim com 10% do produto de seu trabalho. Mais: o fazendeiro estaria tão particularmente agradecido ao sacrifício do escravizado que ordenaria que os filhos do escravo morto, daquele dia em diante, não só receberiam uma porção maior (e melhor) de alimentos do que os outros escravizados, como também deixariam de ser castigados fisicamente em praticamente qualquer circunstância. Seria possível sugerir que ser objeto de tamanha magnanimidade estaria além dos melhores sonhos de grande parte dos escravizados no Brasil do século XVII. Porém essa circunstância encerra um grave problema detectado por Pettit, à luz da tradição republicana: por maiores que tenham sido as benesses com as quais foram agraciados, os filhos do escravizado obrigado a se sacrificar continuariam, por estarem também escravizados, submetidos ao arbítrio de outrem.

Esse ponto é decisivo. O exemplo do “senhor benevolente” é frequentemente evocado pela tradição republicana para retratar a circunstância na qual um indivíduo ou grupo de indivíduos recebe a permissão de um senhor para viver como quiserem. Porém esses indivíduos, como o caso apresentado acima, não desfrutam de um status sociopolítico que permita uma vida não submetida ao arbítrio de outrem. Mesmo podendo não ser objeto de interferências factuais em seus cursos de ação, esses indivíduos estariam completamente à mercê do arbítrio de seu senhor. Se e quando o senhor quiser, ele pode simplesmente, por força de sua vontade, não só retirar todos os benefícios que concedeu, como até mesmo impor castigos e regimes de trabalho ainda mais severos do que aqueles a que os escravizados

²²¹ No exemplo dado no terceiro capítulo, seção 5, falo em “escravizados”, e não em um único escravizado. Mas podemos imaginar que somente um escravizado entrou na casa em chamas e que os outros se recusaram a fazê-lo. Não é difícil imaginarmos as possíveis consequências que tal recusa gerou para tais escravizados “insubordinados”.

estavam submetidos antes de receber as benesses com as quais foram presenteados. Mesmo não tendo de enfrentar obstáculos efetivos na condução de suas vidas particulares, suas vidas continuariam a “pertencer” a outrem. Os escravizados do exemplo estariam, pois, por não possuírem a condição de “homens livres”, sob o domínio de outra pessoa. A submissão à coerção alheia assume um aspecto eminentemente “interno”.²²²

Estar sob o domínio de alguém implica estar sob constante medo, ansiedade ou apreensão ante a possibilidade de que, a qualquer momento, o indivíduo ou instituição a que se está submetido deixe de ser benevolente. O indivíduo que está sob domínio pode, então, dedicar sua vida a agradar, satisfazer ou obsequiosamente não ferir a sensibilidade de seu senhor, tentando, por exemplo, satisfazer-lhe todas as vontades. Poder-se-ia até dizer que, em tal circunstância, sacrificar a vida pelo senhor a que se serve poderia não decorrer de um ato de coerção externa, mas sim do temor, da ansiedade e da propensão em agradar ao senhor, internalizados no decurso da condição de servo. Ainda que o curso de ação não esteja efetivamente sendo obstruído, ainda que não haja coerção factual, é razoável dizer que os indivíduos, em tal circunstância, não podem exercer a liberdade. Assim, Pettit afirma que o exercício da liberdade deve negar a possibilidade de um indivíduo se submeter ao domínio de outro indivíduo, de um segmento da sociedade ou do próprio Estado. E, para isso, é preciso postular que todos os indivíduos desfrutem do mesmo status sociopolítico.

Nesse sentido, a concepção de liberdade como não-dominação de Pettit pode ser considerada negativa. Não obstante ela não pode ser considerada negativa no sentido liberal. Isso porque tal concepção não se contrapõe à interferência factual nos cursos de ação (embora se contraponha à interferência ilegítima, evidentemente), mas nega que indivíduos possam exercer status sociopolíticos hierarquicamente diferenciados, que possa haver qualquer tipo de relação de dominação sociopolítica entre agentes livres. Não deve ser permitido a um indivíduo A (e também a um grupo de indivíduos, uma instituição ou ao próprio Estado) possuir um status tal que o faculte determinar como o indivíduo B deve conduzir sua própria vida. Todavia o caso do exemplo dado acima poderia não se dar por convencido e, como liberais obstinados, poderiam redarguir:

“Nós só queríamos exercer nossa liberdade de escolher o modo por meio do qual nossos filhos seriam educados. O Estado, em contrapartida, chamou para si a prerrogativa de impedir que eduquemos nossos filhos como queremos. Desse modo ele interferiu em nosso curso de ação e subtraiu nossa liberdade de escolha. Mas não somente. Ao impedir que

²²² Pettit segue aqui as formulações que Gerald MacCallum apresenta em seu influente artigo, *Negative and Positive Freedom* (1967).

criemos nossos filhos da maneira que consideramos a mais adequada, o Estado explicitou que a relação entre ele e nós é de dominação, pois ele possui o status e a prerrogativa de se imiscuir em nossas vidas como e quando lhe convém, retirando nosso poder familiar de acordo com seus próprios critérios. Portanto, enquanto liberais, também podemos afirmar que o Estado age sobre nós como um ‘senhor’. Um senhor nada benevolente.”.

A contra-argumentação apresentada acima sugere uma possível similaridade entre o liberalismo e a posição neorromana. Similaridade maior do que Pettit está disposto a conceder. Falarei a respeito em momento oportuno. Entretanto Pettit ainda poderia oferecer o que poderia ser considerada uma clara diferença entre as formas liberal e republicana de conceber a liberdade. Nas palavras de Pettit: “*Non-domination is the status associated with the civil role of the liber: libertas is civitas, in the Roman way of expressing the idea [...]*” (PETTIT, 1997, p. 66).²²³ Desse modo Pettit salienta o caráter relacional de sua concepção. O exercício da liberdade ocorre no interior de uma experiência eminentemente interindividual. A respeito de tal experiência social, pode-se asseverar: “*libertas est civitas*”. Esse ponto é crucial. Para a vertente neorromana, a liberdade individual e a liberdade “coletiva” (a liberdade da “*polis*”) se pressupõem mutuamente. Com efeito, Pettit busca afastar por completo a visão segundo a qual o Estado é — e não pode deixar de ser — um ente teratológico, uma instância externa e necessariamente antagônica ao indivíduo.

Tenho usado até o presente momento a expressão “sociopolítica” para qualificar o substantivo “status” quando menciono a concepção de liberdade neorromana. Afirmar que os indivíduos, em uma perspectiva neorromana, não devem possuir status hierarquicamente diferentes, implica afirmar que poder participar do processo de tomada de decisão dos rumos políticos das sociedades em que vivem é a única maneira de os indivíduos se resguardarem da possibilidade de que um indivíduo, um grupo de indivíduos ou mesmo o próprio Estado possam exercer o papel de senhor de suas vidas. A concepção de liberdade de Pettit, assim, assenta-se na ideia de que o exercício de status equivalentes entre os indivíduos (status que permita ao indivíduo estar ao abrigo do arbítrio de outrem) exige que todos os indivíduos possam participar (de modo ativo e com igualdade de acesso) dos procedimentos de decisão política. Por conseguinte o status de insubmisso ao arbítrio de outrem só pode ser haurido da dedicação à coisa pública. Donde se nos afigura o corolário de que, para a perspectiva neorromana, o Estado, em vez de ser considerado um “monstro” a ser domado, constitui um conjunto de instituições feito pelos agentes e, mais importante, permeável às suas decisões.

²²³A citação em tradução nossa é: “*Não dominação é o status associado com o papel civil do homem livre: liberdade é cidadania, na forma romana de expressar a ideia [...]*”.

Na perspectiva neorromana, desaparece, pois, o antagonismo necessário entre indivíduos e Estado que a posição liberal parece cultivar. Nesse aspecto, precisamente, a versão neorromana do neorrepublicanismo reivindica sua diferença básica em relação ao liberalismo. Diferentemente do que este último defenderia, os neorromanos asseveram a possibilidade de articulação entre autoridade política e exercício da liberdade ético-política. Como eu disse anteriormente, veremos se tal diferença em relação à tradição liberal possui a solidez que os neorromanos invocam.

A esta altura da discussão, a perspectiva liberal (bem como a própria vertente neoateniense) poderia afirmar que, ao defender a dissolução do antagonismo entre indivíduos e Estado por meio da afirmação da permeabilidade deste às ações e decisões daqueles, a vertente neorromana nada mais faz do que reproduzir o “mote” da vertente neoateniense. Ao defender que a igualdade sociopolítica entre indivíduos só pode ser garantida pela efetiva participação de todos na coisa pública, a concepção neorromana de liberdade simplesmente repete a defesa do ideal de *Vita activa* dos neoatenienses (e por isso incorre nos mesmos dilemas desta vertente do neorrepublicanismo). Os neorromanos, por seu turno, poderiam contra-argumentar e afirmar que não há relação de identidade entre sua posição e a posição neoateniense. Em primeiro lugar, porque sua concepção de liberdade é negativa. Isso denotaria um não comprometimento com concepções substantivas de boa vida, seja essa concepção a *Vita activa* ou qualquer outra. Ao contrário da vertente neoateniense, os neorromanos não sustentam a centralidade da participação cívica como um “bem em si” ou mesmo como “o bem mais importante” ao qual os indivíduos devem aspirar.

A participação na coisa pública, por mais imprescindível que se afigure aos neorromanos, não constitui um ideal substantivo de boa vida. Pode até ser que alguns indivíduos façam da participação política seu ideal de bem viver, mas a perspectiva neorromana não se compromete com a busca de tal ideal como o arquiobjetivo para a vida humana. A participação na coisa pública é absolutamente central, porém essa busca deve ser entendida como meio para que os indivíduos possam exercer status sociopolíticos garantidores de liberdade ético-política. Assim, a participação na coisa pública é vista pelo republicanismo neorromano como um instrumento (imprescindível, convém repetir, mas não mais do que um instrumento) para garantir o exercício da liberdade de todos os indivíduos. Liberdade principalmente para que os indivíduos possam buscar o ideal de boa vida que desejarem. O não comprometimento com uma concepção substantiva de boa vida apontaria, em segundo lugar, para outro aspecto central a distinguir neorromanos e neoatenienses: a devida consideração pelo fato do pluralismo cultivada por aqueles. Se tivermos presente uma

vez mais a referência geopolítica e cultural da vertente esposada por Skinner e Pettit, poderemos nos aproximar um pouco mais desse ponto. A referência à república romana deve-se em grande medida à crença de que, sob a égide das leis em vigor naquele período, vicejou um ambiente de significativo pluralismo axiológico, isto é, um ambiente de enorme diversidade étnico-cultural. Tal menção a um dado historiográfico teria por objetivo assegurar o anteparo de uma longa tradição institucional de defesa do pluralismo. Assim, os neorromanos podem afirmar que, ao não se comprometerem com nenhuma concepção substantiva de boa vida e defenderem uma concepção de liberdade que é, a rigor, negativa, nada mais fazem do que recuperar e atualizar uma prática política amparada na tradição institucional da república antiga.

Tal recuperação permitiria à vertente neorromana reivindicar mais uma distinção — além das distinções mencionadas acima — tanto em relação aos neoantenienses quanto em relação aos liberais, para quem o pluralismo emergiria como um dilema claramente moderno e não como um legado a ser evocado. O que cumpre enfatizar deste ponto é precisamente o estatuto que o fato do pluralismo possui no interior das perspectivas liberal e neorromana. Tal estatuto parece ser, a despeito da reivindicação de cunho historiográfico evocada pelos neorromanos, idêntico em ambas as vertentes de teoria normativa. Isso reclama considerações mais detidas, e eu as farei em seção ulterior. Agora convém direcionarmos mais uma vez nossa atenção para a concepção de liberdade ético-política de Mill, e nos certificarmos se a hipótese de que ela pode ser descrita como uma concepção neorromana de liberdade possui plausibilidade.

4.7 Uma interpretação republicana de Mill.

Como disse em seção anterior, Mill é frequentemente considerado um autor ligado à tradição liberal. Disse também que essa consideração não é implausível. Contudo creio que seja admissível caracterizarmos sua filosofia prática, mais precisamente sua concepção de liberdade ético-política, como republicana — notadamente como uma expressão da vertente neorromana de republicanismo, tal como essa vertente é desenvolvida por Skinner e por Pettit em nossos dias.²²⁴ Podemos inicialmente ter presente um dado biográfico de Mill: a conexão

²²⁴ A identificação de elementos republicanos da filosofia prática de Mill foi feita por autores como Stefan Collini (citado por mim na presente tese — ref. nota 117, v. tb. seções 2.5 e 2.8), H. S. Jones, em *John Stuart Mill as Moralizer* (1992), Bernard Semmel entre outros. Porém acredito que nenhuma leitura republicanista da filosofia de Mill, até onde me é dado saber, abordou, a despeito de suas variações e nuances, a relação de similitude entre a concepção de liberdade ético-política em Mill e a dos neorromanos contemporâneos.

com a cultura clássica que o processo de educação pelo qual passou propiciou. Podemos ler em sua *Autobiografia* passagens como esta:

Dos oito aos doze anos, os livros latinos que recordei haver lido são as *Bucólicas*, de Virgílio, e os seis primeiros livros da *Eneida*; toda a obra de Horácio, exceto os *Epodos*; as *Fábulas* de Fedro; os primeiros cinco livros de Tito Lívio, aos quais minha paixão pelo tema fizeram com que eu acrescentasse voluntariamente, em minhas horas de ócio, o resto da primeira dezena; todo Salústio; uma parte considerável das *Metamorfoses*, de Ovídio; algumas peças de Terêncio; dois ou três livros de Lucrecio; vários discursos de Cícero e de seus escritos sobre oratória; também suas *Cartas a Ático*, cujas notas de esclarecimento histórico, de autoria de Mongault, meu pai se encarregou de traduzir do francês. (MILL, 2007, p. 32, grifo do autor).

Mill segue o restante do parágrafo elencando as obras e autores da Antiguidade Clássica, da Grécia e de Roma, que frequentou durante os anos de sua formação intelectual. Mais do que um simples inventário de obras e autores, trechos como esse permitem que conjecturemos sobre a influência que a cultura clássica exerceu no jovem Mill. Um modo quase anedótico, mas bem sugestivo, de sugerir isso é mencionar a obra de Bernard Semmel, já citada no segundo capítulo da presente tese, sobre a relação do conceito de virtude na filosofia de Mill. Mais precisamente, podemos sugerir a influência do pensamento clássico na vida de Mill por meio do mito da “escolha de Hércules”, que Semmel, aludindo à obra de Xenofonte sobre Sócrates, nos convida a apreciar. A história se resume a, basicamente, uma escolha que o jovem Hércules precisou fazer entre duas “belas mulheres” que representavam, respectivamente, os prazeres da felicidade e a excelência da virtude. Assim, nos diz Semmel, Hércules precisou escolher entre felicidade e virtude. O herói, como se sabe, escolheu a última. Para Semmel, Mill, sob a influência de seu pai, teria feito escolha similar:

Although as a utilitarian James Mill’s “standard of morals was epicurean” in making happiness life’s primary object, his son has told us, “in his personal qualities, the Stoic predominated”. James urged the choice of virtue, made by Hercules, upon John Stuart if he were to gain “to most blessed happiness”. (SEMMELE, 1984, p. 2).²²⁵

É claro que, como vimos, caracterizar felicidade como experiência de prazeres é compreender felicidade de um modo diferente do modo como Mill efetivamente compreendia tal conceito. Identificar felicidade a prazer, notadamente a prazeres “sensíveis”, seria, para Mill, confundir felicidade com satisfação. Mill, por conseguinte, “escolhe”, como no mito de Hércules, uma vida de virtudes que, em sua própria concepção, poderia ser tomada como uma

²²⁵ A citação em tradução nossa é: “Embora ‘o padrão moral’ utilitarista de James Mill ‘fosse epicurista’, por fazer da felicidade o principal objetivo da vida, seu filho nos disse, ‘em suas qualidades pessoais, o elemento estoico predominava’. James instou a escolha da virtude feita por Hércules sobre John Stuart para que ele pudesse ganhar ‘a felicidade mais abençoada’.”.

vida de felicidade ou, como o trecho acima salienta, “*the most blessed hapiness*”. O que é digno de destaque é justamente o fato de que a “escolha” por um tipo de vida virtuoso exprime não só a relação de Mill com a tradição clássica da vida virtuosa, mas também permite ver como tal relação permeou sua obra. Evidentemente, convém não superdimensionar dados biográficos ao se examinar a existência de elementos da tradição clássica, particularmente da tradição republicana, no pensamento de Mill. Contudo podemos vislumbrar na estreita relação de Mill com a cultura clássica, iniciada já aos três anos de idade, quando ele começa a aprender grego, um indício do estatuto que essa cultura adquire em sua vida. Podemos ver no mito da escolha de Hércules, reproduzido por Mill em sua própria vida e obra (como Semmel aponta), a influência do ideal formativo ligado à Paideia grega.²²⁶ Falei no primeiro capítulo da presente tese da influência da *Bildung* Humboldtiana no pensamento de Mill. A *Bildung*, por sua vez, pode ser reconduzida ao ideal formativo grego.²²⁷ Mill cultivou a crença segundo a qual as potencialidades humanas poderiam florescer desde que fossem devidamente estimuladas por um processo formativo adequado. Um processo que desenvolvesse harmoniosamente todas as potencialidades humanas. O perfeccionismo de Mill, nesse sentido, pode ser considerado um tipo de perfeccionismo de matriz helênica, por pensar a natureza humana como passível de desenvolvimento harmonioso via (um modelo de) Paideia.

Mencionar a centralidade que um ideal formativo possui no interior da filosofia prática de Mill permite que se fale uma vez mais sobre a posição perfeccionista que ele defende. Como vimos no primeiro capítulo da presente tese, Mill, ao se empenhar na defesa da tradição utilitarista de críticas que denunciavam a pobreza da concepção antropológica supostamente característica dessa tradição, se comprometeu com a sustentação de uma concepção normativa perfeccionista. Mas como poderíamos caracterizar mais detidamente tal concepção? Thomas Hurka, em seu livro *Perfectionism* (1993), oferece uma discussão arguta sobre o tema. É possível, à luz da consideração de algumas passagens da obra de Hurka, identificar um pouco melhor os contornos do perfeccionismo de Mill. Hurka inicia seu ensaio pontuando que o perfeccionismo é uma posição de longa tradição na história intelectual e filosófica do Ocidente:

This theory appears in the work of many great moralists. Aristotle and Aquinas think it is human nature to be rational, and that a good human exercises rationality to a

²²⁶ Ver a obra seminal de Werner Jaeger (1888 – 1961): *Paideia* (1933 – 1947).

²²⁷ Jaeger diz: “A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico.” (JAEGER, 1995, p. 13). Contudo não poderei discutir aqui até que ponto o ideal formativo da *Bildung* é similar à Paideia grega.

high degree. Marx views humans as both productive, because we transform nature through our labor, and social, because we do socio-operatively [...] These are just some adherents of the theory; others are Plato, Spinoza, Leibniz, Kant, Green, and Bosanquet. (HURKA, 1993, p. 3).²²⁸

A despeito da inclusão de alguns nomes na lista acima (como o de Kant, por exemplo), bem como a não inclusão de outros nomes (como o de Mill, por exemplo) serem passíveis de discussão, a passagem supracitada, além de mostrar a longevidade da tradição perfeccionista, dá ensejo para Hurka introduzir a seguinte distinção no interior da tradição perfeccionista:

I use “perfectionism” (or “narrow perfectionism”) to refer to a moral theory based on human nature, and “broad perfectionism” for the more inclusive view that values some development of capacities or some achievement of excellence. (HURKA, 1993, p. 4).²²⁹

O objetivo de Hurka é examinar o primeiro tipo de perfeccionismo, ou seja, ele objetiva examinar uma forma de perfeccionismo que poderia receber o epíteto de “perfeccionismo estrito”.

Esse tipo de perfeccionismo, diz Hurka, caracteriza-se pela apresentação e defesa de alguma forma substantiva claramente identificável de “natureza humana”. Autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza e Leibniz, nos diz o autor, se comprometem, cada um à sua maneira, com a concepção estrita de perfeccionismo. O caso de Aristóteles é paradigmático e, com efeito, o próprio Hurka defende, a partir do quarto capítulo de seu ensaio, o que ele define como uma espécie de “perfeccionismo aristotélico”.²³⁰ Contudo creio que o tipo de perfeccionismo com o qual Mill se compromete, a exemplo de William Hamilton e John Rawls (de acordo com Hurka), é o perfeccionismo “amplo” ou “abrangente”. Esse tipo de perfeccionismo não se orientaria por uma concepção claramente identificável de natureza humana, isto é, esse tipo de perfeccionismo não partiria de uma definição específica do que é (ou do que deveria ser) a natureza humana: se o ser humano pode ser considerado

²²⁸ A citação em tradução nossa é: “*Essa teoria aparece no trabalho de muitos grandes moralistas. Aristóteles e Tomás de Aquino pensam que é da natureza humana ser racional e que um bom ser humano exerce racionalidade em alto grau. Marx vê os seres humanos tanto como produtivos, porque transformamos a natureza através de nosso trabalho, quanto como seres sociais, porque fazemos isso sócio-operativamente [...] Esses são apenas alguns integrantes da teoria; outros são Platão, Spinoza, Leibniz, Kant, Green e Bosanquet.*”.

²²⁹ A citação em tradução nossa é: “*Eu uso ‘perfeccionismo’ (ou ‘perfeccionismo estrito’) para me referir a uma teoria moral baseada na natureza humana, e ‘perfeccionismo amplo’ para a visão mais inclusiva que valoriza algum desenvolvimento de capacidades ou alguma realização de excelência.*”.

²³⁰ Há um debate intenso acerca de duas concepções distintas de felicidade (que guarda estreita relação com seu perfeccionismo) que poderiam ser entrevistas na filosofia prática de Aristóteles. Esse debate foi iniciado por W. F. R. Hardie, no artigo *The final good in Aristotle's ethics* (1965). As duas concepções de felicidade presentes na ética de Aristóteles seriam: 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. É quase desnecessário dizer que não poderei abordar essa discussão na presente tese.

altruísta ou totalmente autointeressado, por exemplo. A concepção ampla ou abrangente de perfeccionismo preconiza o desenvolvimento de certas capacidades inerentes aos indivíduos, com vistas a atingir um ideal de excelência no decurso do tempo. É bem verdade que, como Hurka corretamente assinala, apontar com precisão quais são essas capacidades pode envolver certos problemas. Talvez o maior problema seja o que é denominado por Hurka, a partir do segundo capítulo de seu livro, de “*wrong-properties objection*” (“objeção de propriedades erradas”). Esse problema diz respeito a indicar quais propriedades cumpre desenvolver no agente cognoscente. Se não se tem uma noção mais ou menos precisa do que deve ser desenvolvido, corre-se o risco de desenvolver capacidades que poderiam ser consideradas triviais, como a capacidade de cortar as unhas dos pés com grande destreza. Pior: poder-se-ia correr o risco de exortar ao desenvolvimento de capacidades cuja utilidade poderia ser considerada um obstáculo aos cursos de ação e às próprias vidas de outros indivíduos, como a destreza em infligir dores físicas por meio de longas sessões de tortura. Creio que, no caso de Mill, a palavra crucial para entender e encaminhar a objeção evocada por Hurka, o problema das “propriedades triviais ou erradas”, foi mencionada acima, a saber: utilidade.

Poderíamos dizer que tanto as capacidades que poderiam ser consideradas triviais quanto as capacidades que poderiam ser consideradas deletérias ou prejudiciais aos outros indivíduos poderiam ser assim classificadas em função de não poderem concorrer para o aperfeiçoamento do indivíduo que as pratica e, principalmente, da humanidade como um todo. Assim, grande destreza para cortar as unhas dos pés ou para torturar pessoas (e animais não humanos, poderíamos afirmar) não contribuiriam para o desenvolvimento harmonioso das capacidades da humanidade. É claro que isso é mais fácil de divisar no caso da tortura (bem como em outros casos de habilidades em danificar a integridade física de outrem). Mill não negaria que mobilizar força física pode se fazer necessário em muitas circunstâncias. Especialmente para defender a coletividade de ataques externos ou para manter a segurança e a estabilidade no interior da sociedade. Porém o uso da força em tais casos deve estar submetido ao *Princípio do Dano* e ao *Princípio da Maior Felicidade* — certamente ao uso legal e legítimo da força. Seria moralmente equivocado estimular os indivíduos a usarem a força fora desses limites. Seria um erro, portanto, estimularmos psicopatas e assassinos de toda sorte a aperfeiçoarem seus talentos na “arte” de machucar e trucidar pessoas. Isso violaria o *Princípio do Dano* e certamente impediria — e é um truísmo afirmar isso — que os indivíduos vitimados por esses assassinos desenvolvessem suas próprias capacidades. No caso das capacidades triviais é um pouco mais problemático. Desenvolver a habilidade de cortar as unhas dos pés (dos próprios pés e dos pés de outras pessoas) não constitui uma violação do

Princípio do Dano nem impede que outras pessoas possam buscar o autoaperfeiçoamento livremente. Aqui, podemos lembrar a discussão feita no primeiro capítulo da presente tese, segundo a qual estaria em jogo a dúvida entre tomar sorvete em casa ou ir a um concerto de música erudita.

Evidentemente, em uma perspectiva milliana, cortar as unhas dos pés ou ingerir sorvete não são atividades moralmente reprováveis. Há de fato a possibilidade até mesmo de se conseguir atingir um alto nível de excelência na realização dessas atividades. Seria inadequado impedir que as pessoas buscassem aperfeiçoamento contínuo nessas atividades, se assim o desejassem (ao contrário da tortura, que deveria ser impedida). Porém Mill poderia afirmar que tais atividades não seriam merecedoras de estímulo social para que os indivíduos se aperfeiçoassem nelas. E esse parece ser o ponto: enquanto o aperfeiçoamento em atividades que claramente atingiriam a vida e a integridade dos indivíduos deveria ser socialmente impedido, as atividades triviais não deveriam ser impedidas; apenas não deveriam receber estímulos por parte das sociedades e das instituições normativas vigentes.

Somente as atividades que estimulassem as potencialidades capazes de beneficiar significativamente o indivíduo que as cultiva, em um primeiro momento, e, em decorrência disso, toda a humanidade deveriam ser estimuladas. Tais atividades seriam aquelas ligadas às capacidades que Mill identifica como cruciais para a experiência humana: as capacidades intelectuais (ligadas à filosofia e às ciências), o exercício dos sentimentos morais (orientados por princípios normativos) e a fruição estética, especialmente da chamada “grande arte”. Como eu disse no primeiro capítulo da presente tese, essas áreas deveriam se desenvolver conjuntamente. Essas áreas deveriam, na visão de Mill, se desenvolver de modo totalmente complementar. Essa concepção, poder-se-ia perguntar, não comprometeria Mill com uma concepção estrita de perfeccionismo e com uma noção “forte” de *télos* para a vida humana (o de se desenvolver indefinidamente)? Por “noção ‘forte’ de *télos*” quero designar não somente uma noção claramente identificável de um fim modelar para o agente cognoscente, mas também a tese de que é atribuição da autoridade política conduzir todos os indivíduos sob o alcance de seu poder em direção a tal fim.²³¹

Descrita nesses termos, pode-se dizer que Mill não espousa uma noção “forte” de *télos*. Porém não seria implausível afirmar que a filosofia prática de Mill se deixa orientar de modo

²³¹ Aristóteles, no livro II da *Ética a Nicômaco*, e Tomás de Aquino (1225 – 1274), influenciado pela filosofia de Aristóteles, seriam proponentes do que chamo de noção forte de *télos*. Aquino, em sua *Suma Teológica* (1265 – 1273), diz o seguinte: “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, grifo nosso).

decisivo por uma teleologia. Ainda que rechace a ideia de que a autoridade política deva conduzir (até mesmo de forma “coercitiva”) o conjunto de indivíduos sob seu poder a um processo de desenvolvimento harmonioso de potencialidades, Mill faz da busca de tal desenvolvimento o alvo precípua ao qual a vida humana deve se voltar. Essa busca está em estreita relação com o modelo de perfeccionismo abrangente que Mill sustenta. Um modelo que poderia ser classificado como “elitista”.²³² Creio que o objetivo de estabelecer uma diferença específica entre a existência humana e a de outros animais (ou mesmo em relação a máquinas) enredou as formulações da filosofia prática de Mill com uma concepção de perfeccionismo menos abrangente do que poderia. Isso porque a concepção de Mill sugere que determinadas atividades, em virtude de sua complexidade ou sofisticação intrínseca, devem ser as atividades estimuladas nos indivíduos por um processo de formação pedagógica. Basta lembrarmos a discussão feita no primeiro capítulo da presente tese sobre a escolha entre ingerir sorvete ou fruir uma sinfonia.

A teoria de Mill permite a interpretação segundo a qual ouvir a sinfonia é a atividade que deve ser estimulada, não somente se cotejada com a atividade de se ingerir sorvete, mas também se comparada com a fruição de expressões musicais menos complexas, como, por exemplo, canções ou formas musicais populares. Assim, é possível dizer que o ideal de desenvolvimento harmonioso de potencialidades assume, na teoria de Mill, contornos um tanto elitistas. Por que a fruição de formas musicais populares — menos complexas que a música erudita, é verdade —, como, por exemplo, o *jazz* ou o choro, não poderia concorrer para o desenvolvimento da sensibilidade estética de um indivíduo? Por que a fruição mesma de formas musicais deveria ser considerada de modo disjuntivo (ou música erudita ou música popular)? Por que simplesmente não cultivar o gosto por ambas as formas musicais? Desse modo, além de elitista, o ideal de excelência humana afirmado por Mill não poderia ser considerado (como a concepção estrita de perfeccionismo também poderia) prisioneiro de uma concepção demasiado contextual da ideia de excelência humana (precisamente a ideia de excelência expressa por um homem inglês, membro da burguesia na era vitoriana)? Obviamente, qualquer ideal de excelência poderá ser sempre alvo de acusações de contextualismo excessivo bem como de alguma forma de elitismo. Contudo acredito que o perfeccionismo abrangente pretendido por Mill ganharia mais plausibilidade se adquirisse

²³² Mill defende que, em casos de “civilizações atrasadas” um poder despótico deveria conduzir tal sociedade em direção ao desenvolvimento até que, após atingir um grau satisfatório de desenvolvimento, a civilização antes tutelada deveria ter a liberdade garantida. Mill, em *Sobre a Liberdade*, diz o seguinte: “O despotismo é um modo legítimo de governo quando se lida com bárbaros, desde que o objetivo seja a melhoria destes, e os meios justificados para obtenção de fato daquele objetivo.” (MILL, 2010, p. 50). Essa é uma asserção problemática e a abordarei novamente na conclusão da presente tese.

maior abrangência, por assim dizer. A começar, poderia assumir um aspecto assinalado por Hurka:

Physical health may not be a major perfectionist good, and it may receive less moral weight than the development of rationality. But a perfectionism that gives it some value acknowledges that some of our nature is bodily and that, like others, this part can be more or less developed. (HURKA, 1993, p. 38).²³³

A observação de Hurka é precisa. Ela nos convida a pensar em uma concepção de perfeccionismo ampla o suficiente para encerrar em si a busca do “desenvolvimento do corpo”. Isso não significa, necessariamente, que devemos buscar desempenhos de atletas de alto rendimento ao nos dedicarmos a atividades físicas, mas sim que devemos, no mínimo, levar a sério nossa condição de agentes incorporados e, por conseguinte, fazer o que estiver a nosso alcance para cuidar da saúde de nossos corpos (como a prática de exercícios moderados, a adoção de dieta balanceada etc.).²³⁴ Como praticamente todos os autores ligados à tradição perfeccionista, Mill negligencia esse ponto.²³⁵ Embora defenda, como vimos, a dedicação ao desenvolvimento de nossa sensibilidade (estética e moral), Mill não confere devida atenção ao fato de sermos seres corpóreos e à possibilidade de desenvolvermos indefinidamente nossas capacidades corporais. Menciono essa negligência do perfeccionismo de Mill para conferir mais força à sugestão de que tal perfeccionismo ganharia mais plausibilidade se buscasse maior abrangência, se ampliasse seu escopo. Assim, poder-se-ia dizer que os agentes humanos seriam capazes de desenvolver harmoniosamente, no transcurso do tempo, suas potencialidades físico-corporais, intelectuais, estéticas e morais. Mais: não seria necessário restringir rigorosamente o que se poderia caracterizar por temas ou objetivos legítimos dessas potencialidades.

Cumprido excluir, evidentemente, as atividades que podem causar danos e impedir a liberdade de outros indivíduos, e secundarizar as atividades que não concorram direta e consideravelmente para o desenvolvimento das potencialidades supramencionadas (cortar as unhas dos pés contribui de alguma forma para a saúde, mas não pode ser classificada como

²³³ A citação em tradução nossa é: “A saúde física pode não ser um grande bem [defendido pela tradição] perfeccionista e pode receber menos peso moral do que o desenvolvimento da racionalidade. Mas um perfeccionismo que lhe dá algum valor reconhece que parte da nossa natureza é corporal e que, como as outras, esta parte pode ser mais ou menos desenvolvida.”

²³⁴ Há, na contemporaneidade, um intenso debate entre os chamados “transumanistas”, que advogam de diferentes maneiras o direito e a possibilidade de os seres humanos se aprimorarem (via uso de recursos farmacológicos ou de aperfeiçoamentos genéticos, por exemplo); e os chamados “bioconservadores”, que apresentam o que consideram constituir problemas morais envolvidos nas propostas de aprimoramento humano. Como exemplo do primeiro “grupo”, podemos ver, de Sam Harris, *Enhancing Evolution* (2007). Para o segundo “grupo”, ver, de Michael Sandel, *Contra a Perfeição* (2002).

²³⁵ “praticamente”, pois Platão defende a dedicação aos exercícios físicos em sua proposta de educação, na *República*.

uma atividade crucial para a manutenção da integridade física ou para a melhora decisiva do desempenho das atividades do corpo). Nesse registro, o aperfeiçoamento estético poderia se deixar influenciar pela fruição (e estudo) de obras e expressões que não se circunscrevam à arte erudita (embora se deva estimular a fruição e estudo de tal forma de arte, obviamente). Nossas potencialidades intelectuais poderiam se consagrar ao estudo não só da maior quantidade possível de ciências particulares e de correntes filosóficas, mas também de atividades que foram denominadas pela filosofia clássica como saberes “artesanais”: marcenaria, gastronomia (não somente da “alta gastronomia”), jardinagem etc.

O ponto que gostaria de sugerir, com as breves indicações feitas acima, é tão somente que uma concepção perfeccionista como a de Mill poderia se tornar mais consistente se ampliasse o leque de experiências e atividades capazes de desenvolver as capacidades dos indivíduos. Uma concepção de perfeccionismo verdadeiramente abrangente só se preocuparia com o objetivo de desenvolver em máximo grau todas as capacidades não destrutivas (inclusive para o próprio indivíduo que as exerce) e não flagrantemente triviais dos indivíduos. Isso sem se preocupar em determinar com rigor um núcleo completo e acabado de atividades passíveis de desenvolvimento no curso do tempo. Mais precisamente: uma concepção de perfeccionismo verdadeiramente abrangente só deveria ambicionar oferecer aos indivíduos o espaço e as oportunidades para que desenvolvessem do modo mais irrestrito possível todas as potencialidades que julgassem importantes, pertinentes ou necessárias, ao longo do processo formativo e ao longo de toda a vida.

Não obstante as observações críticas feitas acima, a concepção perfeccionista de Mill se mostra abrangente o suficiente para permitir que se responda a uma indagação feita no primeiro capítulo da presente tese. Tal indagação dizia respeito à existência de um “verdadeiro eu” passível de ser contraposto ao entorno social no qual o indivíduo se inscreve. À luz da tipologia de perfeccionismos feita por Hurka, podemos afirmar que em Mill não há algo como um “verdadeiro eu”. Não há, na filosofia prática de Mill, indícios para se identificar uma espécie de núcleo fixo que possa ser completamente subtraído aos ambientes natural e social. O que Mill defende é a existência de um desejo — que no segundo capítulo desta tese identifiquei como um desejo de “terceira ordem” — capaz de impelir o indivíduo em direção ao desenvolvimento de suas potencialidades. Tal desejo, contudo, não pode ser confundido com um “eu verdadeiro” presente no indivíduo. Aliás, as ideias mesmas de um “núcleo fixo” ou de um “eu verdadeiro” contrariam traços distintivos básicos do pensamento de Mill, quais

sejam: o dinamismo que ele atribui à natureza humana e sua filiação à tradição empirista, de modo geral, e à psicologia associacionista, em particular.²³⁶

O que convém salientar agora é a centralidade que o ideal formativo, a Paideia ou *Bildung*, encerraria em si, no interior da proposta normativa de Mill. Mesmo na concepção ainda mais abrangente de perfeccionismo sugerida acima, o processo formativo adequado continuaria a desempenhar um papel crucial. Esse processo, contudo, constituiria somente uma dimensão do que caracterizo como “solo” do qual Mill pretende erguer sua concepção antropológica. A outra e talvez mais importante dimensão desse solo seria constituída pelo republicanismo de viés neorromano que pode ser atribuído à filosofia prática de Mill. Essa vertente do neorrepublicanismo pode ter sua prefiguração vislumbrada já na atenção ao que se considera o emblema do liberalismo de Mill, a defesa do *Princípio do Dano*.

David Brink, ao esmiuçar tal princípio, elenca o que designa como algumas de suas características centrais. Duas dessas características são de interesse direto para meus propósitos aqui. Ao mencionar o que categoriza como a quarta característica do *Princípio do Dano*, Brink faz referência ao fato de Mill, ao apresentar esse princípio, estabelecer um traço demarcatório entre o que diz respeito ao indivíduo, por um lado, e o que não diz respeito ao indivíduo, por outro lado. Vimos que essa distinção é objeto de crítica. Brink não somente faz referência a tal distinção problemática a que Mill parece subscrever, mas também oferece uma interpretação do *Princípio do Dano* que permite um encaminhamento produtivo para esse problema, bem como oferece ensejo para se iniciar uma leitura republicana da filosofia prática de Mill. Brink afirma:

Undoubtedly, there is work to be done in explicating the violent principle. However, exactly as we explicate that principle, Mill makes clear that we should understand the harm principle to focus on non-consensual harms, whether that restriction is explicit or not. (BRINK, 2013, p. 175).²³⁷

Brink ainda oferece um exemplo para ilustrar essa interpretação:

Having my nose broken surely counts as a harm, but if you broke my nose in a boxing match, I cannot fairly complain about the harm, because I consented to the risk. In such cases, there is a sense perhaps in which one has harmed oneself.

²³⁶ David Hartley (1705 – 1757), um dos precursores da psicologia associacionista, exerceu grande influência sobre Mill. A psicologia associacionista, de modo geral, partia do princípio empirista da “tábula rasa”. Assim é possível dizer que a tradição empirista e os estudos de Hartley influenciaram a crença de Mill no caráter indefinidamente plástico ou moldável da mente humana.

²³⁷ A citação em tradução nossa é: “Sem dúvida, há trabalho a ser feito para explicar o princípio [da violência]. No entanto, exatamente enquanto explicamos esse princípio, Mill deixa claro que devemos entender [direcionar] o princípio do dano para enfocar os danos não consensuais, seja essa restrição explícita ou não.”.

However it is important to make sure that the risk is freely assumed. (BRINK, 2013, p. 175).²³⁸

Brink interpreta a separação problemática entre o que diz respeito ao indivíduo e o que não diz respeito a ele (dizendo respeito a outros indivíduos e à sociedade, de um modo geral) nos termos da rejeição normativa de danos não consensualmente assumidos. Com efeito, a interpretação de Brink está em consonância com a posição que outro estudioso da filosofia prática de Mill, Ben Saunders, irá defender em um artigo publicado três anos depois do livro de Brink e já citado na presente tese. Saunders afirma o seguinte, no artigo supramencionado:

Mill could have defended all the conclusions he wanted to had he said that the only legitimate reason for interference is to prevent non-consensual harm. Thus, we focus on consent, rather than attempting to delineate a self-regarding sphere. (SAUNDERS, 2016, p. 2).²³⁹

A despeito de parecer haver discordância entre os dois estudiosos a respeito de se a concepção de evitar dano não consensual estava (na visão de Brink) ou não (na visão de Saunders) patente nos textos de Mill, suas formulações claramente convergem. E isso permite que se façam ao menos duas observações. A primeira observação diz respeito ao estatuto mesmo que a noção de “dano” deve adquirir no interior da teoria de Mill. As formulações de Brink e Saunders permitem que entendamos que evitar dano não deve ser o único objetivo a ser perseguido pelas sociedades. Isso autoriza que enfraqueçamos, ao menos em parte, as questões acerca das diferenciações entre “danos”, por um lado, e “meras ofensas”, por outro lado, que podem ser feitas. Brink entende que tal diferenciação constitui a primeira característica que se pode atribuir ao *Princípio do Dano*: “*Offenses tend to be comparatively minor and ephemeral. To constitute a harm, an action must be injurious or set back important interests of particular people, interests in which they have rights.*” (BRINK, 2013, p. 174).²⁴⁰

Cumprido assinalar que, se se enfatiza que o que deve ser evitado é o dano não consensual, a discussão acerca de como identificar um dano deve ser precedida pela discussão acerca de como e quais práticas, normas e ações podem ser cognominadas “não consensuais”. E isso leva a uma segunda e, para meus propósitos, mais importante observação que pode ser

²³⁸ A citação em tradução nossa é: “*Ter meu nariz quebrado certamente conta como um mal, mas se você quebrou meu nariz em uma luta de boxe, não posso me queixar justamente do dano, porque concordei com o risco. Em tais casos, há um sentido, talvez, de que alguém se machucou. No entanto, é importante garantir que o risco seja assumido livremente.*”.

²³⁹ A citação em tradução nossa é: “*Mill poderia ter defendido todas as conclusões que desejava se dissesse que a única razão legítima para a interferência é evitar danos não consensuais. Assim, nos concentramos no consentimento, em vez de tentar delinear uma esfera do que diz respeito somente ao indivíduo.*”.

²⁴⁰ A citação em tradução nossa é: “*As ofensas tendem a ser comparativamente menores e efêmeras. Para constituir um dano, uma ação deve ser prejudicial ou impedir interesses importantes de pessoas particulares, interesses nos quais eles têm direitos.*”.

feita, a saber: que a não consensualidade repousa sobre a pressuposição prática de que agentes em interação social devem poder exercer o mesmo status sociopolítico com o fito de lhes permitir, em igualdade de condições, rejeitar danos não consensuais de que possam ser alvo.

Assim, os indivíduos, para evitar danos aos quais não se voluntariaram a sofrer, devem poder desfrutar do status de indivíduos livres para resistirem de modo eficaz à possibilidade de sofrerem danos não consensuais. Os indivíduos só poderão, pois, se submeter a danos aos quais voluntariamente se expõem se puderem exercer liberdade ético-política, ou no dizer de Mill, liberdade civil ou social. E essa liberdade não poderia ser considerada como liberdade estritamente liberal, pois não estaria ancorada na rejeição da interferência pura e simplesmente, mas estaria fundada na resistência à interferência arbitrária por meio do exercício do status sociopolítico de cidadão livre. O exercício da liberdade, assim, vincula-se ao status de indivíduo que pode reivindicar ativamente, nas instituições normativas vigentes, a supressão de todo e qualquer dano ao qual não endosse; inclusive danos emanados das próprias autoridades políticas. O consenso como critério para a aceitação normativa de danos pressupõe, em termos práticos, a concepção neorromana da liberdade como não dominação.

Usei acima expressões como “interação social” e “instituições normativas vigentes”. O uso dessas expressões pode dar a compreensão equivocada de que a tradição republicana de defesa da liberdade liga-se exclusivamente ao âmbito das instituições estatais, bem como se liga às relações entre indivíduos e Estados. É bem verdade que esse âmbito e relações são, historicamente, o âmbito e o tipo de relações que são, por excelência, atribuídos à tradição republicana. Essa atribuição possui plausibilidade se se leva em conta a história da tradição romana desde a fundação da república no século VI a.C. A história do republicanismo está ligada à longa história da luta pela limitação da intromissão do arbítrio estatal na vida dos indivíduos, bem como está entretida com a reivindicação de que o Estado deve ser totalmente permeável às reivindicações e ao poder decisório dos cidadãos. Essa longa história permite que se direcione a crítica à tradição republicana, segundo a qual essa tradição está indissolúvelmente ligada à vigência de formas estatais como o Estado-nação. Aqui seria oportuno mencionar a pertinência da distinção entre gênese histórica, por um lado, e validade normativa, por outro lado.

É de fato possível dizer que a tradição republicana adquiriu, ao longo dos séculos, uma espécie de afinidade eletiva com formas estatais (Estado romano, cidades-estado italianas). Contudo acredito que as reivindicações e postulados dessa tradição de pensamento político não se deixam restringir pela “forma Estado”, por assim dizer. Se considerarmos o neorrepblicanismo, particularmente em sua versão neorromana, poderemos ver que a

reivindicação por um status sociopolítico que imunize o agente contra a dominação não precisa se vincular a nenhuma forma estatal vigente ou que já tenha existido. A versão neorromana certamente estará vinculada a alguma forma de exercício de autoridade política, mas essa autoridade não precisa assumir, necessariamente, a forma institucional de uma cidade-estado como as da Antiguidade Clássica e do início da modernidade, ou mesmo a de um Estado-nação nos moldes dos existentes na contemporaneidade. A referência ao fato histórico da existência da república romana na Antiguidade pode obscurecer a consideração de que o republicanismo neorromano propõe uma regulação normativa entre agentes e autoridade política bem como uma regulação de agentes entre si baseadas no exercício do status de indivíduos insubmissos ao arbítrio de outrem. É oportuno lembrar aqui que a relação arquetípica a que a tradição republicana se opõe é a relação entre senhor e escravo. Essa lembrança é crucial para que tenhamos sempre presente que o republicanismo permite que se repudie a dominação de indivíduos sobre outros indivíduos, não importando se os indivíduos que pretendem subjugar os outros ocupem funções de poder político ou não. Esse ponto é importante. A tradição republicana, mais particularmente a vertente neorromana, se deixa ver nas formulações de Mill precisamente no fato de ele não restringir sua oposição à dominação ao âmbito do poder do Estado. Ao mencionar a terceira característica do *Princípio do Dano*, Brink afirma:

Third, it should be noted that Mill wants the harm principle to have *wide scope*. He insists that the harm principle regulates more than relations between government and individuals. Its application should include the family, in particular, relationships between husbands and wives, and parents and children. (BRINK, 2013, p. 174, grifo do autor).²⁴¹

O trecho acima permite que busquemos as formulações de Mill mais claramente comprometidas com o ideal republicano em uma obra que não costuma ser imediatamente associada a essa tradição de pensamento político. Refiro-me à obra *A Sujeição das Mulheres*.²⁴² Ao buscar nessa obra as mais claras e comprometidas elaborações feitas por Mill em favor de uma concepção neorromana de liberdade ético-política, sigo inicialmente a

²⁴¹ A citação em tradução nossa é: “Terceiro, deve-se notar que Mill quer que o princípio do dano tenha um *escopo amplo*. Ele insiste que o princípio do dano regula mais que as relações entre o governo e os indivíduos. Sua aplicação deve incluir a família, em particular, relacionamentos entre maridos e esposas, e pais e filhos.”.

²⁴² Ao se pensar em uma leitura republicana da filosofia de Mill, a obra que vem à mente de modo imediato é *Considerações Sobre o Governo Representativo* (1981[1861]). Porém essa obra está claramente voltada à discussão das instituições estatais. Por mais importante que a obra supracitada seja para a discussão política, creio que a *Sujeição das Mulheres* exprime de modo mais preciso e característico o teor do republicanismo que pode ser entrevisto na filosofia prática de Mill. E isso se dá muito em função do enfoque na dimensão extraestatal da liberdade que caracteriza essa última obra.

sugestão dada pelo próprio Brink, ao final do trecho reproduzido acima: “*Here, he prefigures some claims he will develop in the Subjection of Women.*”. Com efeito, sigo também e principalmente uma pista oferecida por Skinner. Já no prefácio de *Liberdade antes do Liberalismo*, Skinner descreve como o ideal de liberdade republicana penetrou na cultura intelectual e política inglesa, no contexto das disputas entre monarquia e parlamento, ao longo do século XVII.²⁴³ Mais importante para meus objetivos, contudo, é a indicação oferecida por Skinner, segundo a qual elementos do republicanismo teriam sobrevivido nos dois séculos seguintes, na cultura intelectual inglesa, a ponto de ser possível identificar tais elementos republicanos em escritos de um filósofo do século XIX. Nas palavras de Skinner:

Alguns elementos [da tradição republicana] sobreviveram nos Seis Pontos dos Cartistas, na explicação de John Stuart Mill quanto à submissão das mulheres e em outras alegações em defesa dos dependentes e oprimidos. (SKINNER, 1998, p. 9-10).

O ensaio *A sujeição das Mulheres* foi elaborado com apoio e colaboração de Harriet Taylor (1807 – 1858), companheira de Mill, e é usualmente definido como um libelo em defesa dos direitos das mulheres. Essa é, de fato, uma interpretação acertada. O ensaio também poderia ser descrito como uma defesa da preeminência do indivíduo sobre as tradições vigentes. Também seria uma descrição acertada, embora menos usual. Não obstante esse ensaio encerra em si, como Skinner sugere no prefácio de sua obra, fartos elementos da tradição republicana. Mais precisamente, elementos passíveis de serem descritos como pertencentes à vertente neorromana de republicanismo. Em favor da tese da influência e teor republicano presentes em *A sujeição das mulheres*, é possível apontar, em primeiro lugar, especialmente no segundo capítulo do referido ensaio, as numerosas identificações que Mill estabelece entre a relação de escravidão (relação de dominação por excelência, para a tradição republicana) e a relação conjugal entre marido e mulher. Mill não só compara a relação de subserviência a que as mulheres eram frequentemente submetidas em sua época ao regime de escravidão, como também chega mesmo a dizer que, em determinados aspectos, a situação de servidão imposta às mulheres seria até pior do que a situação de escravizados. Mill, assim, afirma:

Não estou de modo algum a sugerir que as mulheres não sejam, de uma maneira geral, mais bem tratadas do que escravos; mas nenhuma escravatura vai tão longe, e num sentido tão pleno da palavra, como a da mulher. Dificilmente um escravo, excepto aquele que esteja diretamente ligado à pessoa do seu proprietário, é escravo em todas as horas e minutos do dia [...] (MILL, 2006, p. 91).

²⁴³ Tema discutido na obra clássica de John Pocock, *The Machiavellian Moment* (1975).

Mill caracteriza, no trecho acima, a rotina das mulheres casadas e sua total devoção ao arbítrio e, pode-se asseverar, caprichos de seu “amo”. Mill chega a usar a expressão “escravatura doméstica” (p. 95) para se referir à relação que se estabelece entre marido e mulher. Ao comparar a condição da mulher casada com a de um escravizado, Mill descreve o tema do republicanismo clássico, segundo o qual a falta ou supressão da liberdade pode ser divisada na situação de se estar submetida ao arbítrio de outrem. Em uma circunstância assim, a única forma possível de se exercer alguma liberdade, nos diz Mill, é buscar se submeter a um “bom amo”. Assim, fala Mill, ao considerar as benesses que adviriam da possibilidade de divórcio:

Já que toda a sua vida [vida das mulheres] está condicionada pela natureza do amo que conseguir arranjar, a natural sequência e corolário deste estado de coisas seria dar-lhe a possibilidade de mudar uma e outra vez até acertar num bom [...] Tudo o que agora digo é que, para aqueles a quem só a servidão é permitida, a livre escolha dos seus amos será o único, ainda que muito insuficiente, lenitivo. (MILL, 2006, p. 93).

Deparamo-nos, mais uma vez, com o tema do senhor benevolente. Ainda que seja dada à mulher a possibilidade de trocar de “amo”, ela estará sempre a mercê dos humores, simpatias, caprichos, disposições afetivas e propósitos desse “amo”. Um “amo” que, no início da relação, mostre-se afável e transpire bonomia pode, no decorrer do relacionamento, deixar de ser afável. Ele pode, no início da relação, permitir que a mulher tenha ampla liberdade para, por exemplo, visitar amigos e parentes, para ir à igreja sozinha e para se vestir com as roupas que quiser. O “amo” benevolente poderia até mesmo, em um arroubo de magnanimidade, permitir que a mulher dedicasse algumas horas do seu dia a alguma prática de caridade.

Assim, essa mulher submetida a um “senhor” tão afável poderia não experimentar nenhuma restrição factual a seu curso cotidiano de ação. Ela poderia se sentir livre em sua relação com o marido afável e benevolente. No entanto a benevolência e a magnanimidade desse “amo” poderiam simplesmente diminuir ao longo do tempo, até acabar completamente. Esse “amo”, então, retiraria todas as liberdades que concedera à esposa: da possibilidade de escolher as roupas que quisesse à oportunidade de sair de casa sem a sua — do marido — permissão expressa. Tal situação exprimiria com clareza a assimetria de status entre os cônjuges. Como o republicanismo neorromano sustenta, a inexistência de liberdade da mulher da ilustração feita acima já está evidente desde o período em que ela acreditava se beneficiar da bondade do marido. E isso justamente pelo fato de que a liberdade factual de que a mulher desfrutava se devia à “bondade” do marido: os status desiguais dos cônjuges permitem ao marido assumir a posição de “amo” e, portanto, permite que ele “conceda”, “restringa” ou

“retire” a liberdade factual de sua mulher. Mesmo com toda a liberdade para realizar várias atividades que se poderiam atribuir à própria vontade, a mulher, desde o início, estava submetida a uma relação de dominação exercida pelo marido.

Em uma tal circunstância, o domínio exercido pelo “senhor” pode instaurar uma relação de total dependência psicológica da “serva”. De modo que ela pode passar a estabelecer uma total identidade entre seus desejos e os de seu “amo”, com o fito de angariar uma vez mais sua magnanimidade. Mill evoca o exemplo da escravidão na Antiguidade para ilustrar esse ponto. Ele afirma: “*Era bastante comum, tanto na Grécia como em Roma, os escravos preferirem deixar-se torturar até a morte a trair os seus senhores.*” (MILL, 2006, p. 96). Para além da dinâmica psicológica complexa envolvida nas formas de identificação do servo com o seu amo, a “escravidão doméstica” apresentada e objetada por Mill prefigura a argumentação neorromana de Skinner e, sobretudo, de Pettit, justamente por expor a diferença de status entre os cônjuges. O que está em jogo na sujeição das mulheres aos homens (a seus pais, em uma primeira fase da vida, e a seus maridos, na fase seguinte) não é a maior ou menor liberdade em termos de ausência de interferência para seguir os cursos de ação que quiserem, mas sim a ausência da prerrogativa necessária para não estar submetida ao poder de outrem, para não submeter o exercício da própria liberdade às disposições afetivas de pais e maridos.

O que Mill descreve como “escravidão doméstica” é o que ele considera a relação paradigmática de dominação. Outras relações poderiam ser evocadas, para caracterizar a dominação de um agente por outros: a relação entre patrões e empregados, a relação entre adultos e crianças, a relação entre ocupantes de cargos políticos e eleitores. Este último tipo de relação seria o tipo que de antemão se evocaria para ilustrar a assimetria de status entre os agentes. E, apesar de estabelecer uma relação de identidade entre o “despotismo doméstico” e o “despotismo político” quando afirma “*Não há nenhum argumento a favor do despotismo familiar que não se possa também aplicar ao despotismo político.*” (MILL, 2006, p. 95), Mill acerta ao fazer das relações conjugais o *locus* de sua crítica às relações de dominação como o grande óbice ao exercício da liberdade ético-política. Como afirmei acima, isso permite desvincular conceitualmente a proposta normativa republicana (em sua vertente neorromana) da esfera estritamente estatal. Permite também desvincular essa proposta normativa até mesmo do âmbito político, propriamente. Ao menos do âmbito da política especificamente institucional. Não que a proposta neorromana não se vincule ao âmbito da política institucional e ao do Estado. Porém, ao concentrarmos nossa atenção em relações domésticas, é possível evidenciar a amplitude da proposta republicana. O ponto central da proposta é a

defesa de status iguais para agentes cognoscentes, de modo que ninguém possa ser submetido pelo arbítrio de outrem. Mill, ao mencionar os benefícios da adoção de status iguais pelos indivíduos (homens e mulheres), afirma:

Mas seria um grave menosprezo do fulcro da questão omitir o benefício mais direto de todos: o incomensurável ganho em felicidade individual resultante da libertação de metade da espécie humana — a diferença para as mulheres entre uma vida de sujeição à vontade dos outros e uma vida de liberdade racional. (MILL, 2006, p. 215).

Em outro trecho, Mill afirma o seguinte:

[...] de todas as lições de que os homens precisam para prosseguir a luta contra as inevitáveis imperfeições do seu destino na Terra, nenhuma lhes será mais necessária do que a de aprenderem a não agravar os males que a natureza inflige com as restrições que, por rivalidade e preconceito, se impõem uns aos outros. (MILL, 2006, p. 225).

Esse trecho permite estabelecer uma conexão entre o perfeccionismo de Mill (“luta contra as inevitáveis imperfeições do seu destino na Terra”) e a defesa do status igualitário que todos os indivíduos devem poder exercer (“restrições que, por rivalidade e preconceito, se impõem uns aos outros”). Desse modo, podemos vislumbrar a principal dimensão a constituir o “solo” do perfeccionismo de Mill: a atribuição recíproca de status sociopolíticos igualitários. Mais precisamente, o ideal neorromano de liberdade ético-política, baseado no exercício de status sociopolíticos iguais como obstáculo fundamental à dominação de um indivíduo por outro e dos indivíduos por instituições, constitui condição necessária para o (auto)aperfeiçoamento humano, na concepção de Mill.

Podemos nos remeter uma vez mais ao segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*, apresentado no segundo capítulo da presente tese. Lá sugeri, no contexto de uma discussão sobre liberdade teórico-epistêmica, que os objetivos de Mill naquele capítulo de *Sobre a Liberdade* pressupunham uma certa compreensão pragmática de liberdade que vinculei ao conceito sellarsiano de “espaço das razões” e ao de “atitudes reativas” de Strawson. Se considerarmos, a um só tempo, a discussão do supramencionado capítulo de *Sobre a Liberdade* e os argumentos aventados por Mill em *A Sujeição das mulheres*, poderemos vislumbrar que também no contexto de uma discussão sobre liberdade ético-política há a pressuposição pragmática da liberdade. Isso significa que se considerarmos os pares de relações potencialmente assimétricas entre, por exemplo, patrões e empregados, adultos e crianças, jovens e idosos, professores e alunos, brancos e negros, homens e mulheres, ricos e pobres, representantes e representados políticos etc., poderemos depreender que a assimetria potencial aí subsistente só poderá ser neutralizada por meio do exercício de um status

sociopolítico igual.²⁴⁴ Como, poder-se-ia perguntar, um status que, a princípio, deveria resguardar os indivíduos no âmbito do embate político (considere a palavra “político”, na expressão) poderia proteger a mulher na esfera das relações privadas? Aqui é oportuno mencionar a importância do termo “sócio”, que constitui a expressão. Falar em atribuição recíproca de status sociopolítico significa mencionar, em primeiro lugar, a atribuição recíproca que os indivíduos podem fazer uns aos outros, recorrendo às instituições políticas e jurídicas, mas cujo escopo é mais amplo do que o contexto das instituições mencionadas propriamente. O escopo pode, evidentemente, abarcar relações interindividuais de outras áreas como as relações domésticas e as relações “contratuais”.

Considere o caso da assimetria em potencial entre patrão e empregado. Imagine que em um determinado país com milhões de pessoas desempregadas o governo resolva flexibilizar enormemente as relações trabalhistas, conferindo um peso quase que total às livres negociações entre patrões e empregados em detrimento de leis que regulem tais relações. Nesse cenário totalmente hipotético, podemos imaginar a negociação entre um patrão e um empregado, envolvendo duas opções que o patrão ofereceria ao seu funcionário: ao funcionário poderia ser oferecida a opção de passar a receber a metade do valor do salário que recebera até então, ou a opção de ser desligado do quadro de funcionários da empresa. Não é difícil imaginarmos, sem nem mesmo fazer ilações sobre eventuais dilemas financeiros pelos quais o empregado do exemplo poderia estar passando, qual opção ele muito provavelmente escolheria. Não é possível dizer que, nesse caso, não houve negociação. Houve de fato uma negociação entre patrão e empregado. O empregado pôde escolher “livremente” entre duas opções que lhe foram apresentadas. Com efeito, tal negociação não se deu em igualdade de condições. Essa negociação ocorreu em condições claramente assimétricas.

Obviamente, seria no mínimo temerário atribuímos a escolha dilemática com a qual o empregado foi confrontado a um determinado traço de caráter do patrão. O patrão, com efeito, poderia não ser considerado uma pessoa “perversa”, e não é difícil imaginar que sua decisão estivesse orientada por considerações de ordem eminentemente pragmática, como o corte de despesas para permitir o equilíbrio orçamentário e, assim, a “sobrevivência” da empresa. Contudo esse exemplo tem o intuito de ilustrar uma consequência social possível advinda do fato de pessoas desfrutarem de posições desiguais, em circunstâncias de negociação contratual, por exemplo. O exercício de um status sociopolítico desigual pode colocar o

²⁴⁴ Poderíamos incluir outras relações como a paradigmática relação entre senhor e escravizado ou até mesmo a relação entre animais humanos e não humanos. Esta última, porém, requereria mais espaço para discussão do que disponho aqui.

indivíduo em situações flagrantemente danosas, em decorrência de mudanças nos contextos sociais, econômicos e até mesmo em decorrência de mudanças no “humor” daqueles que detêm posição de “superioridade social”. Assim, a exigência de um status sociopolítico igual implica poder exigir das instituições normativas alguma garantia ou proteção nos casos em que as circunstâncias possam aumentar o grau de vulnerabilidade social de certos grupos, por exemplo.

A concepção de liberdade ético-política como atribuição recíproca de status sociopolíticos iguais permite, em segundo lugar, que tratemos as instituições políticas e jurídicas como uma dimensão da vida social e não como externalidades potencialmente deletérias a tal vida. Isso significa que essas instituições devem não somente ser permeáveis às reivindicações advindas da esfera pública (entendida como esfera não subsumível ao Estado), como também devem ser elas próprias promotoras das condições sociais para que todos possam se manifestar, propor e apresentar reivindicações de forma equânime, no âmbito do debate público. As condições sociais mencionadas acima são totalmente incompatíveis com a restrição a um status “inferior”, em razão do qual se está, de alguma maneira, a mercê do arbítrio de outrem. A concepção de liberdade ético-política que Mill defende de modo particularmente claro e enfático em *A Sujeição das mulheres* está em consonância com a concepção de liberdade como não dominação, formulada por Pettit, em nossos dias. A expressão “liberdade como não dominação” pode ser tomada como síntese da ideia de se atribuir status sociopolítico igual para todos os indivíduos, de modo que suas “vozes” possam ser efetivamente ouvidas e atendidas pelas instituições, de modo que nenhum outro indivíduo ou mesmo tais instituições possam calá-la.

Tenho usado a expressão “atribuição de status” para caracterizar essa concepção de liberdade ético-política, mas podemos falar também em autoatribuição de status sociopolítico igual pelos próprios indivíduos. Isso porque é pertinente que enfatizemos, uma vez mais, que esse status é conquistado pela ação dos indivíduos na sociedade, constituindo as instituições instrumentos (imprescindíveis, mas instrumentos) para a implementação e garantia da distribuição igualitária de tal status. Mesmo Mill defendendo, como vimos no primeiro capítulo da presente tese, que a conquista de “avanços civilizacionais” deverá ser fruto, inicialmente, da ação de indivíduos excepcionais que “apontarão o caminho”, é razoável sugerir que ele não se compromete com outra concepção que não a generalização do benefício dessas conquistas. Mill, portanto, advoga que todos devemos exercer um status sociopolítico que nos permita viver ao abrigo da tutela arbitrária de outros indivíduos e de instituições. No *Utilitarismo*, Mill expressa isso dessa maneira:

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).

Desse modo, é possível sugerir, a partir da consideração do trecho acima, que Mill reputa a relação entre senhor e escravizado (e relações assimétricas de toda sorte, podemos depreender) como antitética a uma sociedade de seres humanos. Vale dizer, Mill vincula diretamente, ainda considerando o excerto acima, os progressos civilizatórios da espécie humana às formas de tratamento igualitário que os indivíduos são capazes de dirigir uns aos outros. Assim, é sensato reiterar que o “solo” do qual Mill preconiza que emergirá o desenvolvimento da espécie humana será formado pela adoção de um processo formativo por meio do qual os indivíduos aprenderão a cultivar suas potencialidades e, principalmente, pelo exercício de status sociopolítico que permita a todos os indivíduos, fazendo uso do que chamei de moralidade de segunda ordem, propor, examinar, endossar e rejeitar (completa ou parcialmente) as regras regulativas de natureza ético-política as quais estarão submetidos. Não importando, em última instância, se essas regras regulativas advierem e se dirigirem a uma pequena comunidade autogestionada de viés anarquista, de um Estado multiétnico e multinacional ou mesmo de um Estado mundial.

Com efeito, convém perguntar, neste momento, a respeito do que venho designando, à luz das formulações neorromanas de Pettit, “status sociopolítico”. O que significa dizer que Mill pressupõe o exercício de um tal status quando, no segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*, exorta ao livre embate de argumentos, propostas e ideias no âmbito público; ou quando, em *A Sujeição das mulheres*, defende que nenhum indivíduo deve estar sob domínio de outro indivíduo? Como poderíamos entender o status que estaria sendo pressuposto em tais argumentações de Mill? Creio que uma maneira plausível de precisar um pouco mais a ideia de “status sociopolítico” pressuposta na concepção de “liberdade civil ou social” defendida por Mill seria evocar a ideia de “direitos”. É claro que Mill, como empirista e filósofo pertencente à tradição utilitarista, rejeita a ideia de direitos individuais inatos. Como ele mesmo diz: “*A propósito, rejeito qualquer vantagem que poderia ser derivada para meu argumento da ideia de direitos abstratos [naturais] como algo independente da utilidade.*” (MILL, 2010, p. 51). Como vimos no primeiro capítulo da presente tese, Mill sustenta uma concepção mais ampla do que a concepção de utilidade de Bentham, por exemplo. Mas o teor

da argumentação contido no trecho reproduzido acima é o mesmo, tanto na perspectiva de Mill quanto na de seu mestre: a ideia de que direitos individuais “existem” independentemente de uma estrutura legal (estrutura estatal, portanto) que os crie e ampare é totalmente equívoca.

Contudo, mesmo rejeitando a ideia de que direitos seriam tipos de entidades que os indivíduos simplesmente possuiriam, independentemente de governos e mesmo de contextos sociais, Mill não rejeita a ideia mesma da existência de direitos, que os indivíduos devem poder exercer. Como Bentham, Mill entende que a implementação e exercício de direitos devem-se à ação de Estados. É o Estado que “afiaça”, ao menos inicialmente, o exercício de direitos. No entanto, na perspectiva de Mill, há uma relação mais dialética — do que a de Bentham — entre a prerrogativa do Estado de conceder direitos e o exercício desses direitos pelos agentes. Exercício esse que permite tornar o Estado permeável às suas reivindicações e, no limite, até mesmo desvincular o exercício de direitos da “forma estado”, como mencionei anteriormente ao falar da conexão entre concepção republicana e estado-nação.

Assim, na perspectiva de Mill, os direitos cedidos pelo Estado podem e devem incluir, além dos direitos liberais clássicos estabelecidos originariamente por Locke e outros filósofos no início da época moderna, também os chamados direitos de participação política e até mesmo direitos sociais. Na perspectiva de Mill, os chamados direitos políticos devem poder ser tomados como direitos centrais disponíveis a todos os indivíduos. Desse modo, investidos da prerrogativa de poderem participar amplamente no processo de tomada de decisão da coletividade a qual pertencem, os indivíduos conseguiriam, a um só tempo, garantir um ambiente público no qual todos poderiam debater e conduzir suas vidas particulares do modo mais irrestrito possível, e todos poderiam estar ao abrigo do domínio de outros indivíduos, de outros grupos sociais e mesmo do próprio Estado. Se dirigirmos nossa atenção mais uma vez para o tema de “escravidão doméstica”, veremos como isso poderia ocorrer. A garantia de direitos civis para as mulheres só poderia ser consolidada se as mulheres pudessem participar mais diretamente do processo decisório. Isso significa que, para obliterar a situação de subjugação social de que são vítimas, as mulheres teriam de conquistar direitos políticos. Direitos não somente de votar (causa com a qual Harriet e Mill estavam efetivamente comprometidos), mas também o de serem “votadas”, ou seja, direitos de ocuparem cargos públicos de representação. Tais cargos, evidentemente, não deveriam se restringir ao parlamento, mas também abranger o executivo e o judiciário. Somente com esse grau de participação nas instituições públicas as mulheres poderiam aspirar a uma vida de

insubmissão social, uma vida na qual poderiam ambicionar o que quisessem, sem precisar da permissão de um senhor benevolente.

A relação dialética supramencionada (entre Estado e sociedade) se deixa ver aqui no fato de o próprio Estado oferecer os meios institucionais para que os indivíduos possam se subtrair às ações arbitrárias por parte do Estado e, podemos inferir, por parte de qualquer configuração institucional que a autoridade política venha a assumir no decurso do tempo. Por conseguinte é razoável afirmar que o status sociopolítico que Mill propõe para todos os indivíduos pode ser descrito em termos do exercício efetivo de direitos políticos de participação na coisa pública.²⁴⁵ A capacidade de influenciar os rumos da coletividade que todos os indivíduos devem possuir (de forma equânime) seria, fundamentalmente, a garantia contra o exercício de relações de dominação de qualquer natureza.

Isso permite que se assevere que, como os neorromanos da contemporaneidade, Mill não faz da participação na coisa pública um modelo de boa vida, mas sim instrumento imprescindível para que o indivíduo não seja objeto da dominação de outros indivíduos e da autoridade política. Seria razoável, pois, sugerir que a concepção de liberdade esposada por Mill não é uma concepção liberal em sentido estrito, tal como Berlin descreve e atribui a pensadores da história da tradição liberal. Habibi, ao discorrer sobre a concepção de liberdade de Mill, rejeita a inclusão do discípulo de Bentham, feita por Berlin, no elenco de autores comprometidos com uma concepção negativa de liberdade. Nas palavras de Habibi:

However, Berlin's portrayal of Mill is inadequate and ultimately mistaken. He completely overlooks essential aspects of Mill's theory of liberty, making no instance of positive liberty in Mill's writings. (HABIBI, 2001, p. 123).²⁴⁶

Ou também:

Because Berlin construes the tensions between liberalism and authoritarianism as corresponding with the differences between negative and positive conceptions of freedom respectively, it is easy to see why he would regard Mill the liberal as negative libertarian [...] Nonetheless, he was not an expert on John Stuart Mill. The "Two Concepts" essay, though replete with references to Mill, is concerned with the

²⁴⁵ Essa participação, com efeito, não deveria se circunscrever somente às possibilidades efetivas de votar e ser votado, mas também formas de participação política mais diretas (embora isso não signifique necessariamente a substituição da democracia representativa pela democracia direta) por meio da realização regular e estímulos à participação em referendos, plebiscitos e projetos de lei de iniciativa popular, por exemplo. Pettit pensa em mecanismos institucionais para barrar o poder arbitrário do Estado através da instituição de "vetos" populares. Ele chama isso de "democracia contestatória". Ver especialmente a parte II de seu *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1997). Obra da qual eu extraí os trechos reproduzidos neste capítulo da presente tese.

²⁴⁶ A citação em tradução nossa é: "*No entanto, o retrato de Mill por Berlin é inadequado e, em última instância, equivocado. Ele ignora completamente aspectos essenciais da teoria da liberdade de Mill, não fazendo nenhum exemplo de liberdade positiva nos escritos de Mill.*".

general idea of liberty, not with Mill's particular version of it. (HABIBI, 2001, p. 124).²⁴⁷

Habibi então oferece uma caracterização da concepção ético-política da liberdade em Mill, a qual caracteriza como uma forma de liberdade positiva:

His conception of freedom, then, includes notions of 'self-control' and 'self-mastery'. It also includes a notion of 'auto-realization'. According to Mill, to live under conditions of liberty, people must be able to fulfill those possibilities of their personality and character that consider worthwhile. (HABIBI, 2001, p. 129).²⁴⁸

Habibi, então, sintetiza de modo bastante plausível a concepção de liberdade ético-política de Mill ao afirmar: “*Liberty is, in this sense, a prerequisite for giving people the best chance to cultivate and refine their human capacities.*” (HABIBI, 2001, p. 136).²⁴⁹ Habibi aponta para a conexão entre exercício da liberdade ético-política e a possibilidade de desenvolvimento humano, na filosofia prática de Mill. Essa conexão me parece correta, especialmente se levarmos em conta o vínculo entre a antropologia perfeccionista de Mill e sua concepção de “liberdade metafísica” e de “liberdade social”, ou seja, se considerarmos a relação entre a antropologia filosófica de Mill e o que chamei de sua concepção ampla de liberdade. Não obstante a interpretação de Habibi parece se comprometer com a ideia de que o perfeccionismo preconizado por Mill faz com que ele — Mill — sustente uma espécie de liberdade positiva. Discordo dessa interpretação. A meu ver, a concepção de liberdade ético-política de Mill se assemelha à concepção de liberdade do republicanismo neorromano de Pettit. E isso faz da concepção de Mill um tipo de concepção negativa de liberdade. No entanto, em consonância com a teoria normativa de Pettit, essa concepção negativa não equivale à perspectiva de liberdade como não interferência, atribuída à tradição liberal, mas sim, como vimos, ao ideal de liberdade como não dominação. Antes de examinar a relação entre a concepção ampla de liberdade de Mill e sua antropologia filosófica em minhas considerações finais, pretendo me deter um pouco na distinção a que venho subscrevendo até aqui entre as concepções liberal e republicana (de viés neorromano) de liberdade. Venho tratando esse tema como se de fato fosse possível estabelecer uma distinção precisa entre as

²⁴⁷ A citação em tradução nossa é: “*Como Berlin interpreta as tensões entre liberalismo e autoritarismo como correspondentes às diferenças entre concepções negativas e positivas de liberdade, respectivamente, é fácil ver por que ele consideraria Mill o liberal como um libertário negativo [...]. No entanto, ele não era um especialista em John Stuart Mill. O ensaio ‘Two Concepts’, embora repleto de referências a Mill, está preocupado com a ideia geral de liberdade, não com a versão particular de Mill sobre ela.*”

²⁴⁸ A citação em tradução nossa é: “*Sua concepção de liberdade, então, inclui noções de ‘autocontrole’ e ‘autodomínio’. Inclui também uma noção de ‘auto-realização’. De acordo com Mill, para viver sob condições de liberdade, as pessoas devem ser capazes de preencher as possibilidades de sua personalidade e seu caráter que consideram valiosos.*”

²⁴⁹ A citação em tradução nossa é: “*A liberdade é, nesse sentido, um pré-requisito para dar às pessoas a melhor chance de cultivar e refinar suas capacidades humanas.*”

concepções de liberdade ético-política endossadas por essas duas tradições, respectivamente. Tal distinção é conceitualmente sustentável?

Em uma primeira aproximação, me valerei das considerações de John Rawls para abordar o problema. Endossarei a argumentação de Rawls segundo a qual, a rigor, não é plausível estabelecer distinção relevante entre as visões que liberalismo e republicanismo neorromano cultivam sobre o exercício da liberdade. Em seguida, realizarei um afastamento em relação a Rawls para, já à luz da relação de similitude entre liberalismo e republicanismo neorromano, envidar algumas considerações críticas ao estatuto que o fato do pluralismo adquiriu em algumas das principais teorias normativas da contemporaneidade. Minha ambição não será criticar a filosofia prática de Rawls, propriamente (tarefa impraticável no espaço que reservo para essa discussão), mas, partindo dos contornos teóricos estabelecidos pelo próprio autor, lançar um breve olhar crítico em direção à relação consolidada no debate especializado entre fato do pluralismo e teorias normativas contemporâneas. Pretendo, ao final das considerações, sugerir que a proposta normativa de Mill talvez encerre em si uma estratégia um pouco mais produtiva para se lidar com a relação supramencionada.

4.8 O elo entre liberalismo e republicanismo neorromano: o fato do pluralismo.

Rawls, em *O Liberalismo Político*, mais precisamente na seção em que trata do “bem da sociedade política”, fala a respeito da relação entre republicanismo e liberalismo. Ele diz o seguinte a respeito do primeiro:

Considero o republicanismo clássico como a visão segundo a qual, se os cidadãos de uma sociedade democrática hão de preservar seus direitos e liberdades fundamentais, incluindo as liberdades civis, que asseguram as liberdades da vida privada, eles devem também ter um grau suficiente de “virtudes políticas” (como as denominei) e estar dispostos a participar da vida pública. A ideia é que, sem ampla participação na política democrática por uma cidadania vigorosa e informada, e com certeza quando há uma reclusão generalizada à vida privada, até mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor sua vontade por meio do aparato estatal, seja pela ânsia de poder e de glória militar, seja por razões de classe e interesse econômico, para não falar do fervor religioso expansionista e do fanatismo nacionalista. A proteção das liberdades democráticas requer a participação ativa de cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias à preservação do regime constitucional. (RAWLS, 2016, p. 242).

Esse longo trecho apresentado acima, no qual Rawls caracteriza o que chama de “republicanismo clássico”, mas que poderia, sem maiores problemas, ser identificado como republicanismo neorromano, permite que ele apresente a seguinte ideia a respeito de como entender o tipo de relação que se pode estabelecer entre a tradição acima apresentada e o

liberalismo: *“Entendendo o republicanismo clássico dessa maneira, não há nenhuma oposição fundamental entre a justiça como equidade, como uma forma de liberalismo político, e essa variante de republicanismo.”* (RAWLS, 2016, p. 242). Rawls tem presente que não é possível estabelecer uma relação de identidade entre sua própria concepção de liberalismo e o republicanismo que cognomina clássico. Como ele diz: *“Essas diferenças, caso existam, não são de modo algum triviais; elas podem ser extremamente importantes.”* (RAWLS, 2016, p. 242).

Porém o autor continua:

Mas não há oposição fundamental porque o republicanismo clássico não pressupõe nenhuma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Não há nada nele, tal como foi caracterizado acima, que seja incompatível com o liberalismo político como o descrevi. (RAWLS, 2016, p. 242-243).

Assim, podemos ver que um ponto que une tanto o liberalismo de Rawls quanto o republicanismo que assumirei a partir daqui ser o da vertente neorromana é, em primeiro lugar, o fato de não pressuporem nenhuma doutrina abrangente.²⁵⁰ Isso quer dizer que nem o liberalismo de Rawls nem o republicanismo neorromano se comprometem com uma concepção modelar de boa vida. Ao contrário da outra vertente de republicanismo, no dizer de Rawls:

Mas com o humanismo cívico, tal como o entendo, há, sim, oposição fundamental. Pois, como uma forma de aristotelismo, às vezes ele se apresenta como um ponto de vista segundo o qual o homem é um animal social e até mesmo político, cuja natureza essencial é mais plenamente realizada em uma sociedade democrática na qual há ampla e vigorosa participação na vida pública. (RAWLS, 2016, p. 243).

Rawls rejeita a possibilidade de estabelecimento de uma relação de similitude entre liberalismo e humanismo cívico. Essa vertente não estaria em consonância com o contexto histórico-cultural moderno, por apregoar uma concepção modelar de boa vida pautada na participação política. Voltarei a esse ponto. A vertente neorromana do republicanismo, por outro lado, só se comprometeria com uma concepção instrumental (Rawls enfatiza o caráter “político” dessa vertente) de participação política, rejeitando, assim, uma concepção modelar de boa vida baseada na participação política, bem como rejeitando a entronização de qualquer modelo de boa vida. Rawls vê nisso um ponto de confluência entre as duas tradições.

Rawls poderia ter enfatizado também que ambas as tradições, a liberal e a neorromana, estão empenhadas, por advogarem formas negativas de liberdade, em frear ou neutralizar, por assim dizer, o poder arbitrário. Seja o poder arbitrário de indivíduos sobre outros, seja o poder

²⁵⁰ No vocabulário de Rawls, isso representa qualquer doutrina (moral, política, filosófica, religiosa) que se pretenda um sistema abrangente para guiar todos os aspectos da vida de um indivíduo ou mesmo de toda sociedade.

arbitrário da própria autoridade política sobre os indivíduos. Aqui seria razoável perguntar: mas as concepções de liberdade negativa do liberalismo e do republicanismo não são distintas? Enquanto o liberalismo defende que liberdade pode ser compreendida como ausência de interferência factual, o republicanismo neorromano diz que a liberdade é a ausência não de impedimentos factuais, mas sim de dominação. Se isso é assim, não haveria aqui diferença considerável entre as duas tradições? Inclino-me a afirmar que não. Tendo a concordar com Rawls e entender que de fato não há oposição fundamental entre a vertente neorromana do republicanismo e o liberalismo.

Seria pertinente considerar, neste ponto, a seguinte pergunta: qual liberalismo? A tradição liberal que teve início na época moderna nunca foi homogênea. Numerosos autores ao longo dos três últimos séculos poderiam, sob critérios distintos, ser considerados liberais. A tradição liberal, com efeito, se constituiu, ao longo de sua história, de várias vertentes. Acredito que asseverar que liberalismo e republicanismo neorromano cultivam concepções diferentes (ou até mesmo divergentes) de liberdade deve-se ao fato de se circunscrever consideravelmente o leque de vertentes da tradição liberal que se pretende cotejar com a vertente neorromana. Mais precisamente, a distinção entre liberdade como não interferência atribuída sem maiores nuances a toda tradição liberal refere-se, fundamentalmente, à concepção hobbesiana de liberdade como ausência de obstáculos físicos ao movimento dos corpos.²⁵¹ Como se sabe, Hobbes, no capítulo XXI do *Leviatã* (1983[1651]), apresenta sua concepção de liberdade nos seguintes termos: “*Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais.*” (HOBBS, 1983, p. 129). Esse pequeno trecho exprime a formulação paradigmática de um modo influente de conceber a liberdade. A liberdade, nesse registro, seria de fato equiparável à ausência de interferências factuais externas. No entanto não é lícito afirmar que essa formulação de Hobbes encerre em si a única maneira por meio da qual é possível compreender a concepção de liberdade na tradição liberal. É razoável destacar que outras vertentes liberais, como a de Locke e a de Grotius, não podem, sem maiores problemas, ser descritas como endossantes do modelo hobbesiano. E mais: é plausível até mesmo afirmar que Skinner e Pettit, ao formularem sua concepção (negativa) de liberdade como não dominação, tinham em mente a formulação de Hobbes como paradigma da formulação de liberdade liberal.

²⁵¹ Essa crítica é feita por autores como Mathew Kramer. Ver, de Kramer: *The quality of freedom* (2003).

O liberalismo, no entanto, como disse, vai além das formulações de Hobbes e vai além mesmo de suas formulações clássicas erigidas ao longo da época moderna. Em nossa própria época, nos deparamos com diferentes teorias que reivindicam, com o mesmo fervor e reverência, filiação à tradição liberal. Entre essas teorias, encontra-se a teoria da justiça como equidade, de Rawls. Esse autor, em sua principal e mais influente obra, *Uma teoria de Justiça*, ao indicar seu objetivo de dar prosseguimento, em um nível mais elevado de abstração, às teorias contratualistas, menciona os autores ao lado dos quais sua teoria se perfila: “*Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant.*” (RAWLS, 2016, p. 13).

Rawls não apenas não menciona Hobbes entre os autores contratualistas, como também acrescenta, em uma nota de pé de página relacionada ao trecho apresentado acima, a seguinte frase: “*Apesar de toda sua grandeza, o Leviatã, de Hobbes levanta alguns problemas especiais.*” (RAWLS, 2016, p. 13). Rawls faz essa menção a Hobbes no contexto da discussão acerca de uma teoria da justiça que pretende sustentar, e não propriamente no contexto de uma discussão sobre a teoria da liberdade. Porém é plausível inferir que essa observação (e a não inclusão de Hobbes entre autores ao lado de quem Rawls posiciona sua própria teoria) pode denotar um afastamento em relação a Hobbes também em outras áreas da filosofia prática. O âmbito das teorias da liberdade pode ser uma dessas áreas. Isso significa que a concepção de liberdade ético-política a que Rawls subscreve se afasta consideravelmente da matriz hobbesiana de teorias da liberdade.

A rigor, o próprio Rawls parece afirmar isso quando, em um trecho reproduzido acima, afirma que não há oposição entre a teoria da justiça como equidade (como uma concepção eminentemente política de liberalismo) e a concepção neorromana de liberdade. Gostaria de sugerir, portanto, que, considerando particularmente o liberalismo defendido por Rawls, não há nenhuma diferença significativa entre a concepção liberal e a neorromana de liberdade. Existem, de fato, algumas diferenças entre as duas tradições, como o próprio Rawls atesta em seu texto. Pode haver, por exemplo, diferenças de ênfase em certos objetivos gerais: a teoria de Rawls pode estar muito mais atenta a questões concernentes à justiça distributiva, enquanto os neorromanos se dedicam mais diretamente a examinar o exercício legítimo do poder político. Contudo nada na concepção rawlsiana permite afirmar que ela endosse a concepção hobbesiana de liberdade baseada na ideia de não interferência factual em cursos de ação. Como Rawls afirma, a teoria da justiça como equidade também pode, sem o menor problema, esposar a ideia de que o exercício da liberdade se caracteriza pela não dominação. Nesse

sentido, a vertente rawlsiana de liberalismo pode sustentar uma concepção de liberdade que, se não é totalmente idêntica à concepção neorromana, é similar a ela o suficiente para, a meu ver, secundarizar as distinções que Skinner e Pettit reputam como altamente significativas.²⁵²

A tradição liberal e o republicanismo neorromano se assemelham em outra característica fundamental. Essas duas correntes estão em total consonância, ao contrário do humanismo-cívico, por exemplo, com uma das características centrais das sociedades modernas e contemporâneas: o fato do pluralismo. O humanismo-cívico, por defender uma concepção modelar de boa vida, a *Vita activa*, não se credenciaria para propor e orientar normativamente sociedades cada vez mais marcadas pela pluralização de valores e concepções de autorrealização, que não só diferem entre si, como também podem entrar (e cada vez mais entram) em relação conflituosa. Esse processo, como vimos, tem início na época moderna, especialmente a partir da ruptura da unidade cristã colocada em curso pela Reforma protestante. Em sua obra sobre a história da filosofia moral, Rawls menciona a Reforma com os seguintes termos:

Ela [a Reforma] 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 identifica assim, no processo de descentralização religiosa deflagrado pela Reforma, o início de um processo que pluralização de valores nas sociedades ocidentais. É inegável que, desde então, esse processo tem se intensificado não apenas em sociedades do “centro” do Ocidente. Poderíamos mencionar numerosos exemplos de como o pluralismo de orientações axiológicas marca as sociedades atuais. Esse pluralismo constitui o cerne de vários dilemas candentes de natureza política, religiosa, moral, jurídica, ética e filosófica que afetam de modo impactante, às vezes de modo até dramático, a vida pública de diversas sociedades ao redor do globo.

Podemos considerar, por exemplo, as discussões relacionadas ao tratamento que deve ser dispensado a casais de pessoas do mesmo sexo, ao longo dos últimos anos: deve-se permitir o casamento igualitário? Deve-se permitir a adoção de crianças? Qual deve ser a postura das religiões contrárias às uniões homoafetivas ante as reivindicações de casais

²⁵² Outras vertentes contemporâneas do liberalismo, como a de Robert Nozick — *Anarquia, Estado e Utopia* (2011[1974]) — e, principalmente, a de David Gauthier — *Morals by Agreement* (1986), poderiam ser consideradas representantes da teoria da liberdade como não interferência. Contudo reitero que nem todas as vertentes do liberalismo podem ser descritas nos termos hobbesianos da não interferência factual. A vertente de Rawls é de fato a mais influente a estar em consonância com os neorromanos.

homossexuais por mais direitos? Podemos considerar também, como outra breve ilustração do pluralismo contemporâneo, outras questões como: deve-se permitir, em sociedades ocidentais, que mulheres muçulmanas usem véus ou burcas em locais públicos? Deve ser permitido a adeptos de certas religiões não trabalharem ou não realizarem exames escolares ou provas de concurso público aos sábados? Deve-se permitir que os pais escolham os cônjuges de seus filhos? Deve ser permitido que indivíduos adultos e em plena posse de suas faculdades mentais possam usar qualquer tipo de droga que quiserem ou que esses indivíduos possam até mesmo escolher o momento e a maneira por meio da qual deixarão de viver? Essas são somente algumas das perguntas e dilemas que têm assolado diversas sociedades em vários lugares do mundo. Tais dilemas atestam o fato de que vivemos, hoje, em um mundo sem a unidade em torno de uma concepção substantiva modelar de como as pessoas devem levar a suas vidas. Rawls, ao elencar o que denomina “fatos gerais” que caracterizam uma cultura democrática, apresenta o primeiro de tais fatos nos seguintes termos:

O primeiro é que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia. (RAWLS, 2016, p. 43, grifo nosso).

Rawls sustenta em trechos subsequentes do *Liberalismo Político* afirmações igualmente problematizáveis, como quando faz, ainda na parte em que fala sobre os fatos gerais da cultura democrática, as seguintes afirmações:

Um segundo fato geral, vinculado ao primeiro, é que uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal se faz necessário. (RAWLS, 2016, p. 44, grifo nosso).

Rawls oferece, então, um exemplo para ilustrar o que afirmou acima:

Na sociedade medieval, que era mais ou menos unificada pela fé católica, a existência da Inquisição não era acidental; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. Isto também se aplica, acredito, a toda doutrina filosófica e moral abrangente razoável, seja ou não religiosa. (RAWLS, 2016, p. 44).

Nesse ponto, para responder a uma possível réplica a última frase reproduzida no trecho acima, Rawls menciona (como faz várias vezes ao longo do *Liberalismo Político*) as doutrinas abrangentes de Kant e Mill. Em uma nota de pé de página, mais especificamente na nota de número 39, Rawls afirma o seguinte:

Essa afirmação pode parecer paradoxal [a afirmação segundo a qual toda doutrina abrangente só poderá ser sustentada pelo uso opressivo do poder estatal]. Se alguém objetar que não há, de uma forma que seja consistente com as doutrinas de Kant ou de Mill, como justificar o emprego das sanções do poder estatal com esse propósito, concordarei inteiramente. Mas isso não contradiz o texto, que afirma que uma sociedade na qual todos professassem uma doutrina liberal razoável, se por hipótese tal sociedade existisse, não duraria muito tempo. Podemos supor que o texto só está correto no que se refere a doutrinas não razoáveis e a religiões que enfatizam a ideia de autoridade institucional; e também podemos supor, de forma equivocada, que exceções se aplicam a outras doutrinas abrangentes. O que o texto quer dizer é que não há exceções. (RAWLS, 2016, p. 44).

As quatro últimas citações de Rawls feitas acima têm por intuito fornecer o quadro geral ao qual farei observações críticas. Para ser mais preciso, farei basicamente duas observações ao estado de coisas enunciado pelas afirmações de Rawls. A primeira diz respeito à expressão que destaquei, em um dos trechos reproduzidos: “[...] *não é mera contingência histórica* [...]”. Evidentemente, Rawls não está afirmando que a constelação histórico-cultural da qual emergiu o fato do pluralismo constitui uma espécie de “necessidade histórica”, de modo que o fato do pluralismo pudesse ser considerado o resultado de um “movimento necessário” no curso da história. Rawls certamente não está afirmando nada que se assemelhe minimamente a isso. Porém essa asserção feita por ele carrega em si um traço que pode ser atribuído a muitas teorias normativas contemporâneas, a saber: a apreensão do fato do pluralismo de modo inflacionado.

Por “apreensão do fato do pluralismo de modo inflacionado” quero designar não a afirmação de que o fato do pluralismo é uma “necessidade histórica”, mas sim a atitude de não se fazer jus ao caráter contingente dessa característica fulcral de nossas sociedades. Com efeito, o fato do pluralismo é de tal modo basilar para a caracterização fidedigna de nossas sociedades contemporâneas, que o seu caráter de “fato”, ou seja, o seu caráter de evento histórico contingente, fica esmaecido ou não é devidamente salientado por muitas teorias normativas contemporâneas.²⁵³ Assim, o fato do pluralismo, por mais que não seja tratado como um evento apodíctico quando pensado em termos historiográficos, parece adquirir contornos de natureza apodíctica quando abordado em discussões relacionadas à filosofia prática normativa. Acredito que seria pertinente pensar que, por mais que o fato do pluralismo seja uma característica constitutiva das sociedades contemporâneas, ele não deixa de ser um fato histórico e, portanto, está totalmente permeável a mudanças (inclusive mudanças

²⁵³ Ao falar em teorias normativas, poderia mencionar numerosos exemplos, como Charles Larmore — *The Morals of Modernity* (1996) ou o próprio republicanismo neorromano de Pettit. O fato do pluralismo é a característica mais pervasiva de nossa época histórica. O caráter pervasivo do fato do pluralismo faz com que ele não se restrinja ao contexto das discussões especializadas. O pluralismo axiológico tornou-se, ele próprio, um “valor” em nossa sociedade. Abordar essa questão, no entanto, fugiria ao meu escopo nesta tese.

históricas de enorme magnitude) que podem até mesmo alterar drasticamente a feição das sociedades nas quais vivemos. Rawls está completamente certo quando salienta o amparo probabilístico, digamos, que o fato do pluralismo pode conquistar, se considerarmos as pesquisas empíricas realizadas por estudiosos de história.

Ele afirma no *Liberalismo Político* na VI conferência em que fala sobre a ideia de razão pública:

Como sempre, supomos que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontrada em sociedades democráticas constitui uma característica permanente da cultura pública, e não uma simples circunstância histórica fadada a logo desaparecer. (RAWLS, 2016, p. 255).

A afirmação de acordo com a qual a diversidade de doutrinas abrangentes não está fadada a logo desaparecer possui inegável plausibilidade. Não é difícil concordar com Rawls nesse ponto. Como eu disse acima, se abordarmos o fato do pluralismo levando em consideração argumentos e evidências advindas da ciência histórica, não é implausível corroborarmos a afirmação de que o pluralismo não está em vias de desaparecer (ele muito provavelmente não desaparecerá) em um período que poderíamos designar médio ou até longo prazo. É admissível até mesmo que identifiquemos e subscrevamos a “tendência” observada ao longo das últimas décadas a uma intensificação do fato do pluralismo. Quanto tempo o fato do pluralismo durará e se intensificará em nossa história precisa ser objeto de exame e discussão especializada, evidentemente (uma discussão que envolva muitas ciências particulares e o manejo hábil de aporte probabilístico). Porém não parece igualmente plausível o uso da expressão “permanente”, apresentado sem maiores nuances ou explicações, para caracterizar a vigência do fato do pluralismo em nossas sociedades. Tal uso dá ensejo para que se atribua ao fato do pluralismo os contornos de apodicticidade de que falei acima, pois “não está fadada a logo desaparecer” não implica, necessariamente, a constituição de “uma característica (histórico-cultural) permanente”; se “permanente” for entendido como sinônimo de “perene”.

Minha observação crítica a esse ponto se resume, pois, a sustentar que o fato do pluralismo adquiriria um estatuto mais plausível, mais respeitoso para com as pesquisas empíricas sobre eventos da história, se fosse devidamente deflacionado. Isso significa que estou sugerindo que se assuma do modo mais enfático possível que tudo o que podemos dizer sobre a vigência do fato do pluralismo em nossas sociedades é que tal vigência se inscreve no âmbito das probabilidades. Mais precisamente, tudo o que podemos afirmar, no que concerne tanto à vigência do fato do pluralismo em nossas sociedades quanto no que diz respeito ao estatuto que tal fato deve assumir no interior das teorias normativas contemporâneas, é que ele

muito provavelmente continuará a constituir uma característica basilar para as sociedades humanas por muito tempo. Não podemos, de modo consistente, afirmar exatamente por quanto tempo o pluralismo estará vigente em nossas sociedades. Muito menos podemos afirmar, sem maiores considerações, que o fato do pluralismo é uma característica “permanente”, que “veio para ficar”, “que não dá sinais de recuo” (como se a história pudesse ser descrita em termos de avanços e recuos) ou expressões similares. Não é difícil afirmar que viver em sociedades pluralistas é muito mais enriquecedor para a experiência humana. Porém não é logicamente consistente ou empiricamente amparável compreender e se relacionar com o fato do pluralismo, ainda que de maneira inadvertida, como se ele uma vez instaurado pudesse ser “subtraído” ao curso dos eventos históricos. Rawls, a meu ver, assume a vigência do fato do pluralismo de modo inflacionado pela razão que será objeto de minha segunda observação crítica.

Rawls parece estabelecer uma estreita conexão entre democracia e pluralismo. Mais precisamente, Rawls estabelece um liame estreito entre democracia e pluralismo razoável, o tipo de pluralismo orientado por uma concepção de justiça com a qual ele se compromete. Rawls define assim o pluralismo razoável:

Esse fato do pluralismo razoável tem de ser distinguido do fato do pluralismo como tal. Instituições livres tendem a gerar não apenas grande variedade de doutrinas e visões de mundo, como seria de esperar dos diferentes interesses das pessoas e da tendência que elas têm de se concentrar em pontos de vista estreitos. O que ocorre, mais precisamente, é que, entre as visões que se desenvolvem, há uma diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis. São as doutrinas que cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo tem de lidar. (RAWLS, 2016, p. 43).

Não pretendo discutir as distinções entre pluralismos “enquanto tal” e “razoável” na argumentação de Rawls, mas destacar que, para ele, democracia pode ser delineada por sua relação de franca oposição a regimes de opressão. Essa relação de oposição pode ganhar maior precisão se opusermos o que Rawls parece identificar como os traços constitutivos definidores dos dois regimes, respectivamente: o fato do pluralismo, como um traço definidor do regime democrático; e o monismo axiológico, como traço definidor de um regime de opressão, de um regime não democrático ou antidemocrático. A conclusão que pode ser extraída disso é que um regime no qual vigore qualquer tipo de monismo axiológico, no qual vigore uma única doutrina abrangente, para usar o vocabulário de Rawls, não será um regime democrático. Por conseguinte, ao usar a expressão “permanente” para se referir ao fato do pluralismo, Rawls está, na realidade, entretecendo de modo indissolúvel democracia e pluralismo de uma forma que, no quadro teórico oferecido por ele, só se tem aquela se se tem este. Isso permite que se conclua que enquanto vigorar o pluralismo (especialmente o

razoável) vigorará a democracia. O pluralismo seria, pois, uma característica permanente, não de toda e qualquer sociedade ou regime político, mas fundamentalmente de sociedades democráticas. Podemos lembrar aqui o fragmento de um dos trechos do *Liberalismo Político* que reproduzi acima: “[...] *uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal.*” Segue-se disso que um regime não democrático pode ser caracterizado pela:

- a) vigência de algum tipo de monismo axiológico, ou seja, pela vigência de uma única doutrina abrangente (política, moral, religiosa, filosófica etc.) no interior de uma sociedade;
- b) pelo fato de que tal vigência estará impreterivelmente relacionada ao uso opressivo do poder político.

Por “uso opressivo” podemos entender o uso de força (principalmente da força “bélica”) para impedir a emergência de um contexto de pluralismo, ou seja, para impedir que a doutrina abrangente em vigor tenha de coexistir com outras doutrinas abrangentes em igualdade de condições. É claro que, para Rawls, o fato pluralismo enquanto tal não é condição suficiente para erigir o modelo de democracia que ele tem em mente. A democracia preconizada por Rawls precisa ser descrita nos termos de uma democracia razoável, ou seja, precisa se dar em meio à diversidade de doutrinas razoáveis, doutrinas compatíveis com o respeito pelas buscas de diferentes concepções particulares de bem. No entanto, mesmo que nos circunscrevamos ao fato do pluralismo enquanto tal, poderemos divisar nele ao menos condição necessária (embora não condição suficiente) para a consecução de um regime democrático, posto que uma das características de um regime não democrático apresentada acima é precisamente o monismo axiológico. E monismos axiológicos só podem ser hauridos do emprego de coerção, como o exemplo da Inquisição oferecido por Rawls pretende deixar claro.

Minha segunda observação crítica incide, pois, sobre o nexos que Rawls parece estabelecer entre monismo axiológico, por um lado, e regimes não democráticos, por outro lado. Aqui seria fácil concordar com Rawls se ele estivesse afirmando que há uma evidente afinidade eletiva entre pluralismo axiológico (mesmo o pluralismo enquanto tal) e regimes democráticos. A democracia, especialmente a partir de sua institucionalização na época moderna, guarda uma estreita relação com a pluralidade de valores e visões de mundo presentes nas sociedades. As democracias modernas e contemporâneas parecem mesmo subsistir para proteger a pluralidade de valores, crenças e concepções de boa vida que marca

decisivamente (embora, como vimos, não apodicticamente) nossas sociedades. Mas, reitero, Rawls parece sustentar a existência de algo mais “forte” do que afinidade eletiva. Rawls parece defender a existência de um nexos — necessário — entre monismo axiológico e emprego de coerção do poder instituído. A defesa de tal nexos é, a meu ver, implausível. Nesse ponto, uma argumentação de pendor rawlsiano poderia redarguir e perguntar, em tom de desafio, em que período ou local na história houve um regime no qual vigorasse, a um só tempo, monismo axiológico e inexistência de opressão advinda do poder instituído.

Além do exemplo extraído da sociedade medieval apresentado pelo próprio Rawls, a implementação dos tribunais da Inquisição pela igreja católica, a argumentação rawlsiana hipotética poderia oferecer o exemplo do próprio berço da democracia ocidental, a Atenas de Péricles. Lá, a democracia exercida diretamente, poder-se-ia asseverar, não só coexistia com a instituição da escravidão, como também coexistia com o alijamento das mulheres dos processos decisórios. Havia de fato alguma unidade axiológica em tal contexto, mas o “preço”, diria essa argumentação de viés rawlsiano, seria a total exclusão de grande parte da população dos processos de decisão política e mesmo de outras dimensões da vida social ateniense, particularmente das dimensões ligadas à discussão pública, como a própria atividade filosófica, por exemplo. A essa observação perspicaz de pendor rawlsiano poderiam ser apresentadas ao menos duas possibilidades de encaminhamento. A primeira possibilidade diz respeito a considerações sobre a própria investigação empírica. Poder-se-ia lançar o desafio de se buscar no âmbito da pesquisa histórica e das pesquisas em antropologia cultural algum contraexemplo para o nexos entre monismo e opressão. Tal empreitada empírica poderia servir como alerta para que não formássemos apressadamente nenhum juízo a favor da inexistência ou da existência do supramencionado nexos.

A segunda possibilidade de encaminhamento consistiria em (tal como no caso da observação crítica apresentada anteriormente) sugerir o deflacionamento do nexos entre monismo e opressão. Isso significaria sugerir que, ainda que não seja encontrado nenhum contraexemplo na história da espécie humana sobre o nexos entre monismo e opressão, poder-se-ia dizer que isso se deu até o presente momento, ou seja, poder-se-ia dizer que nada autorizaria a afirmação de que nunca poderá existir (em algum momento futuro e contexto social particular) um ordenamento coletivo em que vigore, ao mesmo tempo, monismo axiológico e democracia. “Democracia” entendida aqui de modo bastante lato (e, ademais, ligado à época moderna) como um regime de liberdades individuais e públicas. Regime no qual os indivíduos usufruiriam amplamente de direitos civis, políticos e sociais e, portanto, usufruiriam de amplo espaço para buscar suas concepções particulares de boa vida. Minha

segunda observação crítica, enfim, defende que as afinidades eletivas entre democracia e pluralismo sejam de fato salientadas, mas que também o seja a mera possibilidade (lógico-conceitual e prática) de um monismo axiológico permeável ao regime democrático.

Com efeito, podemos nos perguntar de que tipo específico de monismo axiológico estamos falando, exatamente. Ao mencionar as “doutrinas abrangentes”, Rawls fala, basicamente, em doutrinas abrangentes na filosofia, na política, na religião e no âmbito das teorias morais. Podemos nos concentrar nas três últimas áreas, já que seria improvável uma sociedade orientada por um sistema filosófico, sem que tal sistema esteja atrelado a um regime político, a uma religião ou mesmo a uma proposta normativa.²⁵⁴ Se pensarmos em um monismo axiológico baseado em um regime político, o nexos entre monismo e opressão se nos afigura claro. Lembraremos imediatamente de regimes opressivos experimentados no século XX, como o stalinismo e o nazismo. Se pensarmos em religião, podemos nos lembrar inicialmente de experiências igualmente opressivas, como a instauração da Inquisição pela igreja católica, tal como o exemplo de Rawls nos mostra, ou expressões religiosas contemporâneas que reivindicam filiação ao Islã, como o Talibã no Afeganistão e o Boko Haram na Nigéria. Porém poderíamos, logo em seguida, nos lembrar de expressões religiosas tendencialmente menos belicosas, como certas vertentes do budismo, por exemplo. Será que em uma coletividade orientada por um monismo religioso budista haveria necessariamente emprego de coerção estatal? Butão talvez seja o exemplo mais próximo (ou menos distante) dessa conjectura. Podemos considerar sociedades orientadas por uma única teoria moral, como a teoria de Mill, por exemplo. Rawls diz, na nota 39 já mencionada, que em uma tal sociedade não haveria opressão, mas Rawls diz, ainda na nota 39, que tal sociedade “não duraria muito”. Não creio que com isso ele tenha dito que uma sociedade orientada por uma teoria como a de Mill seria vítima de guerras fratricidas ou de algum ataque externo.

Inclino-me a pensar que Rawls está afirmando que, em uma tal sociedade, o monismo, em virtude da defesa da independência de cada indivíduo, acabaria se transfigurando em pluralismo. E isso porque Rawls parece acreditar que o pluralismo é uma consequência necessária de regimes nos quais vigora ampla liberdade individual. Rawls acredita que, em virtude das características do intelecto e da psicologia humana, regimes nos quais há espaço para a liberdade individual são regimes nos quais, cedo ou tarde, o pluralismo vicejará. Tal crença é admissível. E ela será tão mais admissível quanto mais distante do termo modal “necessariamente” estiver. Assim, é totalmente plausível concordar que ordenamentos

²⁵⁴ Excluo aqui monismos baseados em raça e em etnia, pois tais monismos certamente tendem a se transformar em regimes de opressão.

coletivos orientados por um monismo, digamos milliano, muito provavelmente se tornariam sociedades pluralistas no decurso do tempo. No entanto, ainda considerando monismos axiológicos baseados em teorias normativas, seria possível vislumbramos a possibilidade de um monismo que, ao mesmo tempo, não se valesse de opressão estatal e, ainda assim, se mantivesse monista, ou seja, seria possível um monismo não coercitivo e que “perdurasse”?

Creio que essa possibilidade pode ser divisada se abordarmos aqui, mais uma vez, um trecho da discussão sobre a relação entre pluralismo, liberdade e individualismo na filosofia prática de Mill, apresentado no primeiro capítulo da presente tese. Ali, afirmo que o pluralismo seria, na filosofia prática de Mill, uma espécie de efeito colateral desejável, advindo da defesa da preeminência normativa do indivíduo. Como Rawls, Mill acredita que o pluralismo é uma consequência advinda da defesa institucional da independência do indivíduo. Como Rawls afirma em um trecho apresentado acima ao caracterizar o fato do pluralismo enquanto tal: “*Instituições livres tendem a gerar não apenas grande variedade de doutrinas e visões de mundo, como seria de esperar dos diferentes interesses das pessoas e da tendência que elas têm de se concentrar em pontos de vista estreitos.*”. Na filosofia prática de Mill, o pluralismo parece ter um caráter mais subsidiário do que parece possuir na filosofia de Rawls. Isso quer dizer que, na filosofia prática de Mill, o objetivo normativamente anterior à defesa do pluralismo axiológico é a proteção do indivíduo.

O pluralismo, como dito acima, é tão somente uma consequência (desejável, poder-se-ia dizer, mas não mais do que um efeito colateral) que emerge dessa defesa normativa do indivíduo. Se todos os agentes tiverem sua individualidade protegida — por meio do exercício de um status sociopolítico, podemos relembrar aqui — o pluralismo emergirá das buscas que todos e cada um farão de sua própria concepção de boa vida. A meu ver, o que cumpre destacar na perspectiva de Mill é justamente o caráter subsidiário que o pluralismo assume. Na realidade, o próprio individualismo não possui mais do que um caráter subsidiário na filosofia prática de Mill. Como viemos discutindo até aqui, a filosofia prática de Mill, de um modo geral, e sua teoria de liberdade, compreendendo a teoria teórico-epistêmica e, em particular, a teoria ético-política de liberdade, são orientadas pela concepção antropológica desse autor. Como diz Habibi, acertadamente: “*I argue that values of freedom, individuality, diversity, and variety are instrumental components that are essential to his ethic of human growth.*” (HABIBI, 2001, p. 118).²⁵⁵ Individualismo e pluralismo, desse modo, podem ser considerados valores instrumentais (essenciais, mas instrumentais) para Mill. Isso permite que

²⁵⁵ A citação em tradução nossa é: “*Eu defendo que os valores de liberdade, individualidade, diversidade e variedade são componentes instrumentais essenciais à sua ética do crescimento humano.*”.

seja possível, à luz da perspectiva milliana, sugerir que o monismo axiológico não constitui obstáculo à democracia. Isso porque, na perspectiva de Mill, pode ser defendido que, mesmo em um ordenamento coletivo em que vigore monismo axiológico, a opressão pode não estar presente. Ela pode não estar presente porque se chegou a um nível de aperfeiçoamento tal que os indivíduos passam a compartilhar uma vida mais unitária em torno de crenças e valores desenvolvidos no curso do tempo. Podemos entrever isso quando Mill afirma, em *Sobre a Liberdade*, coisas como:

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).

A opressão pode não estar presente também porque no quadro teórico oferecido por Mill ela não necessariamente precisa ser identificada ao monismo axiológico *per se*, mas sim a uma eventual *impossibilidade de dissenso*. Desse modo é possível conjecturar a respeito da existência de um ordenamento coletivo monista, mas que no interior do qual exista ampla possibilidade de se divergir do próprio monismo vigente. Cada agente cognoscente, em tal ordenamento, poderia exercer um status que o permita, no momento em que julgar oportuno, examinar, questionar e rejeitar parcial ou totalmente alguns aspectos da sociedade em que vive ou o teor mesmo das justificações apresentadas em favor do monismo axiológico em vigor. Esse ordenamento coletivo estaria, no interior da filosofia de Mill, em total consonância com o objetivo de desenvolver de modo harmonioso as potencialidades humanas, mesmo que não possamos divisar pluralismo em tal sociedade: a unidade axiológica de tal ordenamento poderia ser, ela própria, fruto do aperfeiçoamento de seus membros no decurso do tempo; ou poderia ser tão somente o caso de uma sociedade na qual o monismo não configurasse obstáculo ao aperfeiçoamento dos agentes, porquanto tal sociedade assegurasse ampla possibilidade de dissenso. O que deve ser destacado aqui é a relação entre pluralismo e dissenso. O pluralismo certamente possui afinidade eletiva com o dissenso.

Se pensarmos no fato do pluralismo enquanto tal, podemos vislumbrar que, em tal circunstância, o dissenso seria expresso pelo que Rawls chama de *modus vivendi*, ou seja, seria expresso por uma circunstância de mera coexistência entre diferentes doutrinas abrangentes, na qual vicejaria um equilíbrio delicado entre tais doutrinas. Assim, dissenso, nesse caso, exprimiria tensões decorrentes de embates entre diferentes (e por vezes antagônicas) concepções de boa vida. Em tal perspectiva, o uso do termo dissenso poderia ser intercambiável com o uso de termos como dissensão, divergência, embate etc. Em um

contexto de monismo axiológico, por outro lado, o dissenso parece não desfrutar de nenhum lugar específico. Uma sociedade monista, poder-se-ia afirmar, é uma sociedade que não oferece nenhum abrigo ao dissenso. Porém é razoável afirmar, de encontro a essa visão, que é possível sim se estabelecer relação entre monismo e dissenso. Mais precisamente, é plausível conceber uma sociedade monista na qual o dissenso se afigure uma escolha possível para todos os seus membros. Basta para isso pensarmos em dissenso como simples possibilidade de divergir. O uso do termo dissenso aqui seria intercambiável com o uso de termos como discordar, criticar, rejeitar etc. Tudo a que se aspiraria em tal contexto monista seria, portanto, a prerrogativa de, a qualquer momento, discordar.

O que seria reivindicado seria tão somente a possibilidade de, fazendo uso da moralidade de segunda ordem, discordar de algum aspecto da unidade axiológica vigente. Se o pluralismo pode ter sua afinidade eletiva com o dissenso devidamente enfatizada, não é plausível, por outro lado, negar de antemão a possibilidade de se estabelecer sociedades axiológicamente monistas e, ao mesmo tempo, abertas à crítica e à contestação aos fundamentos da própria unidade axiológica. Decerto tal unidade axiológica poderia permanecer envolta em uma “atmosfera” de constante tensão, pois a sociedade em questão estaria sempre à mercê de uma eventual crítica ou contestação apresentada por algum de seus membros. Todavia tal estado de constante tensão seria um preço aceitável a se pagar em prol do cultivo vívido, publicamente compartilhado, das razões que amparariam a unidade axiológica da sociedade.

É possível, pois, defender o enfraquecimento da conexão entre monismo e opressão estatal de modo contrafactual (ainda que o recurso às pesquisas empíricas se nos esteja totalmente disponível). O ponto de divergência que surgiria agora repousaria na crítica que Rawls faz ao “liberalismo abrangente” que ele atribui a Kant e a Mill. A entronização de um monismo axiológico não ancorado na opressão estatal expressaria de todo modo a preeminência de uma única doutrina abrangente no interior de uma sociedade. A teoria de Mill esposaria, na visão de Rawls, uma defesa abrangente da individualidade humana enquanto defesa de uma concepção de boa vida. Rawls tem em mente as críticas dirigidas por autores comunitaristas, segundo as quais o liberalismo se comprometeria não com uma visão neutra em relação às diferentes concepções de boa vida, mas sim com uma concepção particular de boa vida invariavelmente haurida do contexto histórico moderno.²⁵⁶ Rawls então busca apresentar uma concepção deflacionada de liberalismo, centrada estritamente no âmbito

²⁵⁶ Essa é uma das críticas feitas por MacIntyre, em *Depois da Virtude*. (Ver também nota 200)

político, como estratégia para contornar tais críticas. Essa estratégia implica se afastar dos liberalismos de Kant e de Mill. Esses sim seriam proponentes de teorias que poderiam ser classificadas de abrangentes e que se tornariam assim passíveis das críticas que os autores comunitaristas dirigiram à tradição liberal.

De modo geral, acredito que a crítica comunitarista apresentada acima de modo muito sucinto possui plausibilidade. As propostas normativas de Kant e de Mill bem como a proposta deflacionada do próprio Rawls estão, de fato, comprometidas, em alguma medida, com uma concepção particular do que poderia ser chamada de concepção ontológica, mas que gostaria de designar aqui de concepção ou âmbito da descritibilidade. Com o uso da expressão “concepção de descritibilidade” gostaria de caracterizar toda disciplina filosófica (e evidentemente todas as ciências particulares) cujo objetivo é oferecer investigações acerca de “como as coisas são”. Aqui me valho do termo “descrição” para designar as atividades cuja tarefa é explicar, compreender, caracterizar etc. A título de exemplo, a antropologia filosófica, que viemos considerando até aqui, faz parte do que estou chamado de âmbito da descritibilidade. O objetivo precípua da antropologia filosófica é, basicamente, caracterizar, descrever, definir o que seria a “natureza humana”. De fato, é razoável supor algum tipo de conexão entre propostas normativas, por um lado, e aspectos da descritibilidade, por outro lado. Tome-se a teoria da liberdade de Mill. Se a considerarmos em termos amplos, ou seja, se considerarmos a dimensão teórico-epistêmica e a ético-política de sua concepção de liberdade, veremos que tais dimensões estão atreladas à concepção antropológica que ele defende. Ambas as dimensões da teoria da liberdade de Mill orientam-se pela ideia sustentada pelo autor, segundo a qual o agente cognoscente é um tipo de vivente capaz de desenvolver indefinidamente e de forma harmoniosa suas potencialidades intelectuais e sensíveis. Se não pudesse exercer a liberdade, seja na dimensão teórico-epistêmica, seja na dimensão ético-política, o ser humano não poderia se aperfeiçoar no decurso do tempo. Assim, toda a teoria da liberdade de Mill, considerada em termos amplos, precisa enfrentar uma pergunta aparentemente trivial: por que o ser humano deveria (envidar esforços para) se (auto)aperfeiçoar no decurso do tempo? Oferecer um encaminhamento a essa indagação colocará em relevo a questão de fundo que permeou toda a presente tese, a saber: que tipo de relação se pode estabelecer entre os âmbitos da normatividade e o da descritibilidade?

CONCLUSÃO

Passo agora às considerações finais sobre a *teoria da liberdade ampla*, bem como sobre a antropologia filosófica de Mill. Chamo de teoria da liberdade ampla uma compreensão sobre o conceito de liberdade em seu âmbito epistêmico e metafísico (o qual cognominei de dimensão teórico-epistêmica), e em seu âmbito moral e político (que designei dimensão ético-política). No que concerne ao primeiro âmbito, é possível dizer que há na filosofia prática de Mill duas estratégias com vistas a sustentar uma posição compatibilista, a saber: uma estratégia baseada na mobilização de desejos de segunda ordem (desejos esses que poderiam ser orientados por um desejo de “terceira ordem”, um desejo por autoaperfeiçoamento); e uma estratégia baseada em um pragmatismo dialógico. Creio que as duas estratégias podem ser identificadas na teoria de Mill. Pode-se mesmo dizer que as duas estratégias não são incompatíveis entre si. Assim, é razoável afirmar que o exercício da liberdade compreende tanto os desejos de segunda ordem que podemos ter quanto o caráter pragmático inerente à nossa prática cotidiana de responsabilização recíproca. No entanto gostaria de defender que essa última estratégia (a baseada na responsabilização recíproca) deve ser a estratégia enfatizada ao considerarmos a dimensão teórico-epistêmica da liberdade sustentada por Mill. E isso porque, ao enfatizarmos que a liberdade deve ser identificada precipuamente na dinâmica de nossas interações com outros agentes, ficamos em uma posição melhor do que se enfatizássemos a estratégia baseada em uma espécie de “tribunal interior” ao qual recorreríamos em diversas circunstâncias de nossas vidas. Isso ocorre em função de a mobilização de desejos de segunda ordem nos enredar em uma visão solipsística do exercício da liberdade: um agente que consulta o seu “tribunal interior” para decidir qual decisão tomar. Esse recurso certamente está à nossa disposição.

Podemos em muitas ocasiões nos valer de reflexões “solitárias” antes de tomarmos a decisão que considerarmos a mais ponderada, a mais acertada. Os desejos de segunda ordem possuem estreita relação, inclusive, com o que chamei de moralidade de segunda ordem, ou seja, possuem estreita relação com a capacidade ímpar da espécie humana de examinar, alterar, abandonar e propor regras regulativas para a moralidade e para a política. No entanto salientar essa capacidade individual do agente cognoscente (a capacidade de ter desejos de segunda ordem) nos deixa mais vulneráveis a objeções conhecidas. Não podem tais desejos de segunda ordem sucumbir (até com certa frequência) à fraqueza da vontade? Não são esses desejos de segunda ordem mera expressão de uma constelação determinista (essa é a objeção owenita), de modo que, ao mobilizá-los, não estamos simplesmente exprimindo a subjugação

desses desejos a um contexto que nos “compele” a tê-los? Apelar para a ideia de um desejo de terceira ordem, como Mill faz, não nos enredaria com o ônus de apresentarmos de onde “viria” tal desejo, ou seja, com o ônus de dizermos se esse desejo de terceira ordem seria biológico, histórico, social ou metafísico? E se tal desejo de terceira ordem (assim como os desejos de segunda ordem) for identificado como fruto de uma determinada constelação histórico-cultural, uma constelação que leve os indivíduos a conduzirem suas vidas de modo mais comedido e ponderado, por exemplo? Será que nesse caso dever-se-ia apelar para um desejo de “quarta ordem”, um desejo que não pudesse ser identificado aos contextos de pertencimento do agente? Não haveria em tal circunstância a necessidade de um regresso indefinido em uma cadeia ordinal de desejos?

Reitero: a mobilização de desejos de segunda ordem faz parte de nosso repertório de tomada de decisões e certamente se inscreve em uma compreensão global de nossa possibilidade de exercer liberdade. Mas incorreremos em menos dilemas se encararmos o exercício da liberdade precipuamente como a prática — até aqui indispensável para nossa espécie — de interpelações e cobranças recíprocas que realizamos em nossa experiência cotidiana. Há elementos na filosofia prática de Mill para que entendamos e nos relacionemos com a liberdade teórico-epistêmica nos moldes da prática cotidiana de responsabilização recíproca pelo que fazemos e falamos. Essa prática, com efeito, é pressuposta pela dimensão ético-política de liberdade. Na filosofia prática de Mill, podemos ver que o exercício da liberdade não se restringe à supressão de interferências ao curso de ação do indivíduo (como na concepção de liberdade de matriz hobbesiana). Há, na teoria de Mill, a compreensão segundo a qual o exercício da liberdade reclama fundamentalmente o exercício de um status que faculte ao agente não estar sob o arbítrio de outrem. Seja esse outrem um indivíduo, um grupo de indivíduos ou uma instituição. Tal compreensão aproxima a teoria da liberdade ético-política de Mill à teoria neorromana de liberdade. Entretanto corroboro a visão de Rawls segundo a qual não há diferenças substanciais entre certas vertentes de liberalismo (como a vertente do próprio Rawls) e o republicanismo neorromano, embora essas correntes não sejam idênticas. É possível dizer que há entre essas duas vertentes, a meu ver, uma relação de complementaridade. A defesa da independência e da emancipação individual advogada por certas vertentes do liberalismo pode ser complementada pela defesa que o republicanismo faz, em sua vertente neorromana, de que o indivíduo possa exercer um certo status sociopolítico. Esse status poderia ser identificado ao exercício pleno de direitos, sobretudo o exercício de direitos políticos à participação ativa nos processos de decisão política; direitos que estão para além da participação em sufrágio periódico, universal e secreto, embora envolvam tal

participação, obviamente. Isso oferece a oportunidade para que classifiquemos o segundo âmbito da liberdade supracitado, o âmbito da liberdade ético-política de Mill, como liberalismo republicano.²⁵⁷

Mill decerto pode ser considerado um autor ligado à tradição liberal. Isso fica patente se considerarmos a defesa da preeminência normativa do indivíduo sobre tradições e injunções sociais, contida em seu *Princípio do Dano*. Contudo o liberalismo de Mill engloba a preocupação do republicanismo neorromano, que se dirige menos aos obstáculos factuais ao exercício da liberdade do que à impossibilidade de se exercer o status que permite não se estar à mercê do arbítrio alheio. Esse status, como disse acima, pode ser descrito especialmente nos termos do exercício de direitos políticos ativos. Por assumir um tipo de liberalismo que se compromete com a centralidade da participação política para a fruição da vida particular (e mesmo para a fruição da liberdade no interior da vida privada), creio que o liberalismo de Mill possa ser considerado como um liberalismo republicano ou, mais precisamente, como um liberalismo neorromano.

Assim, as duas dimensões da liberdade podem ser caracterizadas pela importância que o “espaço das razões” possui em suas respectivas constituições e dinâmicas internas. Tanto a liberdade teórico-epistêmica quanto a ético-política permitem que divisemos na interação entre agentes seus aspectos centrais: a prática de interpelação recíproca, que se dá já na experiência cotidiana (no caso da dimensão teórico-epistêmica); e a participação ativa nas discussões e decisões que orientarão os rumos das vidas de todos os membros da coletividade (no caso da dimensão ético-política). A relevância do espaço das razões é um elemento que permite que unamos as duas dimensões da liberdade em Mill em uma concepção ampla de liberdade. O outro e mais importante elemento para se compreender a conexão entre as duas dimensões da liberdade na teoria de Mill é a subordinação de tais dimensões à concepção antropológica com a qual ele se compromete. Elas — as duas dimensões da liberdade — figuram como as duas condições necessárias para o “(auto)cultivo racional” (liberdade teórico-epistêmica) e para a constituição do “solo” (liberdade ético-política) no qual florescerá o autoaperfeiçoamento da espécie humana. A antropologia de Mill está na base de sua filosofia prática, de modo geral, e de sua teoria da liberdade, em particular. Toda a estratégia

²⁵⁷ Richard Dagger defende ideia similar. Ele fala em um “republicanismo liberal”, mas, a rigor, a tese central é a de que pode haver uma relação de complementaridade entre liberalismo e republicanismo. Dagger, na obra *Civic Virtues*, mais precisamente no segundo capítulo, usa uma metáfora trivial e elucidativa para expor essa ideia: “*Bread and butter are distinguishable, but hardly incompatible, and the same maybe true of liberalism and republicanism.*” (DAGGER, 1997, p. 12). A citação em tradução nossa é: “*Pão e manteiga são distinguíveis, mas dificilmente incompatíveis, e o mesmo pode ser verdade sobre o liberalismo e o republicanismo.*”.

argumentativa de Mill em prol de sua concepção ampla de liberdade está subordinada a sua visão do ser humano como um tipo de vivente capaz de aperfeiçoar de modo harmonioso determinadas capacidades. No quarto e último capítulo da presente tese, segui o vocabulário de Hurka e descrevi a concepção antropológica de Mill como um perfeccionismo abrangente. Esse tipo de perfeccionismo, segundo Hurka, não se baseia em uma concepção claramente definida de natureza humana, mas sim no ideal de desenvolvimento de potencialidades. Afirmei, então, que o perfeccionismo de Mill não seria abrangente o suficiente, pois endossaria um núcleo muito particular de atividades consideradas “qualitativamente superiores” (atividades notadamente vinculadas à tradição da chamada alta cultura europeia). Gostaria agora de apresentar duas críticas ao perfeccionismo de Mill.

A primeira crítica pode ser dirigida ao caráter elitista que essa concepção encerra em si. E esse caráter elitista não decorre somente do fato de ser possível identificar no ideal formativo caro a Mill os traços distintivos de um ideal particular de excelência: o ideal da burguesia ilustrada da Inglaterra vitoriana. Mais do que isso, o elitismo da concepção de Mill se deixa ver na centralidade que ele atribui à figura do “indivíduo excepcional”. Por mais que Mill sustente que o exercício da excepcionalidade de tais figuras geniais deva ser confinado aos parâmetros institucionais de sociedades democráticas, não é difícil ver que o espaço que Mill reserva ao “gênio” oferece alguma oportunidade para o exercício do paternalismo ou mesmo do despotismo (ainda que Mill repudie explicitamente tais práticas). A possibilidade de uma ação paternalista para a promoção do desenvolvimento é, aliás, aventada pelo próprio Mill. Ele afirma que povos “atrasados” poderiam ser governados por regimes despóticos, desde que tais regimes cumprissem a tarefa de conduzir os povos “primitivos” rumo à perfectibilidade.²⁵⁸ Assim que os povos “primitivos” atingissem um grau satisfatório de desenvolvimento, o regime despótico se tornaria desnecessário. Na verdade, assim que um certo grau de desenvolvimento fosse atingido, o regime despótico teria o dever de deixar o povo outrora primitivo seguir por conta própria o curso de seu desenvolvimento. Ora, algumas perguntas poderiam ser feitas aqui: por que o regime despótico deveria deixar de exercer seu poder coercitivo sobre um povo sob seu domínio, se tal domínio tiver se mostrado, de algum modo, “benéfico” para o próprio povo subjugado (gerando melhora em indicadores sociais e econômicos, por exemplo)? Por que a relação entre um povo “desenvolvido” e um povo “primitivo”, relação na qual este “para o seu próprio bem” é subjugado por aquele, não poderia ser reproduzida no interior dos próprios povos

²⁵⁸ Ver, de John Stuart Mill, o último capítulo de *Considerations on Representative Government* (1861).

desenvolvidos, por meio da ascensão de uma figura excepcional com capacidade para conduzir a estágios superiores de seu desenvolvimento?

Mill afirma, por certo, que nesse último caso o exercício do poder despótico neutralizaria o potencial de desenvolvimento de uma nação que já possuísse certo grau de desenvolvimento, ao contrário do que ocorreria na relação entre uma sociedade “desenvolvida” e uma “atrasada”. Porém é possível pensarmos no surgimento de uma figura excepcional que, de alguma maneira, leve os indivíduos da coletividade sobre a qual exerce um poder despótico a algum grau de desenvolvimento no decurso do tempo. Creio que o flanco aberto por Mill para o exercício do poder despótico, que poderia ser exercido por figuras excepcionais, se deve ao fato de ele ter como modelo de excepcionalidade figuras como Sócrates e Cristo, ou seja, a figura de homens comprometidos com profundas reformas “espirituais” para humanidade, sem o emprego de coerção para a realização de tais reformas. Mill não julgaria que figuras como, por exemplo, Napoleão Bonaparte (1769 – 1821) e Vladimir Lênin (1870 – 1924) poderiam ser consideradas “gênios”.²⁵⁹ Mill poderia afirmar, com efeito, que Bonaparte e Lênin não poderiam concorrer para o desenvolvimento de suas sociedades, posto que ambos seriam inimigos das liberdades individuais. Isso nos leva a uma consideração que gostaria de fazer em momento posterior. Agora cumpre fazer a segunda crítica ao perfeccionismo de Mill. Mais precisamente, essa crítica incide mais diretamente sobre seu teleologismo.

O ideal de perfectibilidade esposado por Mill o compromete com uma noção teleológica, ou seja, o compromete com a noção de que o *télos*, a finalidade, da espécie humana é se aperfeiçoar no decurso do tempo. Ainda que a teoria de Mill se funde em uma concepção abrangente de perfeccionismo e, assim, não apresente uma definição precisa de como a espécie humana seria se alcançasse o pleno desenvolvimento harmonioso de suas potencialidades, ela (a teoria de Mill) sustenta a ideia segundo a qual nossos esforços devem ser consagrados à busca da transformação dessa potência presente em nós em ato.²⁶⁰ Antes de abordarmos a questão com a qual encerrei o capítulo anterior (a lembrar: por que o ser humano deveria envidar esforços para se (auto)aperfeiçoar no decurso do tempo?), faz-se oportuno abordarmos o contexto do qual o ideal de aperfeiçoamento humano emerge, na época moderna.

²⁵⁹ Mill, aliás, foi um crítico da Revolução Francesa. Em *Sobre a Liberdade* ele diz: “Essa noção não foi necessariamente distorcida por aberrações temporárias como a Revolução Francesa, o pior dela tendo sido obra de uns poucos usurpadores e que, em qualquer caso, ocorreu não devido ao trabalho permanente das instituições populares, mas sim devido ao súbito convulsivo levante contra o despotismo monárquico e aristocrático.” (MILL, 2010, p. 40-41, grifo do autor).

²⁶⁰ Segundo os conceitos de Ato e de Potência apresentados por Aristóteles em *Metafísica*.

Cumpra relembrarmos aqui uma consideração que foi feita no contexto da discussão do primeiro capítulo da presente tese, a saber: a ideia segundo a qual existe uma conexão entre os modos pelos quais a realidade circundante é descrita e explicada pelas diferentes sociedades através dos tempos; e os parâmetros e ideais normativos em vigor em tais contextos. Mais precisamente, podemos falar em uma conexão estreita entre os âmbitos do que chamei de descritibilidade e de normatividade. Os repertórios conceituais por meio dos quais as sociedades se autocompreendem têm implicação direta nos modos como propõem e defendem as regras regulativas a que seus membros estão submetidos. Assim, podemos imaginar uma sociedade na qual uma certa narrativa ofereça o repertório para que os indivíduos compreendam fenômenos naturais e a origem de tudo o que existe. Essa mesma narrativa oferecerá o quadro no interior do qual as relações e papéis sociais bem como as regras morais e o exercício do poder político serão “legitimados” perante os membros da coletividade. Podemos lembrar a historieta apresentada no terceiro capítulo da presente tese. Lá imaginamos como seria possível o surgimento de uma liderança política de tipo hereditário, em uma comunidade na qual em outros tempos o líder era escolhido por meio de demonstração pública de coragem e combatividade. Podemos imaginar agora que a passagem de um tipo de liderança para o outro esteve embasada também em uma narrativa mítica, na qual a divindade suprema resolve escolher uma determinada linhagem familiar como os representantes diletos de todo o povo. Assim, somente os descendentes daquela família seriam capazes de liderar o povo e manter a “harmonia cósmica” necessária.²⁶¹ No caso de outro indivíduo da coletividade (que não um descendente da família escolhida) assumir o poder, a natureza seria “pervertida” e assim — a narrativa mítica asseveraria — os rios secariam, os animais morreriam e o inverno duraria até que a ordem fosse restabelecida, como resultado da ira da divindade que se abateu sobre a coletividade em função da insubordinação a seu mandamento. E essa ordem só poderia ser restabelecida quando um “herdeiro legítimo” assumisse o poder político.

Evidentemente, não defendo que as narrativas míticas possam ser compreendidas somente como histórias contadas para justificar o poder instituído nas coletividades. Narrativas míticas são complexas construções do imaginário coletivo e precisam ser analisadas em muitos aspectos. Não sustento, tampouco, que o alcance explicativo da narrativa mítica equivalha ao poder explicativo do empreendimento científico. Minha intenção é tão somente assinalar que as narrativas míticas possuem pretensão explicativa e

²⁶¹ Interessante citar o caso da família real japonesa, em que o mito surge *após* a estabilização da família como regente, demonstrando a estreita relação entre a religiosidade local (xintoísmo) e a política.

que tal pretensão guarda relação estreita com as maneiras por meio das quais as sociedades se orientam normativamente, ou seja, minha intenção é reiterar a conexão entre descrição e normatividade. Isso posto, é possível dizer que o teleologismo da teoria de Mill está intimamente ligado ao contexto epistemológico no qual o autor estava inscrito. É quase desnecessário dizer que por “contexto epistemológico” quero designar os repertórios conceituais (repertórios advindos de narrativas míticas, especulações filosóficas, narrativas religiosas contidas em livros sagrados, estudos científicos de diferentes áreas) disponíveis às sociedades e aos quais essas sociedades recorrem para explicar a realidade circundante e para se autocompreender. O contexto epistemológico no qual Mill está inserido tem origem já na época do Renascimento, na qual emerge o ideal de um ser humano completo versado em várias áreas de saber.²⁶² Contudo o contexto epistemológico ao qual o perfeccionismo e o teleologismo de Mill estão ligados de modo mais direto remonta à Revolução Científica do século XVII e a seus desdobramentos e consolidação nos dois séculos seguintes. De modo mais preciso, a teoria de Mill relaciona-se mais diretamente com a filosofia da história setecentista e com o movimento positivista comteano do século XIX, como mencionei no segundo capítulo da presente tese. O que precisa ser salientado agora é que tal concepção de natureza humana foi responsável pelo “ressurgimento tácito” da noção de *télos*. A revolução científica do século XVII obliterou a noção de “finalidade” como recurso explicativo consistente para se compreender a realidade circundante. No entanto a filosofia da história, talvez inadvertidamente, levou a noção de finalidade mais uma vez ao centro da cultura intelectual ocidental. No período em apreço, a noção de finalidade não seria um recurso para se explicar a natureza circundante, mas sim uma espécie de ponto ideal ao qual o desenvolvimento contínuo da espécie poderia chegar. O perfeccionismo de Mill está atrelado a esse “retorno” antropologizado da noção de *télos*.

Claro que, no contexto epistemológico da época moderna, a finalidade do ser humano não poderia mais ser descrita, como na época pré-moderna, nos termos da ocupação de um “lugar natural” no interior da cadeia do Ser. A supramencionada antropologização da noção de *télos* significou, no registro da filosofia da história gestada no século XVIII, a possibilidade de a espécie humana realizar uma jornada através dos tempos rumo a um estado de perfectibilidade. E aqui a segunda das minhas críticas pode se deixar ver de modo mais preciso: creio que a teoria ampla da liberdade de Mill ganharia em plausibilidade se o que ela encerra de teleologismo fosse abandonado. O desenvolvimento harmonioso das

²⁶² Ver, de Jacob Burckhardt: *A cultura do renascimento na Itália* (1860[1991]).

potencialidades humanas não acrescenta nada de efetivamente decisivo, a meu ver, às duas dimensões da liberdade na teoria de Mill, tal como foram apresentadas acima e ao longo do segundo e quarto capítulos da presente tese. Acredito, portanto, que sua teoria ampla da liberdade pode ser separada de sua concepção antropológica. Por conseguinte sua teoria da liberdade não precisaria se enredar na tese de que o ser humano estaria em uma jornada rumo a um estado de total perfectibilidade. Tal tese iria de encontro à própria distinção feita por ele entre causalidade, por um lado, e fatalismo, por outro lado. Evidentemente, uma contra-argumentação no espírito milliano poderia dizer, de pronto, que o desenvolvimento harmonioso das potencialidades humanas não seria um movimento necessário (fatalista, portanto) rumo à perfectibilidade. Como vimos no primeiro capítulo da presente tese, o florescimento humano dependeria (ao contrário do crescimento de uma árvore, que pode ocorrer de modo espontâneo) de cultivo diligente e reiterado por parte dos próprios indivíduos. E é precisamente esse cultivo de nossas potencialidades (no interior do solo institucional adequado) o que a busca da liberdade exigiria.

Contudo gostaria de reiterar que, se compreendida nos termos apresentados nesta tese, a concepção ampla de liberdade de Mill não necessita estar subordinada às noções correlatas entre si de perfectibilidade e finalidade, tal como essas noções emergem no contexto epistemológico da época moderna. Uma teoria ampla da liberdade não precisa se comprometer com a ideia de que o ser humano é um tipo de vivente capaz de desenvolver indefinidamente suas potencialidades; e, muito menos, com a ideia segundo a qual o desenvolvimento rumo a um estado de perfectibilidade é a finalidade última da espécie humana. Com efeito, uma teoria da liberdade não precisaria se comprometer com qualquer noção de finalidade. Isso não significa a refutação *per se* das noções de perfectibilidade e finalidade. A noção de perfectibilidade, por exemplo, pode ser descrita nos termos mais familiares — para nossa própria época histórica e contexto epistêmico — do aprimoramento humano.²⁶³ Aprimorar as capacidades da espécie humana pode ser um objetivo defensável. Porém esse objetivo não parece guardar uma relação necessária com o exercício da liberdade. O aprimoramento humano, aliás, parece um tema pertencente antes ao âmbito da ética do que ao âmbito da moral, tal como esses termos são designados por Bernard Williams.

O âmbito moral, baseado nas práticas de coordenação de ações e de responsabilização recíproca, avulta como o âmbito mais caracteristicamente atrelável ao exercício da liberdade; ao passo que o aprimoramento humano concerne mais diretamente à busca do tipo de vida que

²⁶³ Examinar as conexões que podem ser feitas entre a antropologia de Mill e as propostas transumanistas contemporâneas exigiria um estudo específico.

se quer ter ou ao tipo de pessoa que se quer ser. Obviamente, estou pressupondo aqui um tipo de autoaperfeiçoamento “liberal”, ou seja, uma busca por autoaperfeiçoamento que não seja pautada (ou imposta) pelo poder instituído, mas que se circunscreva ao domínio das decisões estritamente particulares dos indivíduos. Essa pressuposição me afasta da posição de Mill, para quem a sociedade deveria promover (por meio de seu liberalismo neorromano e de uma Paideia ou *Bildung*) o aperfeiçoamento dos indivíduos. Desse modo, o autoaperfeiçoamento humano parece-me um tema mais afeito ao contexto da ética do que ao da moral. O teleologismo, por sua vez, embora não esteja sendo rejeitado aqui, se me afigura uma noção cuja defesa é bem menos plausível do que a defesa do aperfeiçoamento humano. A noção de finalidade, considerando as informações que as ciências empíricas disponibilizam em nossa cultura intelectual contemporânea, parece-me, ao menos até a apresentação de evidências que sugiram o contrário, de difícil sustentação. Estou afirmando, enfim, que a teoria ampla da liberdade de Mill poderia ser defendida de modo perfeitamente razoável sem precisar estar subordinada aos resquícios de teleologismo que subsistem em seu perfeccionismo; e que até mesmo tal perfeccionismo poderia ser dispensado ao se defender sua teoria da liberdade. Porém seria oportuno perguntar: se as noções de finalidade e de perfeccionismo não são necessárias para se defender a concepção ampla da liberdade de Mill, qual noção poderia ser mobilizada (se alguma o poderia) para defender tal concepção?

Podemos agora lembrar uma citação de Don Habibi, apresentada ao final do quarto e último capítulo da presente tese: “*I argue that values of freedom, individuality, diversity, and variety are instrumental components that are essential to his ethic of human growth.*”. Repito que corroboro a asserção feita por Habibi nesse trecho. De fato, a filosofia prática de Mill tem no ideal de aprimoramento do indivíduo (e, em decorrência disso, o aprimoramento de toda espécie humana) o seu ponto fundamental. Com efeito, gostaria de propor uma espécie de reformulação nos elementos elencados acima por Habibi. Eu gostaria, portanto, de, diferentemente do que faz Mill, conferir à noção de “individualidade” o estatuto de categoria normativa central de sua filosofia prática, de modo geral, e de sua teoria da liberdade, em particular. Em um trecho acima, afirmei que Mill não reconheceria personalidades históricas como Napoleão e Lênin como “gênios” no sentido em que ele emprega o termo. E ele não os reconheceria justamente porque poderia afirmar que as ações e propostas realizadas por essas personalidades não passariam no teste do *Princípio do Dano*, ou seja, esses personagens (por “extraordinários” que fossem em seus respectivos campos de atuação) inviabilizariam o exercício da liberdade individual e, por conseguinte, de acordo com a argumentação de Mill, impediriam a pluralidade e a possibilidade de aperfeiçoamento da espécie. Proponho, então,

que ações de indivíduos como Bonaparte e Lênin (e as ações de muitas outras grandes personalidades históricas) devam ser rejeitadas não primeiramente porque impedem a diversidade e o crescimento humano (embora também possam e devam ser rejeitadas por isso), mas antes porque suprimem o que chamamos contemporaneamente de direitos individuais. Poder-se-ia dizer, aliás, que Mill não oferece nenhuma boa razão para justificar sua crença no poder de indivíduos como Sócrates de (vivendo em “solo” adequado) influenciarem decisivamente os rumos da coletividade na qual vivem. A simples crença na capacidade dos indivíduos excepcionais de influenciarem os outros indivíduos a seguirem o prodigioso caminho da perfectibilidade, sem razões que justifiquem tal crença, não constitui algo muito diferente da expressão de uma esperança pessoal. Afirmar simplesmente que, em um ambiente de pleno exercício das liberdades individuais, Sócrates (e não Napoleão ou Lênin) acabará necessariamente influenciando o restante da população a viver como ele mesmo vive se configura em um equívoco. Acredito, assim, que a defesa da individualidade, da preeminência normativa do indivíduo, que na filosofia de Mill possui um estatuto subsidiário, possa ser vista como a principal contribuição da filosofia prática de Mill, especialmente no que concerne à defesa do exercício da liberdade.

Desse modo é razoável afirmar que, para divisarmos a importância da noção milliana de individualidade, precisamos antes secundarizar a noção romântica de “gênio” na qual a defesa milliana da individualidade está ancorada. Aqui voltamos à primeira crítica à teoria de Mill. A defesa que ele faz da individualidade excepcional, embora bastante influenciada por sua relação com o mundo clássico (basta pensar que Sócrates é a figura paradigmática a que Mill recorre), está totalmente alicerçada em uma corrente cultural de grande peso no contexto cultural do século XIX: o romantismo. Como vimos no primeiro capítulo da presente tese, Mill fora tremendamente influenciado por autores do romantismo. Podemos ver tal influência no tipo de individualismo com o qual ele se compromete, a saber: um tipo de individualismo expressivista.²⁶⁴ Porém esse tipo de individualismo pressupõe a vigência de um outro tipo de individualismo, qual seja: pressupõe um tipo de individualismo da inviolabilidade.²⁶⁵ Esse

²⁶⁴ Chamo de “expressivista” ou de “individualismo da autenticidade” um tipo de individualismo que tem em Montaigne e Herder os seus ancestrais diretos, e no movimento romântico do século XIX sua fonte de expressão por excelência. Como vimos no primeiro capítulo da presente tese, tal tipo de individualismo se baseia na ideia de que cada indivíduo possui uma “realidade interior” que é só dele, e que todos os indivíduos devem viver e expressar de uma forma única, original, autêntica, seu “mundo interior”. Sigo aqui a discussão feita por Charles Taylor em *As Fontes do self*, particularmente a parte IV, capítulos 20 e 21. (Ver também notas 7 e 10)

²⁶⁵ O sociólogo Georg Simmel (1858 – 1918) advoga, no texto *O Indivíduo e a Liberdade* (2005[1903]), a defesa de duas concepções distintas de individualismo surgidas na época moderna: o *individualismo quantitativo*

último tipo de individualismo é pressuposto pelo individualismo expressivista, pois, para que o indivíduo possa viver uma vida “autêntica”, “original”, sem se submeter aos ditames das tradições vigentes, é necessário que ele exerça um status tal que o subtraia ao arbítrio alheio. Esse status pode ser descrito como a independência e inviolabilidade que os indivíduos devem ter salvaguardadas nas sociedades por meio da fruição de direitos subjetivos fundamentais. Tal condição de inviolabilidade é o que permite aos indivíduos buscarem vidas autênticas. A rigor, a condição de inviolabilidade é o que permite aos indivíduos buscarem o ideal de vida que lhes aprouver, seja tal ideal o da autenticidade, seja um ideal acomodado às tradições em vigor, por exemplo. Assim, sustento que o individualismo, entendido nos termos do individualismo da inviolabilidade, deve ser alçado da sua condição subsidiária, na filosofia prática de Mill, para a condição de seu aspecto precípuo.

As críticas ao caráter “confuso” ou excessivamente eclético da filosofia de Mill são bem conhecidas.²⁶⁶ Analisar detidamente tais críticas exigiria um estudo específico. Porém meu objetivo aqui não é refutar essas críticas feitas à teoria de Mill. Boa parte de tais críticas possui plausibilidade. Sobretudo se considerarmos o esforço feito por Mill para continuar compreendendo a si mesmo e a sua filosofia como utilitaristas, mesmo tendo empreendido modificações substanciais à tradição na qual fora criado. Mill, de fato, nem sempre concilia de modo coerente a defesa que faz da tradição utilitarista com a defesa que faz do individualismo expressivista, do pluralismo e, especialmente, de seu eudaimonismo perfeccionista. Creio que esses elementos não se harmonizam de modo destituído de problemas na filosofia de Mill. Basta lembrarmos a estratégia que seria possível apresentar para a articulação do *Princípio da maior felicidade* com o *Princípio do Dano*. Afirmei que este é necessário para se garantir aquele. Mas isso só poderia se dar dessa forma se entendermos “felicidade” nos termos perfeccionistas de Mill e se esposarmos a ideia de que o cultivo do individualismo da autenticidade é crucial para o atingimento de tal conceito de felicidade (e de “natureza humana”) por uma coletividade particular e, no limite, por toda a espécie humana. Gostaria de reiterar então que devemos abandonar, na filosofia prática de Mill, a noção elitista de “gênio” (e o individualismo da autenticidade associado a ela) bem como a noção cientificamente insustentável de “télós”. Devemos também secundarizar a noção fundamental da filosofia

(que corresponderia ao que estou denominando de individualismo da inviolabilidade); e o *individualismo qualitativo* (que corresponderia ao que denomino aqui de individualismo da autenticidade).

²⁶⁶ Ver, por exemplo, de William Stanley Jevons (1835 – 1882), *John Stuart Mill's Philosophy Tested*, que está em *Pure Logic and Other Minor Works* (1890); e, de John Plamenatz (1912 – 1975), *The English Utilitarians* (1958).

prática milliana: o seu perfeccionismo influenciado pela filosofia da história setecentista.²⁶⁷ E devemos abandonar ou secundarizar tais noções em favor da noção de individualidade, mais precisamente, do individualismo da inviolabilidade, que está pressuposto na defesa que Mill faz do individualismo expressivista. A defesa do individualismo da inviolabilidade, na forma de direitos subjetivos fundamentais, é uma contribuição pertinente aos debates e dilemas de ordem prática que assolam as sociedades contemporâneas. Podemos encontrar essa defesa de modo farto na filosofia prática de Mill. Bastaria que a distinguíssemos das outras noções elencadas acima.

Nesse ponto, a crítica de Rawls ao liberalismo abrangente de Mill se deixaria ver mais uma vez. A crítica incidiria sobre a pretensão que o liberalismo abrangente de Mill encerraria em si: a pretensão de ser uma espécie de arquivador a guiar as sociedades pluralistas. Como eu disse no capítulo anterior da presente tese, Rawls, ao fazer tal crítica, tem em mente as críticas comunitaristas à tradição liberal. Mais precisamente, Rawls tem presente a crítica comunitarista segundo a qual o liberalismo não representa um “metavalor” para as sociedades contemporâneas, mas sim apenas mais um valor presente nas sociedades. O liberalismo não só não seria neutro em relação aos valores, como também não conseguiria fornecer uma “moralidade mínima” para as sociedades, ou seja, o liberalismo não conseguiria sustentar o que poderiam ser considerados valores de segunda ordem, valores capazes de funcionar como mediadores, como espaço propiciador de coexistência a diferentes valores. Isso seria assim, pois ele próprio (o liberalismo) seria “apenas” mais uma tradição a cultivar o seu conjunto particular de valores.²⁶⁸ Desse modo, a defesa do individualismo da inviolabilidade nada mais seria do que a expressão de uma certa ontologia social e, sobretudo, de uma certa concepção do ser humano: esse seria visto como um ser “sem raízes”, na terminologia de Sandel, ou um “*self* pontual”, no vocabulário de Taylor. Isso significa que, de um modo geral, as críticas comunitaristas identificam, na defesa da preeminência normativa do indivíduo sobre a coletividade, a expressão de uma visão empobrecida dos conceitos de sociedade e de ser humano.

Como vimos no quarto capítulo desta tese, os comunitaristas afirmam, de diferentes maneiras, que esses conceitos não descrevem de modo satisfatório a dinâmica de constituição histórico-social das coletividades e a complexidade da experiência humana, que não podem ser compreendidas sem se considerar o caráter social, comunitário ou mesmo interindividual

²⁶⁷ É razoável supor que, em nossos dias, qualquer proposta de elaboração de uma antropologia filosófica, se quiser possuir consistência teórica e plausibilidade empírica, precisa estar em estreito diálogo com as ciências particulares, como a antropologia cultural e a neurobiologia.

²⁶⁸ Ver, de MacIntyre: *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*(1991[1988]).

inerente à espécie. Assim, a compreensão implausível que o liberalismo tem desses conceitos do âmbito da descritibilidade, ou seja, do âmbito dos conceitos que descrevem ou pretendem explicar como as “coisas” são (a ontologia social e a antropologia filosófica, no caso em apreço), implica propostas normativas problemáticas, isto é, propostas equivocadas de como os agentes devem tratar uns aos outros. Aliás, abordar o âmbito normativo nos termos de “como os agentes devem tratar uns aos outros”, e não como “a busca do *sumo bem* ou da vida virtuosa”, pode ser julgado, da ótica comunitarista, como expressão das implicações problemáticas mencionadas acima. O que precisa ser considerado agora é justamente o que significa o termo “implicar”, sobremencionado. Uma contra-argumentação liberal certamente recorreria à distinção feita por Hume, entre o modo como as coisas são, por um lado, e como devemos agir (que bem devemos buscar), por outro lado.²⁶⁹ Esse problema é conhecido no contexto das discussões metaéticas como o “problema do ser e do dever ser”.

A supramencionada contra-argumentação liberal poderia, então, recorrendo à distinção humeana, afirmar que a crítica comunitarista não se sustenta, pois não consegue discernir que a defesa da preeminência do indivíduo não se pretende uma descrição da natureza humana, propriamente, mas sim uma proposta normativa. A proposta da filosofia prática de Mill que estou sugerindo aqui, a defesa de um individualismo da inviolabilidade, poderia ser defendida nesses termos: abandona-se o ideal de perfectibilidade humana e passa-se a sustentar que todos os indivíduos devem respeitar a individualidade e a independência uns dos outros. Afirmei no capítulo anterior que a crítica comunitarista possui plausibilidade. E essa plausibilidade pode se deixar ver se considerarmos uma possível tréplica que poderia ser apresentada por ela. Tal tréplica diria que a distinção humeana entre “ser” e “dever ser” é ela própria uma distinção contextualmente localizada, ou seja, que ver o âmbito da normatividade como apartável do âmbito da descritibilidade constitui expressão do contexto histórico-cultural tipicamente moderno.

Afirmar que a preeminência da defesa do indivíduo é somente uma proposta normativa, proposta que não deriva de uma concepção antropológica específica, é não

²⁶⁹ No *Tratado da Natureza Humana*, Hume diz: “Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez se mostre de alguma importância. Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como ‘é’ e ‘não é’, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um ‘deve’ ou ‘não deve’. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse ‘deve’ e ‘não deve’ expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.” (HUME, 2000, p. 509). (Ver também notas 94 e 194)

perceber que somente um “pano de fundo”, um conjunto particular de conceitos descritivos, fornece uma compreensão de sociedade e de ser humano que sustenta uma proposta normativa que permite apartar o indivíduo de seu pertencimento social. A tréplica comunitarista poderia não se restringir à objeção genética. Isso significa que a tréplica poderia não somente apontar a gênese moderna dessa distinção, como também poderia sustentar sua invalidade, ou seja, poderia sustentar que a separação e mesmo a distinção entre os domínios da “descrição” e da “norma” não possuem validade prática ou conceitual. Todas as nossas propostas normativas estariam, assim, entretecidas com alguma visão de como as coisas são: seja essa proposta a busca pelo *sumo bem*, seja a defesa de direitos individuais. Subjazeria a essas propostas normativas a descrição do ser humano como ocupante de uma certa ordem cósmica ou como um vivente que usa a racionalidade para se autoaperfeiçoar indefinidamente, por exemplo. Creio que a crítica e a tréplica comunitarista possuem plausibilidade e precisam ser abordadas. Compreender a dinâmica envolvida na interconexão entre descritibilidade e normatividade reclama tecer breves considerações sobre as noções de “descrição”, “proposta” e “justificação”.

No terceiro capítulo da presente tese, ao apresentar trechos de um artigo no qual Tugendhat pretende dizer o que é moral, aponte que esse autor não distingue com precisão, em tal artigo, “descrição” de “normatividade”. Afirmei, então, no capítulo supracitado, que a caracterização da moralidade que Tugendhat apresentou estava impregnada de sua proposta moral. Isso permite que se suponha que eu subscrevo à distinção de Hume. Gostaria de dizer que concordo em parte com a distinção feita por esse filósofo escocês. Acredito que estabelecer alguma distinção entre os âmbitos da descritibilidade e o da normatividade é factível, pois é possível, por exemplo, abordar o campo da normatividade sob a ótica da antropologia, da história cultural ou, como fiz no terceiro capítulo da presente tese, como um fenômeno abrangente. Porém acredito que *não há separação* entre os âmbitos da descrição e o da normatividade. Isso significa que, se considerarmos as teorias ético-políticas de um modo geral, veremos que a separação estrita entre norma e descrição não ocorre. Consideremos a teoria normativa de Mill. Sua proposta normativa, expressa pelo *Princípio do Dano*, assevera basicamente que devemos respeitar os direitos subjetivos fundamentais de todos os indivíduos. Ele justifica sua proposta por meio de seu perfeccionismo setecentista: porque somente sociedades que respeitem tais direitos permitirão aos indivíduos desenvolverem-se no curso do tempo. Tal justificativa baseia-se em um dado da descritibilidade: a crença no potencial de crescimento da espécie. Tal crença, por sua vez, encerra em si o ideal de autorrealização e de plenitude da vida humana. Uma vida plena ou caracteristicamente

humana é uma vida pautada na busca pelo autodesenvolvimento. Essa é uma afirmação pertencente ao campo do “como as coisas são” ou, mais precisamente, do “como elas (faticamente) podem ser desde que X ocorra”. O ponto é que o X mencionado constitui justamente a proposta normativa de Mill. A proposta normativa de Mill pode ser entendida como a realização de uma tarefa (imprescindível) para que um aspecto do âmbito da descritibilidade (o potencial de desenvolvimento das capacidades humanas) transcorra do modo mais “eficaz” possível. O dado descritivo (potencial de crescimento humano) está entretecido com a proposta “respeitem os direitos individuais”, pois, a rigor, a proposta é: “busquemos o autoaperfeiçoamento da espécie no curso do tempo”.

O que eu gostaria de sugerir é que a relação entre descrição, norma e justificação se dá da seguinte maneira: a conexão entre normatividade e descritibilidade é feita (ou intermediada) pela justificação apresentada para se sustentar a proposta feita. Isso quer dizer que propostas normativas tendem a ancorar a justificação de seus postulados em algum elemento do domínio da descritibilidade. A proposta normativa de Mill, de modo geral, e sua teoria da liberdade, em particular, são justificadas por apelo a uma concepção de ser humano, ou antes, de potencialidades humanas. Isso significa que, a rigor, a teoria da liberdade de Mill é justificada por uma antropologia filosófica. Antropologia filosófica essa que está atrelada a um certo contexto epistêmico. Tal contexto, por sua vez, se configurou no interior de uma dada constelação histórico-cultural. Propostas normativas, portanto, estão entretecidas, em última instância, com conjuntos de conceitos descritivos advindos de um determinado contexto epistêmico. Esses conceitos descritivos concernem (embora nem sempre de modo explícito) a perguntas como: o que é o ser humano? Qual é sua característica distintiva fundamental: a racionalidade, a sciência, um misto dessas características? O que distingue o ser humano do resto do mundo natural? Qual a relação do ser humano com o curso da história? Essas perguntas, por seu turno, estão atreladas a conjuntos de conceitos descritivos mais abrangentes, que pretendem explicar de diferentes maneiras o que é (como surgiu, como “funciona”) a natureza, a história, a vida, a racionalidade, a sciência etc.

Ao se fazer a proposta normativa X, compromete-se a apresentar a justificativa Y. Tal justificativa, com efeito, estará entretecida, ainda que de maneira inarticulada, inadvertida ou não explicitada, com alguns conceitos descritivos ligados às questões feitas acima. As críticas comunitaristas incidem sobre o caráter contextual das justificações apresentadas, porquanto tais justificações advêm de contextos epistemológicos e normativos particulares. Obviamente, não pretendo equiparar a tradição comunitarista à posição relativista. Apenas assinalo que a corrente comunitarista, de modo geral, critica e rejeita a ideia de que justificativas

supracontextuais para propostas normativas são factíveis.²⁷⁰ Mesmo as justificativas que eu chamei, no quarto capítulo da presente tese, de justificativas de segunda ordem, ou seja, justificativas que se pretendem supracontextuais, a rigor, não poderiam ser assim consideradas. Não existiria algo como um “céu” das justificações do qual seria possível extrair amparo supracontextual para as propostas normativas enunciadas. De modo que propostas como as de Mill operam, grosso modo, com conceitos descritivos egressos do contexto epistemológico moderno para justificar suas teorias. Isso permite que se chegue à conclusão segundo a qual as propostas normativas e, principalmente, as justificativas apresentadas para sustentá-las estão encapsuladas em contextos epistemológicos específicos. Podemos pensar, a título de exemplo, que o próprio Mill, ao propor sua teoria ético-política de liberdade, lança mão de uma justificativa ancorada em um perfeccionismo abrangente haurido da filosofia da história iluminista. Porém, fora do contexto epistemológico da Europa iluminista, poderia a justificativa apresentada ter o mesmo alcance explicativo e persuasivo?

O que está sendo apresentado nos termos de uma “impossibilidade de justificação supracontextual de propostas e justificações normativas” não diz respeito somente à “gênese”, mas também à própria “validade” das propostas e justificações. Isso quer dizer que algumas sociedades ou culturas poderiam rejeitar justificações ao *Princípio do Dano* não somente porque tais justificações advêm de uma determinada região e época (o Ocidente na época moderna), mas também porque o teor da justificativa apresentada em favor dessa proposta se assentaria em uma descrição da realidade e do ser humano que seria totalmente rejeitável (epistemologicamente e/ou normativamente) por essas sociedades e culturas.

Poderíamos repetir agora a pergunta aparentemente trivial feita ao final do último capítulo: por que as pessoas deveriam se empenhar em desenvolver suas potencialidades (como justificar tal proposta de modo supracontextual)? Mais: poderíamos interpelar a própria proposta de reordenação da prioridade de valores na filosofia prática de Mill, feita por mim: por que deveríamos resguardar os direitos fundamentais de todos os indivíduos? Como justificar tal proposta de modo supracontextual? Em algumas partes do mundo contemporâneo a proposta normativa que pode ser divisada no *Princípio do Dano* (o liberalismo neorromano de Mill) bem como qualquer justificativa que possa ser apresentada para ampará-la não possuem qualquer aceitabilidade. Ante a apresentação do *Princípio do dano* e de uma

²⁷⁰ Uso essa palavra (supracontextual) para denotar o que chamo de “céu” das justificações, ou seja, para denotar a situação de não termos (até o presente momento) nenhum metacritério ou metavalor universalmente aceito para orientar as sociedades. Isso permite supor que até mesmo o liberalismo ocidental não passe de mero *modus vivendi*.

justificativa para sustentá-lo, algumas das partes mencionadas acima poderiam simplesmente dizer:

“A proposta de que todas as pessoas devem ser tratadas de forma equânime e ter sua individualidade tratada como inviolável não faz sentido para nós. Em primeiro lugar, porque pressupõe que as pessoas têm o mesmo valor, e essa é uma asserção que reputamos como falsa. Mulheres, por exemplo, não têm e não podem ter o mesmo valor que os homens. Não podemos aceitar a ideia de todos possam ser tratados como ‘livres e iguais’. Em segundo lugar, porque essa proposta está fundada em uma noção de ‘indivíduo’ que é quase ininteligível para nós. Não podemos subscrever a uma proposta que quer resguardar algo tão ‘abstrato’ assim. O indivíduo tratado independentemente de seu pertencimento contextual (sua família, seu clã, sua raça, sua etnia) é uma proposta injustificável. Assim, ‘desenvolvimento humano’, ‘exercício da racionalidade’, ‘busca por aplacar a dor de seres sencientes’ são, para nós, justificativas tão rejeitáveis quanto a proposta apresentada.”

É claro que se poderia afirmar que contextos culturais e históricos não são totalmente homogêneos e fixos. Tais contextos podem mudar e a história tem dado exemplos fartos de que eles mudam. Porém poderia ser perguntado: como vincular as mudanças ocorridas nos últimos séculos (em muitos lugares do planeta), mudanças que reputamos como moralmente justificáveis, com a apresentação de propostas e justificativas como as feitas por Mill? Como ter certeza de que as mudanças que reputamos como inteiramente defensáveis não são fruto do mero acaso histórico?

Creio que, ao nos defrontarmos com a exigência de justificação supracontextual, o impulso inicial pode ser responder como Wittgenstein, na obra *Investigações Filosóficas*, ao se perguntar sobre os motivos que poderiam ser apresentados para se seguir uma regra. Wittgenstein afirma o seguinte, no famoso parágrafo 217: “*Se esgotei as justificativas, cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta. Estou inclinado a dizer então: ‘E [sic] assim mesmo que ajo’.*” (WITTGENSTEIN, 2016). Porém é possível ver a impossibilidade de se apresentar uma proposta normativa que se valha de justificativas advindas de um suposto “céu” por outra perspectiva (talvez menos voluntarista do que a expressa nos dizeres de Wittgenstein apresentados acima). De fato, se se abandona a ideia segundo a qual direitos subjetivos são “objetos independentes do observador”, temos de nos comprometer com o caráter estritamente propositivo do ideal desses direitos. Isso quer dizer que, como direitos não estão inscritos no tecido da realidade, eles só podem ser vistos como proposta para a regulação de relações entre agentes. Essa proposta, evidentemente, pressupõe uma concepção do que *são* os agentes (como apontado nas considerações sobre o texto de Tugendhat, no

terceiro capítulo da presente tese). E tal concepção do que os agentes *são* (livres e iguais, seres racionais, seres sencientes etc.) consubstancia a justificativa para a proposta feita, como eu disse anteriormente. Mais do que uma certa circularidade, essa dinâmica entre descrição, proposta e justificação encerra em si uma tensão. E tal tensão se radica, a meu ver, em um dado descritivo sobre a espécie humana: nós não conseguimos (ao menos até agora) deixar de ligar nossas propostas normativas a pretensões supracontextuais. Não digo, obviamente, que todas as propostas normativas feitas em diferentes contextos da história humana reclamaram alcance supracontextual, mas sim que propostas com tal pretensão (alcance supracontextual) já foram feitas no passado (vide as propostas socrático-platônica, estoica, cristã e budista, por exemplo) e continuam a ser sustentadas em nossos dias (vide a proposta de defesa de direitos fundamentais para todos os seres sencientes, por exemplo). A despeito do fato de todas as justificações apresentadas para sustentar essas propostas mencionadas acima (e muitas outras) irem de encontro a alguma versão da “rocha dura” mencionada por Wittgenstein, continuamos a apresentá-las e defendê-las. Continuamos a defender as propostas e justificações normativas como em uma espécie de versão para a filosofia prática do dilema que Kant atribui à razão teórica: não conseguimos oferecer justificativas supracontextualmente aceitáveis (no sentido de universalmente aceitáveis ou necessariamente aceitáveis) para nossas propostas normativas e justificações, mas, ao mesmo tempo, não conseguimos deixar de elaborá-las e apresentá-las.²⁷¹ Compreender tal dilema (e a dinâmica correlata entre descritibilidade, normatividade e justificação) reclama um estudo específico a respeito, mas, por enquanto, continuemos a “entortar” a teoria da liberdade de Mill, baseada na defesa da preeminência normativa do indivíduo, contra a “rocha dura”.

²⁷¹ Kant diz na *Dialética Transcendental*: “Trata-se de uma ilusão que de modo algum pode ser evitada, assim como tampouco podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio que na praia porque no primeiro caso vemo-lo mediante raios luminosos mais altos que no segundo, ou mais ainda, assim como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua ao surgir pareça maior, se bem que ele não seja enganado por essa ilusão. [...] Porém a dialética transcendental poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e cesse de ser uma ilusão. [...] Existe, portanto, uma dialética natural e inevitável da razão pura; [...] uma dialética que é incindivelmente inerente à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto o seu caráter ilusório, não cessará de engodá-la e de precipitá-la incessantemente em momentâneas confusões, que precisarão cada vez ser eliminadas.” (KANT, 1996, p. 231-232).

REFERÊNCIAS

- A Bíblia Sagrada: tradução ecumênica. São Paulo, Ed. Paulinas, 2002.
- ALSTON, William P. *A realist conception of truth*. Cornell University Press, 2001.
- ANSCOMBE, Gertrude. E. *Modern moral philosophy*. Cambridge, 33, n. 124, 1958.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Livro III*. São Paulo: Loyola. 2003.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *A Política*. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2013.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. São Paulo: Edições Loyola (4ª ed.), 2014.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume III. São Paulo: Edições Loyola (3ª ed.), 2011.
- AVINERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner (Org.); SANDEL, Michael. *The procedural republic and the unencumbered self*. In *Communitarism and individualism*. Oxford: Oxford Universitypress, 1992.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Os pensadores, 2ª edição).
- BERGER, Peter. LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UnB, 1981.
- BRANDON, Robert. *Articulando Razões: Uma introdução ao Inferencialismo*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2013.
- BRINK, David O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Claredon Press- Oxford, 2013.
- BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento Na Itália*. Brasília: UnB, 1991.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1994.
- CHISHOLM, Roderick. *Human Freedom and the Self*. Dept. Of Philosophy, University of Kansas. 1964
- COLLINI, Stefan. *The Idea of 'Character' in Victorian Political Thought*. Transactions of the Royal Historiacal Society, vol. 35, pp. 29-50, 1985.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Unicamp, 2013.

DAGGER, Richard. *Civic Virtues: rights, citizenship, and republican liberalism*. New York: Oxford: Oxford University Press, 1997.

DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, A. *A Estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

DEMOULE, Jean-Paul. *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'Histoire: Quand on inventa l'agriculture, la guerre et les chefs*. Paris: Fayard/Pluriel. 2019

DESCARTES, René. *Discurso do Método & outros ensaios*. São Paulo: UNESP, 2018.

DICKENS, Charles. *Tempos Difíceis* (tradução de José Baltazar Pereira Júnior). São Paulo: Boitempo, 2016.

FISCHER, John Martin. KANE, Robert. PEREBOOM, Derk. VARGAS, Manuel. *Four Views on Free Will*. Wiley-Blackwell, 2007.

FORST, Rainer. *Justificação e Crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. São Paulo: UNESP. 2018.

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.

GALILEI, Galileu. *O Ensaíador*. São Paulo: Nova Cultural. 2005.

GILSON, Etienne. *O Espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

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

GREENE, Joshua. *Tribos Morais: A tragédia da moralidade do senso comum*. São Paulo: Editora Record. 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana*. Martins Fontes. São Paulo: 2004.

HABIBI, Don A. *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*. Springer, 2001.

HEYDT, Colin. *Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education*. London/New York: Continuum. 2006.

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

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores, 3º edição). 1983.

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

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2000.

HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press. 1993.

INWAGEN, Peter Van. *Thinking about Free Will*. Cambridge University Press, 2017 (1983).

JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANE, Robert (org). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

KANT, Immanuel. *A Paz perpétua*. In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é Iluminismo? In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008G.

KIRK, Russell. *A Política da Prudência*. São Paulo: É realizações, 2013.

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

KRAUT, Richard. *Two Conceptions of happiness*. *Philosophical Review* 88 (2): 167-197, 1979.

LARMORE, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge University Press. 1996.

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

LÖWITH, Karl. *O Sentido da história*. Coimbra: Almedina. 1991.

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

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing right and wrong*. Penguin Books, 1991.

- McDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2005.
- McDOWELL, John. *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, England, 1998.
- MILL, John Stuart. *A sujeição das mulheres*. Coimbra: Almedina, 2006
- MILL, John Stuart. *Autobiografia*. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- MILL, John Stuart. *Considerações sobre o Governo Representativo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1981.
- MILL, John Stuart. *O Utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- MILL, John Stuart. *Sistema de Lógica*. São Paulo: Abril cultural, 1979 (Os pensadores, 2º edição).
- MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. São Paulo: Hedra, 2010.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: AbrilCultural, 1972.(Os pensadores, 1º edição).
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- PANKSEPP, J (et alli). *The Emotional Foundations of Personality*. W.W. Norton & Company (2018)
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. 1986.
- PEREBOOM, Derk. *Living Without Free Will*. Cambridge University Press, 2006.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford universtypress. 1997.
- POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 2000.
- RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia da Moral*. São Paulo: Manole, 2006.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes. 2011.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça* São Paulo: Martins Fontes (3ª ed.), 2008.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça* São Paulo: Martins Fontes (4º ed.), 2016.

- ROBSON, John M. (ed.). *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII: - A System of Logic Ratiocinative and Inductive Part II. System of Logic, chapter II. Of Liberty And Necessity.* (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1974).
- ROBSON, John M. (ed.); STILLINGER, Jack. (ed.); *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume I: - Autobiography and Literay Essays. On Genius.* (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1981).
- ROBSON, John M. (ed.); *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X: - Essays on Ethics, Religion, and Society. Bentham.* (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1985).
- SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SAUNDERS, Ben. *Reformulating Mill's Harm Principle.* Mind-Volume 25, Issue 500. Pages 1005-1032. 2016.
- SCARRE, Geoffrey. *Utilitarianism.* Londres: Routledge, 1996.
- SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia.* Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2005.
- SEARLE, John R. *Consciência e Linguagem.* São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SEARLE, John R. *Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia do mundo real.* Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SEARLE, John R. *The Construction of Social Reality.* The Free Press, 1995.
- SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente.* Petrópolis: Vozes, 2008.
- SEMMELE, Bernard. *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue.* Yale University Press, 1984.
- SINGER, Peter. *Libertação Animal.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das letras, 2017.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo.* São Paulo: UNESP, 1999.
- SKORUPSKI, John. *John Stuart Mill.* London: Routledge, 1989.
- SMITH, Michael. *The Moral Problem.* Wiley-Blackwell, 1994.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona* (tradução de Mário da Gama Cury). Rio de Janeiro: Zahar. 2017.
- STRAWSON, Peter. *Freedom and resentment.* In Gary Watson (ed.), *Proceedings of the British Academy, Volume 48:* Oup Oxford. pp. 1-25, 1962.

- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É realizações, 2011.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Porto Alegre: Unisinos, 2010.
- TUGENDHAT, Ernst. *Como devemos entender a moral?* *Philosophos* — volume 6 (1/2): páginas 59-84, 2001.
- VERBEEK, Bruno. *Instrumental rationality and moral philosophy*. Springer, 2002.
- WAAL, Frans de. *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* W. W. Norton & Company, 2016.
- 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.
- WALZER, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, 1993.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade* Volume 1. Brasília: Editora UnB, 2012.
- WEBER, Max. *A 'objetividade' do conhecimento na ciência social e na ciência política*. In. *Metodologia das ciências sociais, Parte 1*. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp. 1992
- WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Londres: New York: Routledge, 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*. São Paulo: UNESP. 2012.