

Ensaaios sobre a Liberdade

Utilitarismo

John Stuart Mill

MONKEY BOOKS

MONKEY BOOKS

Ensaio sobre a Liberdade

Utilitarismo

John Stuart Mill

MONKEY BOOKS

Apresentação*

John Stuart Mill: Utilitarismo e Liberalismo

Mauro Cardoso Simões¹

Um longo debate tem ocorrido sobre a relação das obras *Utilitarianism* e *On Liberty*, gerando divergências entre os estudiosos de John Stuart Mill. A questão controvertida é se as ideias defendidas por Mill no *Utilitarianism* podem, realmente, coincidir com aquelas espostas em *On Liberty*. Na primeira obra, Mill parece defender a visão de que devemos sempre maximizar a felicidade geral para todas as pessoas; na segunda, por outro lado, sustenta que a sociedade pode interferir na liberdade dos indivíduos somente para prevenir danos a terceiros, ou seja, não deveria haver interferência mesmo quando tal interferência tenha a possibilidade de produzir grandes ganhos globais em felicidade.

Vistas desse modo, as duas obras parecem ser incompatíveis. Como um utilitarista, pode parecer natural que Mill permita que a sociedade exerça o seu poder sobre o indivíduo, não importando qual justificação possua, para a promoção da felicidade geral, enquanto que seu liberalismo claramente não o permite. Por este motivo, alguns intérpretes de Mill, muitas vezes, têm tomado as posições defendidas no *Utilitarianism* e em *On Liberty* como sendo irreconciliáveis. Neste artigo, investigarei essa questão e apontarei como o próprio Mill pensa a relação de seu utilitarismo com seu liberalismo. Defendo, ao final, que Mill poderia permanecer um utilitarista sem precisar abrir mão de seu liberalismo. Isto não se deve ao fato de que os argumentos presentes no *Utilitarianism* e *On Liberty* sejam perfeitamente harmoniosos, mas porque as partes essenciais de *On Liberty* são, em última análise, fundadas em seu utilitarismo. Em primeiro lugar, apresentarei as críticas ao pensamento milleano. Em segundo lugar, analisarei o Princípio da Liberdade e o Princípio da Individualidade e como esses princípios relacionam-se com o Princípio da Utilidade, ressaltando sua compatibilidade e, ao mesmo tempo, defendendo como o utilitarismo de Mill poderia coincidir com a sua defesa da liberdade individual.

* * *

O princípio da liberdade é “simples” e “absoluto” como acreditava John Stuart Mill? Se esta pergunta tiver de ser respondida apenas para obter uma compreensão e aplicação das definições de “simples” e de “absoluto”, então, inúmeras respostas serão possíveis. Poderia defender tanto a coerência da doutrina da liberdade de Mill, a sua lógica e sua atualidade, quanto demonstrar a sua incoerência e sua impraticabilidade. Para esclarecer o que acabo de afirmar, apresentarei alguns posicionamentos sobre o princípio milliano.

Em 1869, Charles Dupont-White, contemporâneo de Mill e primeiro tradutor de *On Liberty* para o francês, exclama, em sua longa introdução ao Ensaio: “à chaque page, constatait-il, l’exception déborde et crève le principe”.² Obviamente (a exclamação é de fato exagerada), a forma absoluta do princípio – para Dupont-White – não deve aceitar quaisquer exceções. Alguns anos mais tarde, James Fitzjames Stephen publica seu célebre ensaio *Liberty, Equality, Fraternity*, no qual revisita os fundamentos e as implicações do princípio de Mill para denunciar o que ele chama de “incoerências”. Desde então, a lista de adversários deste princípio não para de aumentar. Cada um destes intérpretes denuncia o que pensa ser um exagero, uma utopia, uma insuficiência, ou mesmo uma traição por parte de Mill do princípio da utilidade.

S. R. Letwin, por exemplo, pensa que o caráter absoluto do princípio da liberdade de Mill diz respeito apenas a uma elite intelectual. Para Henry McCloskey, por outro lado, o princípio é um perigo para a democracia e para o funcionamento social. Isto, argumenta McCloskey, deve-se principalmente ao fato de que Mill não mede a complexidade do que chama um princípio “muito simples”. Ao aplicar o princípio da liberdade absolutamente a todos os casos, sem qualquer exigência de cultura ou moral, segundo McCloskey, poderia favorecer a disseminação de ideias perigosas ou fazer com que renasçam falsas doutrinas ou, pior ainda, poder-se-ia ver a multidão seduzida pela retórica de um hábil “advogado do diabo” requerer a votação de leis retrógradas. Maurice Granston partilha desta preocupação com a natureza absoluta do princípio da liberdade. Mas ele insiste, acima de tudo, sobre seu efeito devastador sobre a moral e o consenso social que, ao longo do tempo, mergulharia a sociedade civilizada em uma tenebrosa obscuridade.

Inversamente, no entanto, Maurice Cowling nega o liberalismo de *On Liberty* e denuncia sua impostura. Segundo ele, o princípio absoluto da liberdade não é outra coisa que um princípio absoluto de tirania disfarçada. Mesmo John Gray que, em seu ensaio *Mill On Liberty: a defence*, defendera firmemente a coerência do princípio simples e absoluto da liberdade, mostra-se arrependido por ter defendido este princípio e procura, em seu novo ensaio,⁸ demonstrar as incoerências, as insuficiências e as falhas do princípio da liberdade, de Mill em particular, e do liberalismo em geral.

Também recentemente, Gertrud Himmelfarb, a autora da célebre tese dos “dois Mills”, retornara a esta questão em seu artigo intitulado “*Liberty, ‘one very simple principle?’*”. Contrariamente a John Gray, ela não rejeita nem todo liberalismo nem toda a obra de Mill. Ao revés, presta homenagem ao seu papel intelectual na luta que, mais tarde, seria travada contra o totalitarismo do nazismo e do comunismo. No entanto, Himmelfarb estava preocupada que a euforia do fim da guerra fria, “que havia libertado da tirania do comunismo”, fizesse os liberais esquecerem outra grave ameaça que poderia comprometer o futuro de seus ideais.

Agora, escreve Himmelfarb, precisamos enfrentar outro problema: a questão já não é como o liberalismo pode se defender contra o totalitarismo, mas como ele pode defender-se de si mesmo, de suas próprias deficiências e excessos.

Se por “deficiências e excessos”, Himmelfarb refere-se aos excessos do liberalismo contemporâneo que, como ela afirma, têm distorcido e exagerado os propósitos de Mill sobre a liberdade individual, seus prognósticos acerca do Estado e dos valores morais, isto pode parecer realmente plausível. Por outro lado, se ela estiver designando a própria fórmula simples e absoluta da natureza do princípio da liberdade de Mill, deveria ter explicitado tal empreendimento, coisa que, de forma alguma, o fez; sendo assim, acredito que sua crítica seja irrelevante para a compreensão do “princípio da liberdade”.

O fato de Mill defender a liberdade de expressão e discussão, porque é, em sua opinião, a única forma de assegurar a descoberta da vitalidade da verdade, não faz dele um precursor dos céticos pós-modernos, que duvidam da própria existência da verdade, absoluta ou contingente. Além

disso, sua crítica ao dogmatismo tirânico das instituições religiosas e da moral popular não permite que seja qualificado como o responsável pela decadência do sentimento religioso ou da escalada do niilismo moral que parece afetar o mundo contemporâneo.

Já Chin Liew Ten argumenta que Mill é um liberal consistente, mais que um utilitarista, defendendo que “a defesa da liberdade de Mill não é utilitarista”. Ten defende que a defesa da liberdade milliana é “travada nas ‘bases mais elevadas’ do princípio”. Ou seja, segundo Ten, o princípio da liberdade de Mill deveria estar no mesmo patamar que o princípio da utilidade. Na verdade, a relação entre o utilitarismo e o liberalismo de Mill envolveria a relação entre o princípio da utilidade e o princípio da liberdade.

* * *

Mill argumenta, em sua filosofia moral e política, sobre a importância da liberdade e da espontaneidade humana. Seu princípio da individualidade, contrariamente ao princípio do individualismo benthamiano, parece ser teleológico e normativo. Ao afirmar a centralidade da individualidade humana em seu pensamento, Mill não admite sua redução ao simples prazer e dor ou a qualquer outra coisa; ao afirmar a importância do desenvolvimento de si, ele identifica o bem-estar do indivíduo a uma sorte completamente diferente da concepção de felicidade³ de Bentham, o que o conduziu a conclusões⁴ que são muito distintas da geração anterior de utilitaristas.

Há, então, o mérito, e não menos que isso, do princípio da individualidade: um meio muito eficaz para reparar as inconsistências do princípio clássico da utilidade.

Embora o capítulo II de *On Liberty* seja onde Mill defende com entusiasmo a liberdade de expressão, e pelo qual é largamente criticado, a maioria dos intérpretes reconhece, neste capítulo, suas bases liberais. Não é o caso, entretanto, quanto ao capítulo III que trata da liberdade de ação. Algumas citações resumirão o modo como este capítulo é compreendido. Robert Paul Wolff pensa que encontramos imediatamente uma dificuldade que ressurgiu na obra de Mill: “seus pensamentos mais nobres e que mais os inspiram são quase sempre os menos coerentes com seu declarado utilitarismo”. No mesmo sentido, John Plamenatz assevera:

É no terceiro capítulo de *On Liberty*, intitulado ‘da individualidade como um dos elementos do bem-estar’ que Mill abandona, sem estar consciente, o utilitarismo. Neste capítulo, ele lamenta, em uma linguagem antiutilitarista, que ‘os modos de pensamento habitual não reconhecem quiçá raramente um valor intrínseco ou um mérito específico à espontaneidade individual’.

Já Isaiah Berlin declara que “No centro do pensamento e do sentimento de Mill está, não o seu utilitarismo (...) o que está no centro de seu pensamento é a crença apaixonada de que os homens se tornam humanos por sua capacidade de escolha – tanto do bem quanto do mal”.

O consenso parece ser que a defesa da liberdade no capítulo II de *On Liberty* esteja assentada em duas premissas: que a liberdade de ação é necessária para a cultura da individualidade; e que, em seguida, a individualidade é considerada um bem em si, ou seja, qualquer coisa na qual o valor não necessite de nenhuma prova. À primeira vista, a segunda premissa parece estar em contradição com o utilitarismo milliano. Entretanto, há um fato inegável: Mill assinala, por duas vezes, em seu ensaio *On Liberty*, seu engajamento utilitarista. Em uma passagem célebre de *On Liberty*, na introdução, Mill declara, explicitamente, que toda conclusão terá a utilidade por fundamento, embora adicione nesta mesma passagem: “Considero a utilidade (...) em seu sentido amplo, a saber, a utilidade fundamentada no interesse permanente do homem como um ser progressivo”. Então, tendo completado sua defesa claramente utilitarista da liberdade de expressão (capítulo II), Mill inicia o terceiro capítulo querendo saber se as mesmas razões a favor desta liberdade também justificam a liberdade de ação. O modo como Mill inicia o terceiro capítulo é muito significativo, sugere que, no presente capítulo, Mill não pretende expor os argumentos que são mais utilitaristas que aqueles do segundo capítulo. É importante ter isto em mente antes de aceitar ou rejeitar a ideia de incoerência do capítulo II com o princípio utilitarista, e examinar os argumentos que lhe dão suporte.

Como exemplo da alegada distância inconsciente que Mill possuiria do ideal utilitarista, Plamenatz cita uma passagem na qual Mill queixa-se do fato da espontaneidade individual não ser percebida como sendo um valor intrínseco. O texto a que Plamenatz refere-se é: “(...) o mal está na dificuldade dos modos comuns do pensamento em reconhecer que a

espontaneidade individual possua um valor intrínseco, ou que mereça qualquer atenção por si mesma”. Para Plamenatz, Mill não poderia ser coerente por conceder um valor intrínseco à espontaneidade individual, ao manter somente a felicidade como desejável.

Todavia, sobre este ponto, Mill pronunciar-se-á no capítulo IV do *Utilitarianism*, na passagem em que demonstra porque um utilitarista pode desejar a virtude⁵ ao considerá-la como pertencente à felicidade.

O princípio da utilidade não significa que um certo prazer, tal como o da música, ou determinada ausência de dor, como, por exemplo, a saúde, devam ser considerados como meios para alcançar algo coletivo denominado felicidade, e ser desejados por essa razão. São desejados e desejáveis neles e por si mesmos; além de meios, são também um parte do fim. De acordo com a doutrina utilitarista, a virtude não é naturalmente e originalmente parte do fim, mas pode vir a sê-lo; entre os que amam de modo desinteressado isso acontece, e é desejada e acalentada por eles, não como um meio para a felicidade, mas como parte de sua felicidade.

Para Mill, embora a virtude seja originalmente desejável por sua associação com o prazer e ausência de dor, aqueles que podem perceber a intimidade da associação terminarão por observar a virtude como promotora em si do prazer.⁶ Que Mill queixe-se do fato que os homens não concedam um valor em si à espontaneidade individual é, então, compatível com a tese que observa o prazer e a ausência de dor como a única e última coisa desejável.

Para John Gray, um intérprete indispensável do pensamento milleano, o princípio da utilidade não deve ser considerado um princípio moral, do qual possa ser derivado um sentido direto no julgamento sobre as ações corretas, mas um princípio axiológico que especifica ser a felicidade um bem intrínseco e, embora o princípio da utilidade não tenha uma influência direta sobre a ação ou a conduta, fornece razões pró e contra algum curso de ação em toda área da vida prática, não podendo decidir sozinho o certo e o errado das ações. O princípio da liberdade, por outro lado, é um princípio da moralidade que possui importantes implicações para a correção e justiça de atos e regras.

Se a interpretação de Gray estiver correta, o problema da compatibilidade entre os princípios utilidade/liberdade estaria solucionado. É neste sentido que Maria Cecília Maringoni de Carvalho pronuncia-se, ao afirmar que não haveria

(...) inconsistência entre o Princípio de Utilidade e o Princípio de Liberdade, uma vez que o Princípio de Utilidade é um enunciado de natureza axiológica, enquanto que o de Liberdade é de natureza normativa. Um princípio axiológico se limita a estabelecer o que possui bondade intrínseca, sem que dele se derivem diretamente juízos sobre o dever. Somente princípios normativos implicam prescrições sobre o que deve ser feito (...) em contraste com o axioma utilitário, o Princípio de Liberdade ou do Dano possui caráter normativo; admitida a heterogeneidade entre os dois princípios, estaria excluída a possibilidade de uma relação lógica de incompatibilidade entre ambos.

Uma vez tendo ressaltado a compatibilidade entre liberdade e utilidade, podemos igualmente defender a compatibilidade entre Individualidade e Utilidade?

Não é em referência exclusiva ao célebre capítulo III de *On Liberty* (sobre a Individualidade) que pode ser observada a transição das ideias de Mill, de um benthamismo ortodoxo para um tipo de ideal de autodesenvolvimento. Esta impressão torna-se mais forte ao analisar o capítulo II de *Utilitarianism*. Neste capítulo, Mill procura ampliar as vantagens de sua versão utilitarista ao distinguir prazeres elevados e prazeres inferiores. Entre os importantes acréscimos de Mill ao benthamismo, este é um dos aspectos que tiveram maior impacto sobre o seu liberalismo. Mill introduz sua famosa distinção ao criticar a noção de satisfação associada ao prazer. Bentham não admite que exista uma diferença qualitativa como a que existe, segundo Mill, entre os prazeres elevados e os prazeres efêmeros. Porque, caso admitisse, seu cálculo hedonístico seria completamente irrelevante, enquanto que, para Mill, podemos dizer que alguns prazeres são superiores a outros, o que não significa que esta posição esteja isenta de problemas.

Mill defende dois pontos essenciais em sua análise da felicidade/prazer. O primeiro é que não se deve “(...) confundir duas

ideias bastante diferentes, a saber, de felicidade e de contentamento”. O segundo é que a felicidade inclui um “(...) senso de dignidade, que todos os seres humanos possuem sob uma forma ou outra, e que (...) [corresponde] (...) a suas faculdades superiores”; e que Mill define como o “(...) amor à liberdade e à independência pessoal (...) [e] amor pelo arrebatamento”. Assim, para Mill, para que os homens sejam felizes, eles devem dar grande valor “(...) aos prazeres intelectuais, aos prazeres da sensibilidade, da imaginação e dos sentimentos morais (...)”. “Os seres humanos, escreve Mill, possuem faculdades mais elevadas do que os apetites animais, e uma vez que tomam consciência delas não consideram como felicidade algo que não as satisfaça”. Uma pessoa cujos prazeres são limitados aos apetites físicos pode estar mais satisfeita do que uma pessoa que valoriza prazeres elevados, mas jamais será uma pessoa feliz, segundo Mill. Inversamente, uma pessoa capaz de apreciar prazeres de qualidades superiores, não estará necessariamente satisfeita como o homem ordinário, mas, sem dúvida, será mais feliz.⁷

Esta preferência qualitativa dos prazeres elevados, no *Utilitarianism*, parece ser a base para todos aqueles que acusam o pensamento de Mill de incoerente. Parece evidente que ao introduzir as diferenças entre prazeres intelectuais elevados e prazeres corporais, Mill dissocia-se do hedonismo de Bentham e James Mill. Estes, por sua vez, associam a felicidade em geral com o prazer, e o prazer com a satisfação de uma cadeia de desejos. Quanto aos prazeres inferiores, Mill acredita que produzam um *maximum* de satisfação, mas não de felicidade. Esta seria acessível apenas através das experiências de prazeres intelectuais. Mas, se admitirmos isso, como podemos apoiar a compatibilidade da distinção que Mill opera entre prazeres quantitativos e prazeres qualitativos com o princípio de *Utilitarianism*? Se a *utilidade* for aceita no sentido que lhe atribuiu Bentham, de que o prazer é a única coisa desejável como fim, a distinção qualitativa entre prazeres superiores e inferiores significaria um abandono deste princípio. Reconhecendo que os prazeres de qualidade elevada são intrinsecamente superiores, mesmo que se produza uma menor satisfação, Mill introduz um critério de avaliação adicional ao qual a satisfação deve referir-se.

Poderíamos avançar na análise que Mill realiza e afirmar que o homem é, então, feliz, se faz a experiência de um *maximum* de prazeres elevados.

Assim, afirma-se que alguém é feliz se realiza os desejos que julga importante. Mas, quando Mill considera que o homem não pode ser feliz sem ter a experiência do prazer intelectual, parece estar se distanciando da concepção hedonista de prazer e substituindo-a por uma concepção eudemonista.⁸

E, sendo Mill consciente das consequências de sua concepção de felicidade no *Utilitarianism*, é também evidente que a sua distinção qualitativa entre os prazeres gira em torno de sua concepção de homem, delineados no primeiro ensaio crítico sobre as incoerências das teses de Bentham sobre a natureza humana. Mill, é verdade, jamais abandonará formalmente a visão que considera os prazeres como o único critério de moralidade. No entanto, pode-se dizer que sua visão refere-se a uma concepção de homem altamente distintiva e de sua característica superioridade, que é o real fundamento da vida feliz.

* * *

Analisarei neste momento os principais argumentos desenvolvidos por Mill na defesa do Princípio da Liberdade. *On Liberty* tem sido, geralmente, considerado um dos clássicos do liberalismo, que, sinceramente, defende a importância da liberdade individual. No primeiro capítulo de *On Liberty*, Mill afirma que quer focar sua atenção na “Liberdade Civil, ou social”. Seu propósito, neste ensaio, é

sustentar um princípio bastante simples, capaz de governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à compulsão e ao controle, quer os meios empregados sejam os da força física sob a forma de penalidades legais, quer a coerção moral da opinião pública.

A este respeito Mill busca tratar exclusivamente sobre os assuntos práticos. O ‘*princípio muito simples*’, de que fala Mill, é o Princípio da Liberdade:

Esse princípio é o de que a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um. O único propósito de se exercer legitimamente o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua

vontade, é evitar dano aos demais. Seu próprio bem, físico ou moral, não é garantia suficiente.

Em outras palavras, a sociedade pode interferir na liberdade de qualquer indivíduo tão somente para evitar danos a terceiros (*harm to others*), mas não pode fazê-lo sob o fundamento de que seja para o bem dessa pessoa; ou seja, a justificção paternalista é, aqui, descartada. Da mesma forma, desde que a pessoa não cause danos a terceiros, sua liberdade deve ser garantida. Isto é verdadeiro mesmo no caso em que tais interferências pudessem produzir grandes ganhos globais em felicidade. Apesar da aparente tensão entre seu utilitarismo e liberalismo, Mill deixa claro que seus argumentos para a liberdade individual são, em última análise, dependentes do princípio da utilidade.

É oportuno declarar que renuncio a qualquer vantagem que se pudesse obter da ideia de direito abstrato como independente da utilidade. Considero a utilidade como a solução última de todas as questões éticas, devendo-se empregá-la, porém, em seu sentido amplo, a saber, a utilidade fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso.

Assim, é natural supor que a defesa de Mill da liberdade individual seja fundada em seu utilitarismo.

A questão, então, a ser feita, aqui, seria: de que forma o princípio da liberdade pode promover a felicidade geral? Por um lado, Mill sugere que observando as regras morais, em geral, é provável que seja possível, a longo prazo. Cabe lembrar que, no *Utilitarianism*, Mill parece considerar o Princípio da Liberdade como uma regra moral:

As regras morais que proíbem aos homens prejudicarem-se uns aos outros (e nas quais nunca devemos deixar de incluir a interferência injusta na liberdade de um outro) são mais vitais para o bem-estar humano do que quaisquer outras máximas que, por mais importantes que sejam, apenas indicam a melhor maneira de administrar determinado setor dos assuntos humanos.

Quando Mill procura especificar o significado de “utilidade”, ele ressalta que, de acordo com o uso do termo, prevaleceu o sentido de “expedient”, não significando nada mais que algo conveniente para o

próprio indivíduo agente: “Quando designa algo melhor do que isso, indica o que é conveniente para um objetivo imediato, uma finalidade temporária, mas que viola uma regra cuja observância convém num grau muito mais elevado”. Mill, então, conclui que: “O Conveniente, neste sentido, longe de ser idêntico ao útil, é uma variação do prejudicial”. É no sentido de *expediency* que Mill está usando, aqui, o termo “utilidade”. Neste sentido, Mill adere à sua crença a noção de que a proteção da liberdade individual acabaria por resultar na maximização da felicidade geral em uma sociedade civilizada. Por conta disso, ele sublinha a adoção do Princípio da Liberdade, cujo objetivo é impedir que a liberdade de cada pessoa seja excessivamente reprimida pela sociedade.

Explicarei este último ponto. É amplamente reconhecido que *On Liberty* pretende erguer uma barreira contra a tirania da opinião da maioria ou o “as preferências e aversões da sociedade” sobre as minorias em uma sociedade civilizada. Para alcançar este objetivo, Mill afirma que há “uma esfera de ação sobre a qual a sociedade, em contraposição ao indivíduo, somente possui um interesse indireto, se é que o possui”. E essa esfera de ação inclui a “liberdade de consciência” – como liberdade de pensamento, sentimento e opinião –, “liberdade de gostos e atividades” – como forjar seu plano de vida para satisfazer seu próprio caráter – e, “liberdade de se reunir” sem que isso envolva danos a terceiros. Mill fornece, assim, as razões para defender a liberdade de consciência, embora admita que expressando uma opinião, estritamente falando, poderíamos tender para ações que recaiam sobre terceiros. Elas adquirem, mais ou menos, a seguinte forma: uma vez que somos capazes de cometer um erro, uma opinião compelida ao silêncio pode revelar-se verdadeira, até mesmo a opinião silenciada pode ter uma parcela de verdade, mesmo quando há uma opinião bem-recebida, sua verdade não poderia ser aceita sem ser constantemente discutida; E, finalmente, se não fosse fruto da livre discussão, a opinião deixaria de ter o seu efeito significativo sobre o nosso caráter e ação.

No que diz respeito à liberdade de gostos e atividades, Mill acredita que o cultivo da individualidade é indispensável ao ser humano como um ser progressivo. Precisamos de liberdade, argumenta Mill, para que possamos desenvolver a nossa própria individualidade:

Assim como é útil que, enquanto a humanidade for imperfeita, existam diferentes opiniões, também o é que existam diferentes experimentos de vivência; que se confirmem às variedades de caráter livres esferas de ação, exceto quando houver prejuízo a terceiros; e que o valor dos distintos modos de vida seja comprovado na prática, quando qualquer um julgar conveniente testá-los. Em suma, é desejável que, nas coisas que não dizem respeito primeiramente a outros, faça-se valer a individualidade.

Esta passagem indica que Mill parece considerar a individualidade como única, tendo uma natureza e uma vida em si mesma. De acordo com Mill, uma pessoa tem uma natureza quando tem desejos e impulsos próprios, e quando os expressa por si mesmo. Além disso, a individualidade envolve a realização de escolhas ao nosso próprio modo: “As faculdades humanas da percepção, do juízo, do discernimento, da atividade mental e até mesmo da preferência moral exercem-se apenas quando se faz uma escolha” e “se alguém possui uma quantidade tolerável de senso comum e experiência, seu modo próprio de dispor de sua existência é o melhor, não porque seja em si mesmo o melhor, mas porque é o seu modo próprio”. Neste sentido, Mill acredita que, assim como cada indivíduo possui características distintas, deve haver diversidade em seus modos de vida. Se não, “nem conseguirão sua justa porção de felicidade, nem se elevarão à estatura mental, moral e estética de que é capaz sua natureza”. Além disso, Mill prossegue sugerindo que pessoas bem desenvolvidas podem ter um efeito positivo sobre os outros que ainda não conseguiram cultivar sua própria individualidade, e que a liberdade pessoal e diversidade de situações são as fontes do progresso individual e social.

Neste ponto, podemos pensar que a maioria destes argumentos não são diretamente derivados do princípio da utilidade. É verdade que estes, afinal, dependem das observações do próprio Mill sobre a natureza humana, mas, em última análise, a sua visão básica é que o desenvolvimento da individualidade é “um dos principais ingredientes da felicidade humana (...) o ingrediente central do progresso individual e social”.

Sob este prisma, sua defesa da liberdade conecta-se ao seu conceito de felicidade. Creio ser plausível sua ênfase no cultivo da individualidade,

pois, ainda que a maioria das pessoas nas sociedades democráticas possivelmente se sinta infeliz, mesmo assim elas possuem as oportunidades de desenvolver seu próprio caráter e sua própria vida. E a principal preocupação de Mill é que as pessoas (ele principalmente diz das pessoas na sociedade inglesa de seu tempo) não percebem isso tão profundamente quanto ele. Por estas razões, Mill compromete-se a defender a adoção do princípio da liberdade, que, se aprovado, permitiria aos indivíduos o exercício de suas experiências de vida e o cultivo de suas próprias individualidades que podem levar, eventualmente, à promoção da felicidade geral.

Quanto ao princípio da liberdade, Mill defende que “deve ser aplicado apenas a pessoas na maturidade de suas faculdades”, ou seja, para Mill, a aplicação do princípio da liberdade é limitada a determinadas condições de seres humanos e sociedade. Além disso, Mill evidencia que o dano a terceiros ou o prejuízo a interesses de terceiros é condição necessária para justificar a interferência social: “(...) não se deve supor de maneira nenhuma que, se o dano ou a probabilidade de dano justificam por si sós a interferência da sociedade, então sempre a justificam”. Assim, segundo Mill, “(...) em geral se admite que é melhor ao interesse comum da humanidade os homens perseguirem seus objetivos sem que os detenha essa espécie de consequência”. Desse modo, podemos reiterar que os argumentos de Mill para o princípio da liberdade estão fundamentados em seu utilitarismo. Neste sentido, uma soma maior de felicidade/utilidade pode ser alcançada em uma ordem social restringida pelo antipaternalismo, realidade na qual o exercício da autoridade ocorre sem constrangimentos, e tenderia a maximizar a utilidade. O utilitarismo de Mill, portanto, protegeria os interesses vitais dos indivíduos como condições mínimas para a promoção da felicidade, desaprovando a promoção do bem-estar por intermédio da limitação da liberdade individual.

Sendo assim, se minha interpretação for considerada plausível, Mill permaneceria sendo um utilitarista e sua defesa da liberdade seria compatível com o seu utilitarismo.

ENSAIOS SOBRE A LIBERDADE

Dedico este volume à amada e saudosa memória daquela que me inspirou, e que foi em parte autora, de tudo o que de melhor escrevi - a amiga e a esposa cujo elevado sentido da verdade e da justiça foram, para mim, os maiores incentivos e cuja aprovação era a minha melhor recompensa. Esta obra, como tudo o que escrevi durante muitos anos, pertence-lhe tanto quanto a mim próprio; até porque este trabalho, tal como está, só em parte pôde usufruir da sua inestimável revisão; algumas das partes mais importantes, que tinham ficado reservadas para uma revisão mais cuidadosa, jamais poderão vir a usufruir dela. Se eu conseguisse exprimir apenas metade dos grandes pensamentos e nobres sentimentos que foram com ela para a sepultura, o mundo se beneficiaria mais com isso do que alguma vez acontecerá com tudo o que eu venha a escrever, agora que já não posso contar com a prontidão e a assistência do seu inigualável saber.

Capítulo I: Introdução

O tema deste ensaio não trata da suposta Liberdade da Vontade, infelizmente tão contrária à inadequadamente chamada doutrina da Necessidade Filosófica; mas sim da Liberdade Civil ou Social: a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo.

Uma questão raramente apresentada, e quase nunca discutida, em termos gerais, mas que profundamente influencia às controvérsias práticas de cada época através de sua presença latente, e provavelmente logo será reconhecida como a questão vital do futuro.

Não há nada de novo no fato de que, de um certo modo, ela tem dividido a humanidade a partir de quase as mais remotas eras; mas no estágio de progresso no qual as partes mais civilizadas da espécie se encontram agora, ela se apresenta sob novas condições, e requer um tratamento diferente e mais fundamental.

A luta entre a Liberdade e a Autoridade é a característica mais consciente das épocas da história com a quais estamos mais remotamente familiarizados; particularmente da Grécia, Roma e Inglaterra. Nos tempos antigos, esta luta se dava entre os súditos, ou algumas classes de súditos, e o governo. Por liberdade entendia-se a proteção contra a tirania dos governantes políticos. Imaginavam-se os governantes (exceto em alguns governos populares da Grécia) em uma posição necessariamente antagônica com relação ao povo por eles governado.

Eles consistiam de governante único ou uma tribo ou casta governante, que conseguiam sua autoridade através de herança ou conquistas, e que, em todos os casos, não a detinham por vontade dos governados, e cuja supremacia os homens não arriscavam, talvez não desejassem, contestar, quaisquer que fossem as precauções que pudessem ser tomadas contra seu exercício opressor.

Seu poder era considerado tão necessário, mas também tão altamente perigoso; quanto uma arma que tentassem usar contra seus súditos, não menos do que contra inimigos externos. A fim de evitar que membros

mais fracos da comunidade fossem oprimidos por inúmeros abutres, era necessário que houvesse um animal de rapina mais forte do que o resto, encarregado de contê-los.

Mas como o rei dos abutres estaria não menos empenhado em oprimir o bando do que qualquer dos menores gaviões, era necessário assumir uma eterna atitude de defesa contra seu bico e garras. A objetivo, portanto, dos patriotas era estabelecer para o poder limites aos quais o governante deveria estar sujeito ao exercê-la sobre a comunidade; e esta limitação era o que eles chamavam de liberdade.

Isto foi tentado de duas formas. Primeiro, obtendo-se um reconhecimento de certas imunidades, chamadas de liberdades ou direitos políticos, que era considerado como uma quebra de direitos que o governante pudesse infringir, e que, se ele realmente infringisse, uma resistência específica, ou rebelião geral, se justificaria.

Uma segunda, e geralmente uma providência posterior foi o estabelecimento de controles constitucionais, através dos quais o consentimento da comunidade, ou de algum tipo de organização, que deveria representar seus interesses, tornou-se uma condição necessária para alguns dos mais importantes atos do poder governante.

Na maioria dos países Europeus, o poder governante foi obrigado, mais ou menos, a se submeter ao primeiro destes modos de limitação. Isto não aconteceu com o segundo; e, em todos os lugares o principal objetivo dos amantes da liberdade era implantar esse modo ou, mesmo quando já atingido até certo ponto, implantá-lo mais completamente.

E enquanto a humanidade se satisfazia em combater um inimigo através de um outro, e ser governada por um mestre, sob condições de estar a salvo, de forma mais ou menos eficaz, de sua tirania, ela não levou suas aspirações além deste ponto.

Contudo, chegou um tempo no progresso da história da humanidade em que o homem parou de pensar que seria uma necessidade natural que seus governantes representassem um poder independente, contrário a seus interesses.

A eles lhes parecia muito melhor que os vários magistrados do Estado devessem ser seus inquilinos ou delegados, passíveis de revogação,

conforme sua vontade.

Somente dessa forma, parecia que eles poderiam ter completa segurança de que nunca haveria abuso dos poderes do governo para sua desvantagem. Pouco a pouco esta nova demanda por governantes eleitos e temporários tornou-se o objetivo principal dos esforços do partido popular, onde quer que semelhante partido existisse; e suplantado, até um ponto considerável, os esforços anteriores se limitavam a limitar o poder dos governantes.

Como a luta prosseguiu em fazer com que o poder governante emanasse da escolha periódica dos governados, algumas pessoas começaram a achar que muita importância havia sido dada à limitação do poder em si. Isto (pode parecer) era um recurso contra os governantes cujos interesses eram habitualmente contrários àqueles do povo.

O que se desejava agora era, que os governantes se identificassem com o povo; que seus interesses e desejos fossem os interesses e desejos da nação. A nação não precisava ser protegida contra seu próprio desejo. Não havia nenhum receio de que ela própria se tiranizasse.

Deixe que os governantes sejam efetivamente responsáveis por ela e, da mesma forma depositos por ela, e ela poderá então lhes confiar o poder do qual ela própria ditará a forma de seu uso.

Seu poder era senão o poder da própria nação, concentrado, e de uma forma conveniente para seu exercício. Este modo de pensamento, ou antes, talvez de sentimento, era comum entre a última geração do liberalismo Europeu, na parte Continental da qual ele aparentemente predomina.

Aqueles que admitem qualquer limite ao que um governo tem permissão de fazer, exceto no caso de governos que eles acham que não deveriam existir, destacam-se como exceções brilhantes dentre os pensadores políticos do Continente. Um tom similar de sentimento pode, por esta época, ter prevalecido em nosso próprio país, se as circunstâncias que por algum tempo o encorajaram, tivessem continuado inalteradas.

Mas, em teorias políticas e filosóficas, assim como em pessoas, o sucesso desvenda imperfeições e fraquezas que o fracasso pode ter

ocultado da observação. A noção de que as pessoas não têm nenhuma necessidade de limitar seu poder sobre elas próprias, pode parecer axiomática, quando um governo popular era apenas algo sonhado, ou lido como tendo existido em algum lugar distante do passado.

Nem era aquela noção necessariamente tumultuada por aberrações temporárias tais como aquelas da Revolução Francesa, a pior das quais foi o trabalho de alguns usurpadores, e que, em todo caso, pertenciam, não ao trabalho permanente de instituições populares, mas a uma súbita e convulsiva insurreição contra o despotismo monárquico e aristocrático.

Contudo uma república democrática veio a tempo de ocupar uma grande parte da superfície da terra (os Estados Unidos da América) e se fez sentir como um dos membros mais poderosos das comunidades das nações; e o governo eletivo e responsável tomou-se sujeito às observações e críticas que acompanham um grande fato existente. Percebeu-se agora que tais expressões como "autogoverno", e "o poder do povo sobre ele mesmo", não expressam o verdadeiro estado do caso.

O "povo" que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre o qual o poder é exercido; e o "autogoverno" mencionado não é o governo de cada um por si, mas de cada um por todo o resto.

O desejo do povo, além disso, praticamente significa o desejo da parte mais numerosa ou da mais ativa deste; a maioria, ou aqueles que conseguem ser aceitos como a maioria; o povo pode, conseqüentemente, desejar oprimir uma parte de seu número; e as precauções são tão necessárias contra isso como contra qualquer outro abuso de poder.

Portanto, a limitação do poder do governo sobre os indivíduos não perde nada de sua importância quando os detentores do poder são normalmente responsáveis pela comunidade, ou seja, pela parte mais forte neste particular.

Esta visão das coisas, igualmente recomendada à inteligência de pensadores e à inclinação daquelas importantes classes na sociedade Europeia para cujos reais e supostos interesses a democracia é contrária, não tem encontrado nenhuma dificuldade em se estabelecer; e em especulações políticas, "a tirania da maioria" inclui-se geralmente agora dentre os males contra os quais a sociedade precisa estar atenta.

Assim como outras tiranias, a tirania da maioria era a princípio, e ainda é vulgarmente, dominada pelo terror, principalmente quando operada pelos atos de autoridades públicas.

Mas pessoas ponderadas perceberam que quando a sociedade é ela própria a tirana - sociedade coletivamente, sobre os indivíduos separados que a compõem - seus meios para tiranizar não estão restritos aos atos que ela pode realizar através das mãos de seus funcionários políticos.

A sociedade pode e realmente executa suas próprias determinações; e se emite determinações erradas ao invés de certas, ou determinações sobre coisas nas quais absolutamente não deveria intervir, ela estará praticando uma tirania social mais terrível do que muitos tipos de opressão política, uma vez que, embora não usualmente apoiada por penalidades extremas, ela deixará poucos meios de escape, penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma.

A proteção, portanto, contra a tirania do magistrado não é suficiente; há também necessidade de proteção contra a tirania da opinião e sentimento prevalecentes; contra a tendência da sociedade em impor, por outros meios que não as penalidades civis, suas próprias s e práticas como normas de conduta sobre aqueles que delas divergem, em travar o desenvolvimento, e, se possível em evitar a formação de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com seus métodos, e em obrigar que todo os tipos de caráter ajustem-se a seu próprio modelo.

Há um limite para a interferência legítima de opinião coletiva com independência individual; e encontrar este limite, e mantê-lo contra invasão é tão indispensável para uma boa condição de questões humanas, quanto a proteção contra o despotismo político.

Mas embora esta proposição não seja provavelmente contestável em termos gerais, a questão prática, onde colocar limites - como realizar o ajuste adequado entre a independência individual e o controle social- é um assunto sobre o qual ainda resta quase tudo a ser feito.

Tudo o que toma a existência valiosa para qualquer pessoa, depende do reforço das restrições sobre as ações de outras pessoas. Algumas normas de conduta, portanto, devem ser impostas pela lei em primeiro lugar, e

pela opinião sobre muitas coisas que não são assuntos adequados para serem operados pela lei.

O que estas normas deveriam ser é a principal questão relativa aos assuntos humanos; mas se excluirmos alguns dos casos mais óbvios haverá pelo menos um que menos progresso obteve para sua resolução. Não há duas épocas, e nem dois países que tenham decidido isto da mesma forma; e a decisão de uma época ou país representa uma surpresa para um outro.

Ainda assim o povo de uma dada época ou país não vê mais qualquer dificuldade nisso, do que se fosse um assunto sobre o qual a humanidade tivesse sempre concordado. As normas que prevalecem dentre eles próprios são vistas por eles como auto evidentes e auto justificáveis.

Isto tudo exceto a ilusão universal é um exemplo da influência mágica dos costumes, que não são apenas, como diz o provérbio, um segundo caráter, mas são continuamente confundidos pela primeira.

O efeito dos costumes em evitar qualquer receio relativo às normas de conduta que a humanidade impõe um ao outro é o mais completo possível porque o fato é que não se considera geralmente necessário que razões devam ser dadas ou por uma pessoa a outras, ou por cada um a si mesmo.

As pessoas estão acostumadas a acreditar, e têm sido encorajadas nesta crença por aqueles que aspiram o caráter de filósofo, que seus sentimentos sobre assuntos desta natureza são melhores do que razões, e dão razões desnecessariamente.

O princípio prático que guia as pessoas às suas opiniões sobre o regulamento da conduta humana, é o sentimento na mente de cada uma delas de que se deveria exigir que todos agissem como ela gostaria que agissem, e também aqueles com quem ela simpatiza.

Ninguém, realmente, admite para si mesmo que seu padrão de julgamento é sua própria preferência; mas uma opinião sobre um ponto de conduta, não amparada por razões, pode apenas ser considerada como preferência de uma pessoa; e se as razões, quando dadas, são um mero apelo a uma preferência similar sentida por outras pessoas, ainda será a preferência de muitas pessoas ao invés de uma.

Para um homem comum, contudo, sua própria preferência, amparada desta forma, não é apenas uma razão perfeitamente satisfatória, mas a única que ele geralmente tem como base para quaisquer de suas noções de moralidade, gosto, ou propriedade, que não estão expressamente escritas em sua doutrina religiosa; e sua principal direção mesmo na interpretação desta doutrina.

As opiniões dos homens, conseqüentemente, sobre o que é louvável ou censurável, são afetadas por todas as causas variadas que influenciam seus desejos no que diz respeito à conduta de outros, e que são tão numerosas quanto aquelas que determinam seus desejos sobre qualquer outro assunto.

Às vezes sua razão - outras vezes seus preconceitos ou superstições: frequentemente suas aflições pessoais, não raramente as suas antissociais, sua inveja ou ciúme, sua arrogância ou desdém: porém mais geralmente seus desejos ou temores por si mesmos - seu legítimo ou ilegítimo auto interesse.

Onde quer que haja uma classe predominante, uma grande parte da moralidade do país emana dos interesses de sua classe, e de seus sentimentos de superioridade de classe.

A moralidade entre espartanos e hilotas⁹, entre agricultores e negros, entre príncipes e súditos, entre nobres e plebeus, entre homens e mulheres, tem sido para a maior parte a criação destes interesses e sentimentos de classe: e os sentimentos gerados desta forma, reagem por sua vez sobre os sentimentos morais dos membros da classe predominante em suas relações entre si.

Por outro lado, onde uma classe, outrora predominante, tenha perdido sua supremacia, ou onde seu poder seja impopular, os sentimentos morais prevaletentes frequentemente ostentam a marca de um desagrado intolerante de superioridade.

Um outro grande princípio determinante das normas de conduta, tanto em ação quanto em omissão, que tem sido reforçado pela: lei ou opinião, tem sido o servilismo da humanidade com relação às supostas preferências ou aversões de seus mestres temporais, ou de seus deuses. Este servilismo, embora essencialmente egoísta, não é hipocrisia; ele dá

origem a sentimentos perfeitamente genuínos de ódio; ele fez com que os homens queimassem bruxos e hereges.

Dentre tantas influências mais egoístas, os interesses gerais e óbvios da sociedade têm tido, é claro, uma parcela, e uma grande parcela, na direção dos sentimentos morais: menor, contudo, no caso da razão, e em seu próprio interesse, do que como uma consequência das simpatias e aversões que deles brotaram: e simpatias e aversões que tiveram pouco ou nada a ver com os interesses da sociedade, a fez sentir bastante forte no estabelecimento da moralidade.

As preferências e desagradados da sociedade, ou de alguma parte poderosa desta, são desta forma a coisa principal que tem praticamente determinado as normas impostas para cumprimento geral, sob as penalidades da lei ou opinião.

E em geral, aqueles que têm estado à frente da sociedade em pensamento e sentimento, têm deixado esta condição de coisas incontestada em princípio, contudo podem ter entrado em conflito com tal condição no que diz respeito a alguns de seus detalhes.

Eles têm se ocupado mais em questionar sobre quais coisas a sociedade gosta ou não gosta, do que em questionar se suas preferências ou desagradados devem servir de lei para os indivíduos.

Eles preferiram empenhar-se mais em alterar os sentimentos da humanidade nos pontos particulares onde eles próprios eram heréticos, do que em produzir uma causa comum em defesa da liberdade, geralmente com heresia. O único caso onde o fundamento superior foi adotado como princípio e mantido consistentemente, por qualquer indivíduo aqui e ali, é o da crença religiosa: um caso instrutivo de muitos modos, e não menos em relação a um exemplo de falibilidade surpreendente daquilo que chamamos senso moral: pois o *odium theologicum*, em um beato sincero, é um dos casos mais inequívocos de sentimento moral.

Aqueles que primeiro romperam o jugo do que se denominava a Igreja Universal¹⁰ eram em geral tão menos desejosos de permitir a diferença de opinião religiosa quanto esta própria igreja.

Mas quando o calor do conflito terminou, sem dar uma vitória completa a qualquer dos lados, e cada igreja ou seita estava reduzida a limitar suas esperanças em manter a posse do terreno que já ocupava, as minorias, vendo que não tinham nenhuma chance em se tornar maioria, tiveram necessidade de pleitear àqueles a quem não podiam converter, permissão para discordar.

É conseqüentemente neste campo de batalha, quase exclusivamente, os direitos do indivíduo contra a sociedade têm sido defendidos em fundamentos amplos de princípio, e a reivindicação da sociedade para exercer autoridade sobre dissidentes, abertamente contestada.

Os grandes escritores a quem o mundo deve a quantidade de liberdade de religião que ele possui, têm, na maioria das vezes, defendido a liberdade de consciência como um direito irrevogável, e negado absolutamente que um ser humano tenha que prestar contas a outros por sua crença religiosa.

Contudo, tão natural para a humanidade é a intolerância sobre o que quer que eles realmente se importem, que a liberdade religiosa praticamente quase não tem sido compreendida em lugar algum, exceto onde a indiferença religiosa, que não gosta de ter sua paz perturbada por brigas teológicas, tenha acrescentado seu peso à escala.

Nas mentes de quase todas as pessoas religiosas, mesmo nos países mais tolerantes, a tarefa da tolerância é admitida com tácitas reservas. Uma pessoa pode ser indulgente com a discordância em assuntos sobre governo da igreja, mas não sobre dogma; uma outra pode ter tolerância com todos, não chega a ser um Papista ou Unitário; uma outra pode tolerar quem acredita em religião reveladora; alguns poucos estendem sua caridade um pouco mais longe, mas estagnam na crença em um Deus e em estado futuro. Onde quer que o sentimento da maioria ainda seja genuíno e intenso, verifica-se ter enfraquecido um pouco de sua reivindicação por obediência.

Na Inglaterra, por causa das circunstâncias peculiares de nossa história política, embora o jugo de opinião seja talvez mais pesado, o da lei é mais leve, do que na maioria dos outros países da Europa; há considerável zelo de interferência direta, pelo poder legislativo ou executivo na conduta privada; não tanto apenas por causa de simples

respeito pela independência do indivíduo, quanto por causa do hábito ainda existente de se considerar o governo como representante de um interesse oposto ao do povo.

A maioria ainda não aprendeu a sentir o poder do governo como seu poder, ou as opiniões deste como suas opiniões.

Quando o fizerem, a liberdade individual provavelmente estará tão exposta à invasão do governo, quanto já está da opinião pública.

Contudo há uma grande quantidade de sentimento pronta para ser trazida à tona contra qualquer tentativa da lei em controlar indivíduos em coisas nas quais eles até agora não estavam acostumados a ser controlados por ela; e isto com muito pouco discernimento quanto ao fato de estar ou não estar dentro da esfera legítima de controle legal; de tal maneira que o sentimento, altamente salutar no todo, seja talvez em seu todo, tão frequentemente mal empregado quanto bem fundamentado nas instâncias particulares de suas aplicações.

Não há, de fato, nenhum princípio reconhecido pelo qual a propriedade ou impropriedade da interferência do governo seja testada de forma costumeira.

As pessoas decidem de acordo com suas preferências pessoais. Algumas, sempre que veem algum bem a ser feito, ou mal a ser remediado, instigam prontamente o governo a assumir tal processo; enquanto outras preferem suportar quase todo o mal social do que acrescentar mais um aos departamentos de interesses humanos sob a responsabilidade do controle governamental.

E os homens alinham-se de um lado ou de outro em qualquer dos casos em particular, de acordo com esta direção geral de seus sentimentos; ou de acordo com o grau de interesse que eles sentem pelo assunto em particular, o qual pressupõe-se que o governo deveria solucionar, ou de acordo com a crença que eles nutrem de que o governo faria, ou não faria, da maneira que eles preferem; mas muito raramente no interesse de qualquer opinião à qual eles possam aderir de forma consistente, em relação a que coisas são adequadas para serem realizadas pelo governo.

E me parece que em consequência desta ausência de norma ou princípio, um lado está no momento tão frequentemente errado quanto o

outro; a interferência do governo é, com quase igual frequência, inadequadamente requisitada e inadequadamente condenada.

O propósito deste ensaio é defender um princípio muito simples, como ter o direito a administrar absolutamente os assuntos da sociedade com o indivíduo na forma de obrigação e controle, quer os meios utilizados sejam força física na forma de penalidades legais, ou coerção moral da opinião pública.

Este princípio é que humanidade tem permissão, coletiva ou individualmente, de interferir com a liberdade de ação de qualquer um de seus membros com finalidade única de autoproteção.

Que o único propósito para o qual o poder possa ser legalmente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, seja evitar danos a outros.

Seu próprio benefício seja físico ou moral, não é uma garantia suficiente. Ele não pode legalmente ser compelido a fazer ou reprimir-se porque será melhor que assim o faça, porque isto o fará mais feliz, porque, na opinião dos outros, fazer tal coisa seria sábio, ou mesmo correto.

Estas são boas razões para argumentar com ele, ou persuadi-lo, ou insistir com ele, mas não para obrigá-lo, ou fazer-lhe algum mal caso ele o faça de outra forma. Para justificar a conduta da qual se deseja detê-lo, deve-se prever que mal será causado a outra pessoa.

A única parte da conduta de qualquer pessoa, pela qual ela está submissa à sociedade é aquela que concerne aos outros. Na parte que meramente concerne a si próprio, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano.

Talvez não seja quase necessário dizer que esta doutrina tenciona aplicar-se apenas aos seres humanos na maturidade de suas faculdades. Não estamos falando de crianças, ou de jovens abaixo da idade que a lei pode estabelecer como maioridade masculina e feminina.

Aqueles que ainda se encontram em um estado que necessitem dos cuidados de outros, devem ser protegidos contra suas próprias ações assim como contra danos externo. Pela mesma razão, podemos omitir da

consideração aqueles estados atrasados da sociedade nos quais a própria raça pode ser considerada como em sua menoridade.

As dificuldades recentes no modo de progresso espontâneo são tão grandes, que raramente há qualquer escolha de meios para superá-las; e um governante imbuído do espírito de aperfeiçoamento está autorizado a utilizar quaisquer providências que possam alcançar um objetivo, talvez não alcançável de outra forma.

O despotismo é uma forma legítima de governo ao lidar com bárbaros, contanto que a finalidade seja seu aperfeiçoamento, e os meios são justificáveis, pois realmente são eficazes para tal fim.

A liberdade, como princípio, não se aplica a qualquer estado de coisas anterior à época em que a humanidade esteve apta a ser melhorada através da discussão livre e igualitária.

Até então não lhe restava nada além de obediência implícita a um Akbar ou um Carlos Magno¹¹, se tivessem sorte o suficiente para encontrar um.

Mas assim que a humanidade atinge a capacidade de ser conduzida a seu próprio aperfeiçoamento por convicção, persuasão¹², ou compulsão, seja a forma direta ou a forma de sofrimento e castigo por não obediência não é admissível como meio para atingir seu próprio benefício, e são justificáveis apenas para a segurança de outros.

É adequado afirmar que renuncio a qualquer benefício que possa advir de meu argumento a partir da ideia de direito abstrato, como uma coisa independente de utilidade. Considero a utilidade como derradeiro apelo sobre as questões éticas; mas deve ser a utilidade no mais amplo sentido, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser progressivo.

Tais interesses, afirmo, autorizam a sujeição da espontaneidade do indivíduo ao controle externo, apenas com relação às ações de cada um, as quais dizem respeito aos interesses de outras pessoas.

Se qualquer pessoa comete um ato prejudicial a outros, haverá, à primeira vista, razão para puni-la, pela lei, ou pela desaprovação geral, onde as penalidades legais não são aplicáveis de forma segura.

Há também muitos atos positivos para o benefício de outros, os quais uma pessoa pode ser compelida a realizar, tais como provar em tribunal de justiça, desempenhar seu papel justo na defesa comum, ou em qualquer outro trabalho conjunto necessário ao interesse da sociedade da qual ela desfruta de proteção e determinados atos de benefício individual, tais como salvar a vida de um outro ser, ou interpor-se para proteger os indefesos contra mal tratos, e coisas que sempre que forem obviamente uma tarefa a ser realizada pelo homem, ele poderá ser legalmente responsabilizado perante a sociedade por não realizá-las.

Uma pessoa pode causar mal a outros não apenas por suas ações, mas por sua inércia, e em qualquer caso ela será justamente responsável por danos aos outros.

É verdade que este último caso requer uma prática muito mais cautelosa de obrigação do que o primeiro. Fazer com que qualquer pessoa responda por cometer mal a outros é a regra; torná-la responsável por não evitar o mal é, comparativamente falando, a exceção.

Ainda assim há muitos casos claros e graves o suficiente para justificar tal exceção. Em todas as coisas que dizem respeito às relações externas do indivíduo, ele é de direito responsável por aqueles cujos interesses são concernentes, se assim for necessário, à sociedade como seu protetor.

Há frequentemente boas razões para não o prender à responsabilidade; mas estas razões devem surgir das oportunidades especiais do caso: ou porque é um tipo de caso no qual ele se encontra apto a agir melhor em conjunto, quando deixado a seu próprio critério, do que quando controlado pela sociedade através de algum modo do qual ela detenha o poder de controlá-lo ou porque a tentativa de exercer controle produziria outros males, maiores do que aqueles que deveria evitar.

Quando tais razões como estas impedem o reforço da responsabilidade, a consciência do próprio causador deve entrar no tribunal vazio, e proteger aqueles interesses de outros que não possuem nenhuma proteção externa; julgando a si próprio o mais rigidamente possível porque o caso não admite que ele seja responsável pelo julgamento de seus semelhantes.

Mas há uma esfera de ação na qual a sociedade, enquanto separada do indivíduo, possui, se houver, apenas um interesse indireto; aquele que abrange toda aquela parte da vida e conduta de uma pessoa que afeta apenas a si própria; e se também afeta a outros, o faz apenas com seu consentimento e participação livre, voluntária e não ludibriada.

Quando digo apenas a si própria, quero dizer diretamente e em primeira instância; pois qualquer coisa que afete a si mesmo, poderá afetar os outros através de si; e a objeção que pode estar fundamentada nesta contingência será considerada em seguida.

Esta, então, é a área apropriada da liberdade humana.

Ela compreende, primeiro, o domínio interno da consciência; liberdade de pensamento e sentimento; absoluta liberdade de opinião e sentimento sobre todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos.

A liberdade de expressar e publicar opiniões pode parecer que se enquadra em um princípio diferente, uma vez pertencente àquela parte da conduta de um indivíduo que interessa a outras pessoas, mas, sendo quase tão importante quanto- é a liberdade de pensamento em si, e baseando-se em grande parte nas mesmas razões, é inseparável dele.

Em segundo lugar, o princípio requer liberdade de gostos e objetivos: construir os planos de nossa vida para que se adaptem ao nosso caráter, fazer como gostamos, sujeitos às consequências que possam surgir: sem impedimento de nossos próprios semelhantes, contanto que o que fizermos não os prejudique mesmo que eles achem que nossa conduta é tola, perversa e errada.

Em terceiro lugar, a partir desta liberdade de cada indivíduo, segue-se a liberdade, dentro dos mesmos limites, de associação dentre indivíduos; liberdade para unir-se, por qualquer propósito que não envolva danos a outros: supõe-se que tais pessoas sejam maiores de idade e não sejam forçadas ou enganadas.

Nenhuma sociedade na qual estas liberdades não sejam, no todo, respeitadas, é livre, qualquer que seja sua forma de governo; e nenhuma será completamente livre se não houver liberdade absoluta e irrestrita.

A única liberdade que merece tal denominação é aquela em buscamos nosso próprio bem da nossa própria maneira, contanto que não tentemos privar os outros do seu, ou impedir seus esforços em consegui-lo.

Cada um é o guardião adequado de sua própria saúde, quer do corpo, mente e espírito.

A humanidade será maior beneficiária permitindo que cada um viva da maneira que lhe parecer adequada, do que obrigando a cada um viver do modo que parece bom para o resto.

Embora esta doutrina não seja nenhuma novidade e, para algumas pessoas pode ter o caráter de uma verdade banal, não há nenhuma doutrina que se encontre mais diretamente contrária à tendência geral de opinião e prática existentes.

A sociedade tem empregado plenamente muito esforço na tentativa (segundo sua própria consciência) de obrigar as pessoas a adaptar-se às suas noções de caráter pessoal, com relação ao mérito social.

As antigas nações imaginavam-se autorizadas a praticar, e os filósofos antigos aprovavam a regulação de todas as partes da conduta privada através da autoridade pública, baseada no fato de que o Estado possuía um profundo interesse por toda a disciplina física e mental de cada um de seus cidadãos; um modo de pensar que pode ter sido admissível em pequenas repúblicas cercadas por inimigos poderosos, em constante perigo de serem surpreendidas por ataque estrangeiro ou revolução interna, e para as quais até mesmo uma pequena trégua de força e auto comando abrandados poderia tão facilmente ser fatal, que não eles não podiam dar-se ao luxo de esperar pelos efeitos salutares permanentes da liberdade.

No mundo moderno, a dimensão maior das comunidades políticas, e, acima de tudo, a separação entre a autoridade temporal e a espiritual¹³, evitou bastante uma interferência da lei nos detalhes da vida privada; mas as máquinas da repressão moral têm sido controladas mais ativamente contra a divergência oriunda da opinião reinante em autoestima, do que mesmo em assuntos sociais; religião, o mais poderoso dos elementos que entrou na formação do sentimento moral, tendo quase sempre sido governada ou pela ambição de uma hierarquia, procurando o controle

sobre todos os departamentos da conduta humana, ou através do espírito do Puritanismo.

E alguns dos modernos reformadores que têm se colocado na mais forte oposição às religiões do passado não têm estado de forma alguma atrás ou de igrejas ou de seitas em sua declaração do direito de dominação espiritual; Comte¹⁴, em particular, cujo sistema social, da forma como explicado em seu *Systême de Politique Positive*, almeja estabelecer¹⁵ um despotismo da sociedade sobre o indivíduo, superando qualquer coisa pensada no ideal político do mais rígido disciplinador dentre os filósofos antigos.

À parte dos dogmas peculiares de pensadores individuais, há também no mundo como um todo uma crescente inclinação a exagerar indevidamente os poderes da sociedade sobre o indivíduo, tanto pela força de opinião quanto até mesmo pela força da legislação; e como a tendência de todas as mudanças acontecendo no mundo é de reforçar a sociedade e diminuir o poder do indivíduo, esta invasão não é um dos males que tendem a desaparecer espontaneamente, mas, ao contrário, crescer cada vez mais terrível. A disposição da humanidade seja como governantes ou cidadãos, de impor suas próprias opiniões e inclinações como uma norma de conduta sobre outros, é tão energicamente apoiada por alguns dos melhores e por alguns dos piores sentimentos inerentes à natureza humana, que quase nunca tal disposição é mantida sob controle por qualquer coisa que não seja desejo de poder; e como o poder não está diminuindo, mas crescendo, a menos que uma forte barreira de convicção moral possa surgir contra a desordem, devemos esperar, nas atuais circunstâncias do mundo, vê-lo aumentar.

Será conveniente para o argumento, se, ao invés de imediatamente entrarmos na tese geral, nos limitarmos em primeira instância a uma simples ramificação desta, na qual o princípio aqui afirmado é, senão completamente, mas até um certo ponto, reconhecido pelas opiniões atuais. Esta é uma ramificação da Liberdade de Pensamento da qual é impossível separar o cognato liberdade de falar e de escrever. Embora estas liberdades, dentro de uma considerável significação, façam parte da moralidade política de todos os países que professam tolerâncias religiosas e instituições livres, os fundamentos, tanto filosóficos quanto práticos, nos quais repousam tais liberdades, talvez não sejam tão

familiares à mente geral, nem tão completamente percebidos por muitos até mesmo dos líderes de opinião, como poderia se esperar. Tais fundamentos, quando corretamente compreendidos, são de uso muito mais amplo do que apenas uma parte do assunto, e uma consideração completa desta parte da questão será constatada como a melhor introdução para o resto.

Aqueles a quem nada que eu esteja para dizer seja uma novidade, poderão, portanto, eu espero, me perdoar, se sobre um assunto que tem sido tão frequentemente discutido há três séculos, eu me aventurar em mais uma discussão.

Capítulo II: Da Liberdade de Pensamento e Discussão

Já se foi o tempo, espera-se, em que qualquer defesa da "liberdade de imprensa" seria necessária como uma das seguranças contra governos corruptos ou tirânicos.

Podemos imaginar que nenhum argumento pode ser agora necessário, contra permitir que uma legislatura ou poder executivo, não identificado com os interesses do povo, prescreva opiniões para ele, e determine a quais doutrinas ou argumentos eles devem ter permissão de dar ouvidos.

Além disso, este aspecto da questão tem sido tão frequente e triunfantemente reforçado por escritores precedentes, que não há necessidade de se insistir especialmente neste ponto.

Embora a lei da Inglaterra, quanto ao assunto da imprensa, seja tão servil nos dias de hoje quanto era no tempo dos Tudors, há pouco risco de que ela seja realmente colocada em vigor contra discussão política, exceto durante algum pânico temporário, quando o medo de insurreições tira ministros e juízes do sério¹⁶; falando de maneira geral, em países constitucionais, não há necessidade de recear que o governo, completamente responsável pelo povo ou não, tente frequentemente controlar a expressão de opinião, e se assim o fizer ele se tornará o instrumento da intolerância geral do povo.

Vamos supor, portanto, que o governo esteja inteiramente de acordo com o povo, e nunca pense em exercer qualquer poder de coerção a menos que de acordo com o aquilo que ele imagina ser a voz do povo.

Mas eu nego o direito de o povo exercer tal coerção, seja por ele próprio ou por seu governo.

O poder em si é ilegítimo.

O melhor governo não possui qualquer direito a ele do que teria o pior. É nocivo, ou mais nocivo, quando exercido de acordo com a opinião pública, do que quando em oposição a ela.

Se toda a humanidade menos um, fosse de uma determinada opinião, e apenas uma pessoa fosse de opinião contrária, a humanidade não teria

mais justificativas para silenciar aquela pessoa, do que ela, se tivesse o poder, de silenciar a humanidade.

Se uma opinião fosse uma posse pessoal de nenhum valor, exceto para seu dano; se impedir seu desfrute fosse simplesmente um dano privado, faria alguma diferença quer o dano fosse infligindo a apenas algumas pessoas ou a muitas.

Mas o mal peculiar de silenciar a expressão de uma opinião é do que se está pilhando a raça humana; a posteridade assim como a geração existente; aqueles que discordam da opinião, ainda mais do que aqueles que detêm. Se a opinião está correta, eles são privados da oportunidade de se trocar o erro pela verdade; se errada, eles perdem, o que é quase como um grande benefício, a percepção mais clara e a mais vívida expressão da verdade produzida por seu choque com o erro.

É necessário considerar separadamente estas suas hipóteses; cada uma delas possui uma ramificação diferente do argumento correspondente a ela. Não podemos nunca ter certeza que a opinião que estamos nos esforçando para reprimir é uma opinião falsa; e se tivéssemos certeza, reprimi-la seria ainda um mal.

Primeiro: a opinião a qual se tenta suprimir pela autoridade pode ser possivelmente a verdade.

Aqueles que desejam suprimi-la, obviamente negam sua verdade; mas eles não são infalíveis.

Eles não têm qualquer autoridade para decidir a questão por toda a humanidade, e excluir qualquer outra pessoa dos meios de julgamento. Para recusar ouvir uma opinião, porque eles têm certeza de que ela é falsa, é assumir que sua certeza é a mesma coisa que certeza absoluta. Todo O silenciar de discussão é uma pretensão de infalibilidade.

Sua condenação pode estar baseada neste argumento comum, não o pior para o bem comum.

Infelizmente para o bom senso da humanidade, o fato de sua falibilidade está longe de carregar o peso em seu julgamento prático, o que sempre lhe é permitido em teoria; enquanto todos bem se reconhecem falíveis, poucos acham que seja necessário tomar algumas precauções contra sua própria falibilidade, ou admitir a suposição de que

qualquer opinião, da qual eles tenham muita certeza, possa ser um dos exemplos do erro ao qual eles admitem estar sujeitos.

Príncipes absolutos, ou aqueles que estão acostumados a deferências ilimitadas, usualmente sentem esta completa confiança em suas próprias opiniões sobre quase todos os assuntos.

Pessoas em situação mais feliz, que às vezes ouvem suas opiniões contestadas, e não estão inteiramente desabitadas a ser corrigidas quando estão erradas, colocam a mesma confiança irrestrita apenas nas suas opiniões que são compartilhadas por todos os que as cercam, ou a quem elas habitualmente se submetem: proporcionalmente ao desejo da confiança de um homem em seu próprio julgamento solitário, ele usualmente deposita confiança implícita na infalibilidade do "mundo" em geral.

E o mundo, para cada indivíduo, significa a parte com a qual ele entra em contato; seu partido, sua seita, sua igreja, sua classe de sociedade: o homem pode ser chamado, por comparação, quase de um liberal e tolerante a quem nada significa tão abrangente quanto seu próprio país e sua própria época.

Nem sua fé nesta autoridade coletiva é absolutamente abalada por ele saber que outras épocas, países, seitas, igrejas, classes e partidos pensaram, e mesmo agora pensam, exatamente o contrário.

Ele transfere para seu próprio mundo a responsabilidade de estar no direito contra os mundos dissidentes de outras pessoas; e nunca o incomoda que mero acidente tenha decidido qual destes numerosos mundos é o objeto de sua confiança, e que as mesmas causas que o tornam um Padre em Londres, teriam feito dele um Budista ou um Confucionista em Pequim.

Contudo é tão evidente em si, como qualquer quantidade de argumento pode conseguir, que as épocas não são mais infalíveis do que os indivíduos; cada época defendeu muitas opiniões que épocas subsequentes julgaram não apenas falsas, mas absurdas; e é tão certo que muitas opiniões, agora gerais, serão rejeitadas por épocas futuras, e que tantas, também gerais, serão rejeitadas no presente.

A objeção apropriada a ser feita a este argumento provavelmente tomaria alguma forma tal como a que se segue: Não há nenhuma pretensão maior de infalibilidade em proibir a propagação de erro, do que em qualquer outra coisa que é realizada pela autoridade pública sobre seu próprio julgamento e responsabilidade.

O julgamento é determinado aos homens; eles podem usá-lo. Porque ele pode ser usado de forma errônea, são os homens avisados de que não devem usá-lo absolutamente?

Proibir o que eles acham pernicioso, não é reivindicar isenção de erro, mas cumprir com a tarefa a eles incumbida, embora falível, de acordo com sua convicção consciente.

Se nunca influenciássemos nossas opiniões, porque tais opiniões pudessem estar erradas, deveríamos então deixar todos os nossos interesses de lado, e todas as nossas tarefas sem realizar.

Uma objeção que se aplica a toda conduta, pode não ser uma objeção válida para qualquer conduta em particular.

É tarefa de governos, e de indivíduos, formar as opiniões mais verdadeiras que puderem; formá-las cuidadosamente, e nunca as impor sobre outros a menos que tenham muita certeza de estarem certos.

Mas quando têm certeza (tais raciocinadores podem dizer), não é consciência, mas covardia recuar diante da influência sobre suas opiniões, e permitir que doutrinas que eles honestamente acham perigosas para o bem-estar da humanidade, ou nessa vida ou em outra, sejam difundidas amplamente sem restrição porque outras pessoas, em épocas menos esclarecidas, haviam perseguido opiniões que agora são consideradas verdadeiras.

Vamos cuidar, pode-se dizer, para não cometermos o mesmo erro: mas governos e nações têm cometido erros em outras coisas, que não se negam ser assuntos adequados para o exercício da autoridade: eles têm aplicado impostos ruins, feito guerras injustas.

Deveríamos nós, portanto, recusar-nos aplicar qualquer imposto, e, sob qualquer provocação, recusar-nos a declarar guerras?

Homens e governo devem agir conforme sua melhor habilidade. Não existe tal coisa como a certeza absoluta, mas há certeza suficiente para os propósitos da vida humana.

Podemos, e devemos assumir nossas opiniões como verdadeiras para a direção de nossa própria conduta; e é assumindo que proibimos homens maus de perverter a sociedade através da propagação de opiniões que consideramos falsas e perniciosas.

Respondo, que é assumindo muito mais.

Aí reside a maior diferença entre presumir que uma opinião é verdadeira, porque, com todas as oportunidades para contestá-la, ela não foi refutada, e assumir sua verdade com o objetivo de não permitir sua refutação.

A completa liberdade de contradizer e desaprovar nossa opinião, é a condição perfeita que nos justifica em assumir sua verdade com objetivos de ação; e de forma alguma pode um ser com faculdades humanas ter qualquer certeza racional de estar certo.

Quando consideramos o histórico da opinião, ou da conduta comum da vida humana, a que devemos atribuir que uma e outra não sejam piores do que são?

Certamente não à força inerente da compreensão humana, pois para noventa e nove pessoas totalmente incapazes de julgamento sobre qualquer assunto que não dispense explicação, há uma que está apta para tal; e a capacidade da centésima pessoa é apenas comparativa, pois a maioria dos homens eminentes da geração passada detinha muitas opiniões que agora sabemos são errôneas, e fizeram e aprovaram várias coisas que ninguém agora justificará.

Por que, então, há um predomínio de opiniões racionais e conduta racional na totalidade da humanidade? Se este predomínio realmente existe - o qual deve existir a não ser que os assuntos humanos estejam, e sempre têm estado, em um estado quase irrecuperável - ele deve-se a uma qualidade da mente humana, a fonte de todas as coisas respeitáveis no homem ou como um ser intelectual ou moral, ou seja, que seus erros sejam possíveis de serem corrigidos.

Ele é capaz de retificar seus erros através da discussão e da experiência. Não pela experiência sozinha.

Deve haver discussão para mostrar como a experiência deve ser interpretada. Opiniões e práticas erradas gradualmente cedem ao fato e argumento: mas fatos e argumentos, para produzir algum efeito na mente, devem ser apresentados antes da discussão.

Muito poucos fatos são capazes de contar sua própria história sem comentários que mostrem seu significado.

Então toda força e valor do julgamento humano, dependendo da única característica de que ele pode ser corrigido quando estiver errado, merecerá confiança apenas quando os meios para o corrigir forem constantemente mantidos por perto.

No caso de qualquer pessoa cujo julgamento seja realmente merecedor de confiança, como se deu tal coisa?

Porque ele manteve sua mente aberta à censura em relação a suas opiniões e conduta.

Porque foi sua prática de escutar tudo que pudesse ser dito contra ele, de tirar o máximo proveito disso quando fosse justo, e esclarecer para si mesmo, e oportunamente a outros, o que estava errado.

Porque ele sentiu, que a única forma para a qual um ser humano pode tentar alguma aproximação para conhecer a inteireza de um assunto é ouvir o que pode ser dito sobre ele por pessoas de variadas opiniões e estudar todos os modos nos quais tal assunto pode ser examinado por qualquer natureza de mente. Nenhum homem sábio jamais adquiriu sua sabedoria de nenhuma outra forma que não esta; nem faz parte da natureza do intelecto humano tornar-se sábio de outra maneira.

O hábito constante de corrigir e concluir sua própria opinião confrontando-a com a de outros, tão longe de causar dúvida e hesitação ao colocá-la em prática, é o único fundamento estável para a confiança depositada nela, pois sendo conhecida de todos os que podem, pelo menos de maneira óbvia, dizer-se contra ela, e tendo assumido sua posição contra todos os contraditores - sabendo que ele buscou objeção e dificuldades, ao invés de evitá-las, e não excluiu nenhum esclarecimento que pudesse ser lançado ao assunto de qualquer parte - ele terá o direito

de achar seu julgamento melhor do que o de qualquer pessoa, ou qualquer multidão, que não tenha passado por um processo similar.

Não será demais exigir que o mais sábio da humanidade, aqueles que melhor estão autorizados a confiar em seu próprio julgamento, ache necessário assegurar sua confiança nele, que deva ser submetido a tal julgamento por aquele conjunto misto de alguns poucos sábios e muitos indivíduos tolos, chamado de povo.

A mais intolerante das Igrejas, a Igreja Católica Romana, mesmo na canonização de um santo, admite, e escuta pacientemente a um "advogado do diabo". Parece que o mais sagrado dos homens não pode receber honras póstumas, até que tudo o que o diabo puder dizer contra ele seja conhecido e provado.

Se mesmo a filosofia Newtoniana não pudesse ter sido questionada, a humanidade não poderia ter tão completa certeza de sua verdade quanto tem agora.

Não existe nenhuma defesa para amparar as crenças sobre as quais temos mais certeza, exceto um convite permanente ao mundo inteiro para provar que são infundadas. Se o desafio não for aceito, ou for aceito e a tentativa falhar, ainda estaremos longe o bastante da certeza; mas fizemos o melhor que o estado atual da razão humana admite; não negligenciamos nada que pudesse dar chance à verdade de nos alcançar: se os ouvidos forem mantidos abertos podemos esperar que, se houver uma verdade melhor, ela será encontrada quando a mente humana estiver apta a recebê-la; e nesse ínterim podemos confiar em ter atingido tal aproximação da verdade, da forma que é possível em nossos próprios dias.

Esta é a quantidade de certeza capaz de ser de ser obtida por um ser falível, e este é o único modo de obtê-la.

Estranho é que os homens devam admitir a validade dos argumentos para livre discussão, mas que se oponham a que eles sejam "rechaçados ao extremo", não considerando que, a menos que as razões sejam boas para um caso extremo, elas não serão boas para caso algum.

Estranho que eles devam imaginar que não estão assumindo infalibilidade, quando reconhecem que deveria haver livre discussão

sobre todos os assuntos que sejam possivelmente duvidosos, mas achem que algum princípio ou doutrina em particular deva ser proibida de ser questionada porque é tão certa, ou seja, porque eles têm certeza de que ela é certa. Chamar qualquer proposição de certa, enquanto haja qualquer pessoa que negue sua certeza, se assim lhe for permitido, mas que não tenha tal permissão, é assumir que nós mesmos, e aqueles que concordam conosco, somos os juízes da certeza, e juízes, sem ouvir o outro lado.

Na época atual - que tem sido descrita como "destituída de fé, mas aterrorizada diante do ceticismo" - em que as pessoas têm certeza, não tanto de que suas opiniões sejam verdadeiras, quanto não devem saber o que fazer sem elas - os apelos para que uma opinião seja protegida do ataque público repousam não tanto na sua verdade quanto em sua importância para a sociedade. Há, supõe-se, crenças tão úteis, para não dizer indispensáveis ao bem-estar, que é tanto dever do governo defender tais crenças, quanto é proteger qualquer outra relacionada aos interesses da sociedade.

Em um caso de tal necessidade, e de ser tão diretamente mantida no curso de seu dever, algo menor que a infalibilidade poderá assegurar, e até mesmo obrigar governos a agir conforme sua própria opinião, confirmados pela opinião geral da humanidade.

Frequentemente também se discute, e ainda mais frequentemente se imagina, que ninguém, exceto os homens ruins, desejaria enfraquecer estas crenças salutares; e não pode haver nada de errado, supõe-se, em conter homens ruins, e proibir o que apenas tais homens desejariam praticar.

Este modo de pensar torna a justificativa de restrições sobre discussão não uma questão da verdade das doutrinas, mas da utilidade delas; e se favorece deste meio para escapar da responsabilidade de se declarar ser um juiz infalível de opiniões.

Mas aqueles que desta forma se satisfazem, não percebem que a aceitação de infalibilidade é meramente mudada de um ponto para um outro.

A utilidade de uma opinião é em si um assunto de opinião: tão questionável quanto aberta à discussão, e exigindo discussão tanto quanto

a própria opinião.

Há a mesma necessidade de um juiz infalível de opiniões para decidir se uma opinião é nociva, quanto para decidir se ela é falsa, a menos que a opinião condenada tenha total oportunidade de se defender.

E não basta dizer que o herético tem permissão de sustentar a utilidade ou inocência de sua opinião, embora proibido de sustentar a verdade dela.

A verdade de uma opinião é parte de sua utilidade.

Se soubéssemos se é desejável ou não que devamos acreditar em uma proposição, seria possível excluir a consideração de ela ser verdadeira?

Na opinião, não dos homens ruins, mas dos homens melhores, nenhuma crença que seja contrária à verdade pode realmente ser útil: e pode-se evitar que tais homens estimulem tal argumento, quando estão carregados de culpabilidade por negar alguma doutrina que lhe dizem ser útil, mas que eles acreditam ser falsa?

Aqueles que estão do lado das opiniões admitidas; nunca erram em tirar todo proveito possível deste argumento; você não os encontra lidando com a questão da utilidade como se pudesse ser completamente abstraída daquela da verdade: ao contrário: é acima de tudo porque sua doutrina é a "verdade", que o conhecimento ou a crença nela é considerado tão indispensável.

Não pode haver nenhuma discussão justa da questão da utilidade, quando um argumento tão vital pode ser empregado em um lado, e não no outro. E de fato, quando a lei ou o sentimento público não permite que a verdade de uma opinião seja contestada, eles são apenas igualmente pouco indulgentes com a negação de sua utilidade.

O máximo que eles admitem é uma extenuação de sua absoluta necessidade, ou da culpa inegável de rejeitá-la.

A fim de ilustrar mais completamente o prejuízo de se negar ouvir opiniões porque nós, em nosso próprio julgamento, as condenamos, será desejável estabelecer a discussão em um caso concreto; e eu escolho, por preferência, os casos que me são menos favoráveis - nos quais o argumento contra a liberdade de opinião, tanto por causa da verdade quanto por causa da utilidade, é considerado o mais forte.

Deixe que as opiniões impugnadas sejam a crença em um Deus ou estado futuro, ou quaisquer das doutrinas de moralidade comumente admitidas.

Travar a batalha em tal terreno dará uma grande vantagem a um opositor injusto; uma vez que ele tenha certeza de dizer¹⁷, são estas as doutrinas que você não julga suficientemente certas para estarem sob a proteção da lei?

É a crença em um Deus, uma das opiniões com a qual se sente seguro em aceitar infalibilidade?

Mas permita-me observar que não é o sentimento seguro de uma doutrina (seja ela qual for) o qual eu chamo de uma aceitação de infalibilidade.

É o compromisso de decidir tal questão pelos outros, sem permitir que eles ouçam o que pode ser dito no lado contrário.

E, todavia, denuncio e reprovo esta pretensão se colocada ao lado de minhas convicções mais solenes.

Por mais que a opinião de alguém possa ser concreta, não apenas no tocante à falsidade, como também no tocante às consequências perniciosas, mas também¹⁸ a imoralidade e não somente no tocante às consequências perniciosas, mas também impiedade de uma opinião, mesmo que, em consequência de tal julgamento particular, embora apoiado pelo julgamento público de seu país ou seus contemporâneos, ele evita que a opinião seja ouvida em sua própria defesa e assume assim a infalibilidade. Longe do fato de tal aceitação ser menos refutável ou menos perigosa porque a opinião é chamada de imoral ou ímpia, este é o caso de todas as outras em que isto é mais fatal. Estas são exatamente as ocasiões nas quais os homens de uma geração cometem erros terríveis, os quais causam o espanto e horror da posteridade.

É dentre estes que encontramos os exemplos memoráveis da história, quando o braço da lei foi empregado para desarraigar os melhores homens e as mais nobres doutrinas; com lamentável sucesso por parte do homem, embora algumas das doutrinas tenham escapado (como se em esforço vão) de ser chamadas, na defesa de conduta similar daqueles que delas discordam, ou de sua interpretação reconhecida. A humanidade

frequentemente custa a lembrar de que certa vez houve um homem chamado Sócrates que teve um choque memorável com as autoridades legais e a opinião pública.

Nascido em uma época e país abundantes em grandeza individual, este homem nos foi legado por aqueles que melhor o conheciam e também à sua época, como o homem mais virtuoso de sua época; nós o conhecemos como o líder e protótipo de todos os professores de virtude que se seguiram, a fonte igualmente da sublime inspiração de Platão e o criterioso utilitarismo de Aristóteles, "*i maestri di color che sanno*"¹⁹; as duas fontes da ética assim como de todas as outras filosofias.

Este mestre reconhecido de todos os pensadores eminentes que viveram desde então - cuja fama, ainda crescente após mais de dois mil anos, quase supera todo o resto dos nomes que toma sua cidade natal tão ilustre - foi executado por seus cidadãos após uma condenação judicial, por impiedade e imoralidade.

Impiedade em negar os deuses reconhecidos pelo Estado; certamente seu acusador afirmou²⁰ que ele não acreditava em nenhum deus absolutamente. Imoralidade em ser, através de suas doutrinas e instruções, um "corruptor da juventude".

Destas acusações, o tribunal, e há todos os fundamentos para crer, honestamente considerou culpado, e condenou à morte como um criminoso, o homem que provavelmente, dentre os nascidos naquela época, foi merecedor do melhor da humanidade.

Passar deste para o único outro exemplo de iniquidade judicial, cuja menção, após a condenação de Sócrates não seria um anticlímax: o evento que aconteceu no Cal vário há quase mais de mil e oitocentos anos atrás.

O homem que deixou na memória daqueles que testemunharam sua vida e palavras, tal marca de sua grandeza moral, que dezoito séculos subsequentes têm rendido reverência a ele como o próprio todo-poderoso em pessoa, foi ignominiosamente condenado à morte, como o quê? Como um blasfemo.

Os homens não apenas interpretaram mal seu benfeitor; eles o tomaram por exatamente o contrário do que ele realmente era, e o

trataram como aquele prodígio de impiedade, como eles próprios agora são considerados pelo seu tratamento a ele.

Os sentimentos com os quais a humanidade agora julga estes procedimentos lamentáveis, especialmente o último dos dois, a torna extremamente injusta em seu julgamento dos infelizes atores.

Estes não foram, em todos os aspectos, homens ruins - nem piores do que os homens usualmente são, mas bem ao contrário; homens que influenciavam em uma medida total, ou um tanto mais, os sentimentos religiosos, morais, patrióticos de seu tempo e povo: o verdadeiro tipo de homens que, em todos os tempos, inclusive o nosso próprio, têm todas as chances de passar pela vida incólumes e respeitados.

O sumo sacerdote que rasgou suas vestes quando as palavras foram pronunciadas, que, de acordo com todas as ideias de seu país, constituíam a mais negra culpa, foi com toda probabilidade totalmente tão sincero em seu horror e indignação, quanto o é agora a maioria dos homens respeitáveis e pios nos sentimentos religiosos e morais que professam; e a maior parte daqueles que agora se arrepende com sua conduta, se tivesse vivido em sua época, e nascido judeu, teria agido precisamente como ele.

Os cristãos ortodoxos, que são induzidos a pensar que aqueles que apedrejaram até a morte os primeiros mártires devam ter sido homens piores do que eles mesmos o são, deveriam lembrar-se de que um daqueles perseguidores foi São Paulo.

Vamos acrescentar mais um exemplo, o mais surpreendente de todos, como se o fator impressionante de um erro fosse medido pela sabedoria e virtude daquele que o comete.

Se alguém que possuísse o poder jamais tivesse fundamentos para considerar-se o melhor e mais esclarecido de seus contemporâneos, este teria sido o imperador Marco Aurélio.

Monarca absoluto de todo o mundo civilizado, ele preservou durante sua vida a mais imaculada justiça, mas o que menos se esperava de sua educação estoica²¹ era o mais terno coração.

As poucas falhas que são atribuídas a ele, eram todas relacionadas à indulgência: enquanto seus escritos, o mais alto produto ético do

pensamento antigo, diferem quase imperceptivelmente, se diferem, dos ensinamentos mais característicos de Cristo.

Este homem, um cristão melhor em tudo, exceto no senso dogmático da palavra, do que quase quaisquer dos soberanos ostensivamente cristãos que têm desde então reinado, perseguiu o cristianismo.

Colocado no ponto mais alto de todas as realizações anteriores da humanidade com uma mente aberta, livre, e um caráter que o conduziu a incorporar em seus escritos morais o ideal cristão, ele ainda assim falhou em ver que o cristianismo era um bem e não um mal para o mundo, com suas obrigações às quais ele estava tão profundamente impregnado.

Ele sabia que a sociedade existente estava em um estado deplorável. Mas tal como estava, ele via, ou achava que via, que ela estava unida, e impedida de estar pior, pela crença e reverência das divindades aceitas.

Como um governante da humanidade, ele julgava ser sua obrigação fazer com que a sociedade não se desagregasse; e não viu como, se seus laços existentes fossem removidos, quaisquer outros poderiam ser formados para uni-la novamente.

A nova religião abertamente almejava a desagregação destes laços: portanto, a não ser que fosse seu dever adotar aquela religião, parecia ser seu dever derrubá-la. Então, visto que a teologia do cristianismo não lhe parecia verdadeira ou de origem divina, visto que esta história estranha de um Deus crucificado não era a seu ver verossímil, e um sistema que pretendia basear-se inteiramente sobre um fundamento que para ele era totalmente inacreditável, não poderia ser pressuposto por ele ser aquela ação renovadora que, após todos os enfraquecimentos, ela de fato provou ser; o mais gentil e amável dos filósofos e governantes, sob um solene senso de obrigação, autorizou a perseguição do cristianismo.

A meu ver este é um dos fatos mais trágicos em toda a história.

É um pensamento amargo, quão diferente o cristianismo do mundo poderia ter sido, se a fé cristã tivesse sido adotada como religião do império sob os auspícios de Marco Aurélio ao invés dos de Constantino.

Mas seria igualmente injusto com ele e falso com a verdade, negar, que nenhum argumento que pudesse ser incitado para punir o ensinamento anticristão, tenha sido insuficiente para Marco Aurélio para punir, como

ele o fez, a propagação do cristianismo. Nenhum cristão acredita mais firmemente que o ateísmo seja falso, e tende a dissolver a sociedade, do que Marco Aurélio acreditava da mesma forma em relação ao cristianismo; ele que, de todos os homens que viveram naquele tempo, poderia ter sido o mais capacitado de aprová-lo.

A não ser que alguém que considere certa a punição pela promulgação de opiniões, vanglorie-se de ser um homem mais sábio e melhor que Marco Aurélio - o mais profundamente versado na sabedoria de seu tempo, o mais elevado em seu intelecto à frente de seu tempo - o mais sério em sua busca pela verdade, ou mais sincero em sua devoção a ela quando encontrada; deixe que ela se abstenha daquela presunção de infalibilidade comum a si mesmo e à multidão o que fez o grande Antonino com um resultado tão infeliz.

Cientes da impossibilidade de defender o uso de punição para restringir opiniões irreligiosas, através de qualquer argumento que não justificará Marco Aurélio Antonino, os inimigos da liberdade religiosa quando duramente pressionados ocasionalmente aceitam esta consequência, e dizem, como o Dr. Johnson, que os perseguidores do cristianismo tinham razão; que a perseguição é uma provação pela qual a verdade deve suportar, e sempre suporta com sucesso, penalidades legais sendo, no final, ineficaz contra a verdade, embora às vezes proveitosamente efetiva contra erros danosos. Esta é uma forma de argumento para intolerância religiosa, suficientemente notável para ser despercebida.

Uma teoria que sustenta que a verdade pode, de forma justificada, ser perseguida porque a perseguição possivelmente não poderá causar-lhe nenhum mal, não pode ser cobrada por ser intencionalmente hostil à aceitação de novas verdades; mas não podemos elogiar a generosidade com que ela lida com as pessoas com quem a humanidade está comprometida por causa delas.

Revelar ao mundo algo que profundamente lhe diz respeito, e que ele anteriormente ignorava; provar a ele que havia se enganado sobre algum ponto vital de interesse temporal ou espiritual, é um serviço tão importante quanto o ser humano pode prestar a seus semelhantes, e em certos casos, como naqueles dos cristãos primitivos e reformadores,

aqueles que acham pensam como o Dr. Johnson julgam-no ter sido o bem mais precioso que poderia ser concedido à humanidade.

Que os autores de tais esplêndidos benefícios deveriam ser recompensados pelo martírio; que sua recompensa deveria ser a de terem sido tratados como os mais desprezíveis dos criminosos, não é, no âmbito desta teoria, um erro e infortúnio deploráveis, pelos quais a humanidade deveria lamentar o leite derramado, mas o estado de coisas normal e justificável.

O proponente de uma nova verdade, de acordo com esta doutrina, deveria apoiar, e apoiou, nas legislações dos habitantes de Locri²², o proponente de uma nova lei com uma corda em volta de seu pescoço, a ser prontamente apertada se a assembleia pública, ao ouvir suas razões, não adotasse sua proposição imediatamente.

As pessoas que defendem este modo de tratar os benfeitores, não devem dar muito valor ao benefício; e eu acredito que esta visão do assunto está, na maioria das vezes, limitada ao tipo de pessoas que acha que novas verdades podem ter sido desejáveis algum dia, mas que já tivemos o suficiente delas agora.

Mas, certamente, o dito de que a verdade triunfa sobre a perseguição, é uma daquelas falsidades amáveis que os homens repetem uma atrás da outra até que passem a ser lugar comum, mas as quais toda a experiência refuta.

A história está cheia de exemplos de verdade derrubada pela perseguição. Se não suprimida para sempre, ela pode ser desprezada por séculos. Para citar apenas opiniões religiosas:

A Reforma irrompeu pelo menos vinte vezes antes de Lutero e foi derrubada. Arnaldo de Brécia foi derrubado. Fra Dolcino foi derrubado. Savonarola foi derrubado.

Os albigenses foram derrubados. Os valdenses foram derrubados.

Os lolardos foram derrubados. Os hussitas foram derrubados.

Mesmo após a era de Lutero, onde quer que a perseguição persistisse, ela era bem-sucedida.

Na Espanha, Itália, Flanders, no império austríaco, o protestantismo foi erradicado; e provavelmente teria sido também na Inglaterra, se a rainha Mary tivesse vivido ou a rainha Elizabeth tivesse morrido.²³

A perseguição foi sempre bem-sucedida, exceto onde os hereges eram um partido forte demais para ser perseguido eficazmente.

Nenhuma pessoa razoável pode duvidar que o Cristianismo pudesse ter sido extirpado no Império Romano.

Ele difundiu-se, e tornou-se predominante porque as perseguições eram apenas ocasionais, durando apenas um curto período, e separadas por longos intervalos de propagação quase calma.

É um exemplo de sentimentalidade inútil que a verdade, meramente como verdade, tenha algum poder inerente de negar-se ao erro, de prevalecer contra a masmorra e a estaca.

Os homens não são mais zelosos pela verdade do que frequentemente são pelo erro, e uma aplicação suficiente de penalidades legais ou até mesmo sociais geralmente serão eficientes para interromper a propagação de uma ou de outra.

A real vantagem que a verdade possui, consiste nisso, que quando uma opinião é verdadeira, ela pode ser extinta uma, duas ou mais vezes, mas no curso das épocas serão encontradas pessoas para descobri-la novamente, até que alguma de suas reparações recaia sobre um tempo em que, a partir das circunstâncias favoráveis ela escape da perseguição até que tenha amadurecido a ponto de resistir a todas as tentativas subsequentes de suprimi-la.

Será dito que nós não mais condenamos à morte os introdutores de novas opiniões: não somos como nossos pais que assassinaram os profetas, nós até mesmo construímos sepulcros para eles.

É verdade que nós não mais condenamos hereges à morte; e a quantidade de castigo penal que o sentimento moderno provavelmente tolerasse, mesmo contra as opiniões mais nocivas, não é suficiente para extirpá-los.

Mas nós não nos vangloriamos de que já estejamos livres mesmo da mancha da perseguição legal.

Penalidades por opinião; ou pelo menos por sua expressão, ainda existem legalmente; e seu reforço não é, mesmo nos dias de hoje, tão sem precedente quanto torná-la absolutamente inacreditável que possa algum dia ser revivida com força total.

No ano de 1857, nas sessões de verão de um tribunal superior do condado de Cornwall, um homem desafortunado²⁴, considerado de conduta irrepreensível em todas as relações da vida, foi sentenciado a vinte e um meses de prisão por expressar, e escrever em um portão, algumas palavras ofensivas ao cristianismo.

No período de um mês, na mesma época, em Old Baley, duas pessoas²⁵, em duas ocasiões separadas, foram rejeitadas como juradas, e uma delas grosseiramente insultada pelo juiz e por um dos membros do conselho porque honestamente declararam que não tinham nenhuma crença teológica; e a uma terceira, um estrangeiro²⁶, pela mesma razão, foi negada a justiça contra um ladrão.

Esta recusa de reparação aconteceu em virtude da doutrina legal, de que qualquer pessoa que não professe crença em um Deus²⁷ ou em um estado futuro, não tem permissão de provar em um tribunal de justiça; o que equivale declarar que tais pessoas sejam foras da lei, excluídas da proteção dos tribunais; e que não podem ser apenas despojadas ou agredidas com impunidade, se ninguém além delas próprias, ou pessoas de opiniões similares, estiver presente, mas qualquer outra pessoa pode ser despojada ou agredida com impunidade, se a prova do fato depender de sua comprovação.

A hipótese sobre a qual isto está fundamentado é que o juramento de uma pessoa que não acredita em um estado futuro, é sem valor; uma proposição que indica muita ignorância histórica daqueles que concordam com isso²⁸; e que não seriam apoiados por ninguém que tivesse a menor ideia quantas das pessoas da maior reputação para o mundo, tanto por virtudes quanto por realizações, são bem conhecidas, pelo menos por seus amigos íntimos, por serem incrédulos.

Além disso, a regra é suicida, e decepa seu próprio fundamento. Sob o pretexto de que os ateístas devam ser mentirosos, ela admite o testemunho de todos os ateístas que estão dispostos a mentir, e rejeita

apenas aqueles que enfrentam a infâmia publicamente confessando um credo odiado mais do que afirmando uma falsidade.

Uma regra desta forma autocondenada de absurdidade na medida em que considera seu propósito professado, pode ser mantida em vigor apenas como um símbolo de ódio, uma lembrança de perseguição; uma perseguição, também, que tem a peculiaridade de que a condição para a sofrer, é que sendo claramente comprovada não a mereça.

A regra e a teoria que ela implica são quase menos ofensivas aos crédulos do que aos fiéis.

Pois se aquele que não acredita em um estado futuro, mente por necessidade, conclui-se que aqueles que realmente acreditam são apenas impedidos de mentir, se impedidos forem, pelo medo do inferno. Não fazemos injustiça aos autores e cúmplices da regra, de supor que o conceito que formaram da virtude cristã seja retirado de suas próprias consciências.

Estas, certamente, são apenas trapos e sobras da perseguição, e podem ser consideradas não tanto uma indicação do desejo de perseguir, quanto um exemplo daquela enfermidade muito frequente das mentes inglesas, que as faz ter um prazer absurdo na afirmação de um princípio ruim, quando não forem mais ruins o suficiente para desejar colocar tal regra em prática.

Mas infelizmente, não há nenhuma segurança no estado da mente pública de que a suspensão de formas piores de perseguição legal, que tem durado aproximadamente uma geração, continuará.

Nos dias de hoje a superfície calma da rotina é frequentemente perturbada por tentativas de ressuscitar males passados, com o propósito de introduzir novos benefícios.

Do que se vangloria na época atual como o renascimento da religião, é sempre, nas mentes mais estreitas e incultas, no mínimo outro tanto o renascimento da intolerância; e onde houver a forte influência permanente de intolerância nos sentimentos de uma pessoa, o que sempre reside nas classes médias desse país, pouco será necessário para levá-los a perseguir ativamente aqueles sobre quem nunca cessaram de considerar objeto de perseguição²⁹. Pois é isto - as opiniões que os homens nutrem,

os sentimentos que eles estimam, respeitando aqueles que rejeitam as crenças que eles consideram importantes, é que torna este país um lugar de pouca ou nenhuma liberdade mental.

Passado um longo tempo, o principal dano das penalidades legais é que elas fortalecem o estigma social.

É este estigma que é realmente efetivo, e tão efetivo é, que a afirmação de opiniões, que estão sob o banimento da sociedade é muito menos comum na Inglaterra, do que é, em muitos outros países, a confissão daqueles que incorrem em risco de punição judicial.

A respeito de todas as pessoas, exceto aquelas cujas circunstâncias financeiras as torna independente da boa vontade de outras pessoas, a opinião sobre este assunto é tão eficaz quanto a lei; os homens também podem ser presos, quando excluídos dos meios de ganhar seu pão.

Aqueles cujo pão já está seguro, e que não estejam sob favores dos homens de poder, ou de instituições de homens, ou do povo, não têm nada a temer da confissão aberta de quaisquer opiniões, mas de serem mal interpretados e mal falados, e isto não deve requerer um modelo muito heroico para torná-los capacitados a conduzir-se.

Não há nenhum espaço para qualquer apelo *ad misericordiam* no interesse de tais pessoas.

Mas embora agora nós não causemos tanto mal àqueles que pensam diferentemente de nós, como era anteriormente nosso costume, pode ser que façamos a nós mesmos tanto mal através de nosso tratamento a eles.

Sócrates foi condenado à morte, mas sua filosofia ascendeu como o sol no paraíso, e espalhou sua iluminação sobre todo o firmamento intelectual. Os cristãos foram lançados aos leões, mas a igreja cristã desenvolveu-se uma árvore imponente e expandida, elevando-se além das mais antigas e menores, mas vigorosas vegetações encobrendo-as com sua sombra.

Nossa intolerância meramente intelectual não mata ninguém, não desarraiga nenhuma opinião, mas induz os homens a disfarçá-las, ou abster-se de qualquer esforço ativo para sua difusão.

Conosco, as opiniões heréticas perceptivelmente não ganham, ou até mesmo perdem, fundamento em cada década ou geração: elas nunca se proclamam em todos os lugares, mas continuam a arder nos círculos estreitos de pensadores e estudiosos dos quais elas se originaram, sem jamais inflamar os assuntos gerais da humanidade, seja como uma luz verdadeira ou enganosa.

E desta forma preserva-se um estado de coisas muito satisfatório para algumas mentes porque, sem o processo desagradável de punir ou aprisionar qualquer pessoa, ele preserva todas as opiniões prevalecentes externamente inalteradas, enquanto não impede absolutamente a prática da razão pelos dissidentes angustiados com a doença do pensamento.

Um plano consciente para se obter paz no mundo intelectual e manter todas as coisas avançando neste sentido perfeitamente como já acontece.

Mas o preço pago por este tipo de pacificação intelectual é o sacrifício de toda coragem moral da mente humana.

Um estado de coisas no qual uma grande parte dos mais ativos e inquiridores intelectos acham recomendável manter os princípios e fundamentos gerais de suas convicções dentro de seus próprios peitos, e tentar, naquilo que comunicam ao povo, adaptar o máximo que puderem de suas próprias conclusões às premissas que têm internamente renunciado, não pode exalar as personalidades destemidas, e intelectos lógicos e consistentes que um dia adornaram o mundo pensante.

Os tipos de homens que podem ser procurados neste aspecto, ou são meros conformistas com o lugar comum, ou oportunistas da verdade, cujos argumentos sobres todos os grandes assuntos são destinados para seus ouvintes e não são aqueles que convenceram a eles mesmos.

Aqueles que evitam esta alternativa, o fazem estreitando seus pensamentos e interesse para coisas das quais podem ser faladas sem aventurar-se dentro da área de princípios, ou seja, pequenos assuntos práticos que seriam certos para eles próprios, porém se as mentes da humanidade estivessem fortalecidas e ampliadas, o que nunca será realizado de forma correta até então, enquanto que o que fortaleceria e ampliaria as mentes dos homens, livre e ousando especulação sobres os assuntos mais elevados, é abandonado.

Aqueles sob cujos olhos esta reserva não representa nenhum mal da parte dos heréticos, deveriam considerar em primeiro lugar, que em consequência disso não haverá nunca qualquer discussão justa e total de opiniões heréticas; e que tais opiniões que não poderiam sustentar tal discussão não desaparecem, embora possam ser impedidas de se difundir. Mas não é que as mentes dos heréticos estejam mais deterioradas pelo banimento colocado no questionamento o qual não termina em conclusões ortodoxas.

O maior mal é causado àqueles que não são heréticos, e cujo total desenvolvimento mental é restringido, e sua razão intimidada, por medo da heresia.

Quem pode calcular o que o mundo perde na turba de intelectos promissores combinados com castigos tímidos, que não ousam levar até o fim qualquer sucessão de pensamentos arrojados, fortes e independentes, com receio de que pudesse levá-los a algo que dê margem a sejam considerados irreligiosos ou imorais?

Dentre eles podemos ocasionalmente ver algum homem de consciência profunda, e de compreensão sutil e refinada, que passa uma vida em sofismar-se com um intelecto que ele não consegue silenciar, e esgota os recursos da ingenuidade em tentar apaziguar as instigações de sua consciência e razão com ortodoxia, o que talvez ele ainda não consiga realizar até o final.

Ninguém pode ser um grande pensador que não reconheça, que como pensador é sua primeira obrigação seguir seu intelecto para quaisquer que sejam as conclusões a que ele possa levar.

A verdade ganha até mesmo mais através dos erros de alguém que, com devido estudo e preparação, pensa por si mesmo, do que através das opiniões verdadeiras daqueles que apenas as sustentam porque não se dão ao trabalho de se permitir pensar. Não que a liberdade de pensar seja exigida unicamente, ou principalmente, para formar grandes pensadores. Pelo contrário, é tanto quanto e até mesmo mais indispensável capacitar seres humanos médios a conseguir a estatura mental da qual eles são capazes.

Tem havido, e pode novamente haver, grandes pensadores individuais, em uma atmosfera geral de escravidão mental. Mas nunca houve, nem jamais haverá, em tal atmosfera, um povo intelectualmente ativo.

Quando qualquer povo se aproxima temporariamente de tal característica, é porque o temor da especulação heterodoxa foi por algum tempo suspenso. Onde há uma convenção tácita de que os princípios não são para serem discutidos ou onde a discussão das maiores questões de que se pode ocupar a humanidade é considerada fechada, não podemos esperar encontrar aquele alto grau de atividade mental que tem tornado alguns períodos da história tão notáveis.

Nunca quando a controvérsia evitou os assuntos que são grandes e importantes o suficiente para acender o entusiasmo, a mente de um povo foi incitada a partir de seu fundamento, e o impulso dado que levou até mesmo pessoas de intelectos mais comuns à dignidade de seres pensantes.

Disto temos um exemplo na situação da Europa durante as épocas que imediatamente se seguiram à Reforma; um outro, embora limitado ao Continente e a uma classe mais culta no movimento e especulativo na última metade do século dezoito; e um terceiro de duração ainda mais breve, na fermentação intelectual da Alemanha durante o período de Goethe e Fichte³⁰.

Estes períodos diferiram largamente nas opiniões particulares as quais eles desenvolveram, mas foram semelhantes no fato de que durante todos os três, o jugo da autoridade foi rompido.

Em cada um, um antigo despotismo mental tinha sido lançado fora, e nenhum outro o havia substituído ainda.

O impulso dado nestes três períodos fez da Europa o que ela é agora.

Cada simples melhoria que se deu ou na mente humana ou nas instituições, pode ser traçada distintamente para uma ou para a outra.

As aparências por algum tempo têm indicado que os três impulsos estão quase esgotados; e não podemos esperar nenhum começo novo até que novamente declaremos nossa liberdade mental.

Vamos agora passar para a segunda parte do argumento e, recusando a suposição de que quaisquer das opiniões admitidas possam ser-falsas, vamos assumi-las como verdadeiras, e examinar a importância do modo sobre o qual elas são provavelmente sustentadas, quando sua verdade não é livre e abertamente investigada.

Embora com relutância, uma pessoa que tenha uma forte opinião possa admitir a possibilidade de que sua opinião seja falsa, ela deve ser movida pela consideração de que embora possa ser verdadeira, se não for totalmente, frequentemente, e destemidamente discutida, será sustentada como um dogma morto, e não uma verdade viva.

Há uma classe de pessoas³¹ que acha ser suficiente que uma pessoa concorde indubitavelmente com o que ela acha que é verdadeiro, embora não tenha qualquer conhecimento sobre quaisquer que sejam os fundamentos da opinião, e não poderia defendê-la de forma sustentável contra a mais superficial das objeções.

Tais pessoas, uma vez que podem obter sua doutrina a partir da autoridade, naturalmente acham que nenhum bem, e algum mal, resulta da permissão de seu questionamento.

Onde prevalece sua influência, elas tornam quase impossível que a opinião admitida seja rejeitada sábia e prudentemente, embora ainda possa ser rejeitada irrefletidamente e de forma ignorante; excluir inteiramente a discussão é raramente possível, e quando ela tão logo vence, crenças não fundamentadas na convicção poderão desabar perante o mais leve indício de um argumento.

Renunciando, contudo, a esta possibilidade - e assumindo que a opinião verdadeira abriga na mente, mas abriga como um preconceito, uma crença independente e não influenciada por argumento - esta então não é a maneira na qual a verdade deva ser sustentada.

Isto não é conhecer a verdade. A verdade sustentada desta forma é apenas mais uma superstição, acidentalmente apegada às palavras que anunciam a verdade.

Se o intelecto e o julgamento da humanidade devem ser cultivados, algo que os Protestantes pejo menos não negam, em que faculdades podem ser exercida mais apropriadamente por qualquer pessoa, que não

nas coisas que lhe concernem a tal ponto que se considera necessário que ela tenha opinião sobre elas?

Se o desenvolvimento da compreensão consiste em uma coisa mais do que em outra, certamente será em aprender os fundamentos de suas próprias opiniões.

No que quer que as pessoas acreditem, em assuntos sobre os quais é de primordial importância acreditar perfeitamente, elas devem estar aptas a se defender contra pejo menos as objeções mais comuns.

Mas, alguém poderá dizer, "Deixe que lhe sejam ensinados os fundamentos de suas opiniões.

Não se conclui que opiniões devam ser meramente repetidas porque nunca foram ouvidas de uma forma controversa. Pessoas que aprendem geometria simplesmente não decoram os teoremas, mas entendem e aprendem da mesma forma as demonstrações; e seria absurdo dizer que elas permanecem ignorantes em relação aos fundamentos das verdades geométricas, porque nunca ouviram qualquer pessoa negar, e tentar desmenti-las". Indubitavelmente. Tal ensinamento é suficiente para um assunto como a matemática, onde não há nada absolutamente a ser dito sobre o lado errado da questão.

A peculiaridade da evidência de verdades matemáticas é, que todo o argumento está de um lado. Não há nenhuma objeção e nenhuma resposta a objeções. Mas em todos os assuntos nos quais a diferença de opinião é possível, a verdade depende de um equilíbrio a ser atingido entre dois conjuntos de razões conflitantes.

Mesmo na filosofia natural, há sempre alguma outra explicação possível dos mesmos fatos; alguma teoria geocêntrica ao invés de heliocêntrica, algum flogisto ao invés de oxigênio; e deve-se demonstrar porque outra teoria não pode ser a verdadeira: e até que isto seja demonstrado ou até que saibamos como isto é demonstrado, não entenderemos os fundamentos de nossa opinião.

Mas quando nos voltamos para assuntos infinitamente mais complicados, para costumes, religião, política, relações sociais, e assuntos da vida, três quartos dos argumentos para todas as opiniões

discutidas consistem em afastar as aparências que favorecem alguma opinião diferente dela.

O maior orador, exceto um, da antiguidade³², deixou registrado que sempre estudava o caso de seu adversário com grande, senão com ainda maior, intensidade do que até mesmo seu próprio caso. O que Cícero praticava como meio de sucesso retórico, requer ser imitado por todos os que estudam qualquer assunto a fim de alcançar a verdade. Aquele que conhece apenas o lado de seu próprio caso conhece pouco dele. Suas razões podem ser boas, e ninguém poderá ser capaz de refutá-las.

Mas se ele é igualmente incapaz de refutar as razões do lado oposto, se ele não as conhece bem, então não possui nenhum fundamento para preferir qualquer opinião.

A posição racional para ele seria a suspensão do julgamento, e a menos que conteste a si próprio com isso, ele será ou levado pela autoridade, ou adotará, como o mundo em geral, o lado pelo qual ele sente mais inclinação.

Nem é suficiente que ele deva ouvir os argumentos de adversários a partir de seus próprios professores, apresentados como eles os afirmam, e acompanhados por aquilo que eles oferecem como refutações.

Esta não é maneira de fazer justiça aos argumentos, ou trazê-los para o contato real com sua própria mente. Ele deve ser capaz de ouvi-los de pessoas que realmente acreditam neles; que os defendem seriamente, e fazem o máximo por eles.

Ele deve conhecê-los em sua forma mais plausível e persuasiva; ele deve sentir toda a força da dificuldade que a visão verdadeira do assunto tem que encontrar e dispor; de outra forma ele nunca realmente se apoderará da parcela da verdade que encontra e remove tal dificuldade.

Noventa e nove dentre cem dos que são chamados de homens educados se encontram nesta condição; mesmo aqueles que conseguem fluentemente debater suas opiniões.

Sua conclusão pode ser verdadeira, mas será falsa para qualquer coisa que eles conheçam; eles nunca se lançaram na posição mental daqueles que pensam diferentemente deles, e consideram o que tais pessoas

possam ter a dizer, e conseqüentemente, em nenhum senso adequado da palavra, eles não conhecem a doutrina que eles próprios professam.

Eles não conhecem aquelas partes que explicam e justificam o resto; as considerações que mostram que um fato que aparentemente entra em conflito com um outro seja conciliado com ele, ou que, de duas razões aparentemente fortes, uma e não a outra deva ser preferida.

Toda esta parte da verdade que decide, e decide o julgamento de uma mente completamente informada, é estranha a eles; nem é jamais realmente conhecida, a não ser para aqueles que têm acompanhado igual e imparcialmente ambos os lados, e se empenhado em ver as razões de ambos sob a mais forte luz.

Tão essencial é esta disciplina para uma compreensão real de assuntos morais e humanos, que se opiniões de todas as verdades importantes não existirem, será indispensável imaginá-las, e fornecer-lhes os mais fortes argumentos o quais o mais habilidoso advogado do diabo possa citar.

Para abater a força dessas considerações, pode-se supor que um inimigo da livre discussão diga que não há nenhuma necessidade para a humanidade em geral conhecer e entender tudo o que possa ser dito contra ou a favor de suas opiniões por filósofos e teólogos.

Que não é necessário para os homens comuns serem capazes de expor todas as afirmações falsas e ideias errôneas de um oponente ingênuo.

Que é suficiente que haja sempre alguém capaz de respondê-las, a fim de que nada plausível que engane pessoas não instruídas permaneça irrefutável. Que as mentes simples, havendo aprendido os fundamentos óbvios das verdades inculcadas nelas, podem ter confiança na autoridade para o resto, e sendo sabedores de que não têm nem conhecimento e nem talento para resolver todas as dificuldades que possam aparecer, podem descansar na certeza de que tudo aquilo que foi suscitado foi ou pode ser respondido, por aqueles que são especialmente treinados para a tarefa.

Concedendo a esta visão do assunto é o máximo que pode ser reivindicado para ele por aqueles mais facilmente satisfeitos com a quantidade de entendimento da verdade que deve acompanhar sua crença; mesmo assim, o argumento para discussão livre não é de forma alguma enfraquecido.

Pois mesmo esta doutrina reconhece que a humanidade deve ter uma certeza racional de que todas as objeções foram satisfatoriamente respondidas; e como devem ser respondidas se aquilo que requer ser respondido não é falado?

Ou como pode a resposta ser reconhecida como satisfatória se os oponentes não têm oportunidade de mostrar que ela é insatisfatória?

Se não o povo, pelo menos os filósofos e teólogos que devem resolver as dificuldades, devem se familiarizar com tais dificuldades em sua forma mais complicada; e isto não pode ser realizado a menos que sejam livremente afirmadas e colocadas sob a luz mais favorável que elas possam comportar.

A Igreja Católica tem sua própria maneira de lidar com esse problema embaraçoso. Ela faz uma ampla separação entre aqueles que têm permissão de receber suas doutrinas na convicção, aqueles que devem aceitá-la na verdade.

A nenhum deles, realmente, é permitida qualquer escolha em relação ao que aceitarão; mas o clero, pelo menos quanto ao que se pode totalmente confiar nele, pode de forma admissível e merecida tornar-se conhecedor dos argumentos dos opositores, a fim de respondê-los, e pode, portanto, ler livros heréticos; a condição de leigo, a não ser através de permissão especial, é difícil de ser obtida. Esta disciplina reconhece um conhecimento do caso do inimigo como benéfico aos professores, mas encontra meios, consistentes com isto, de negá-lo para o resto do mundo; desta forma dá à elite mais cultura mental, embora não mais liberdade mental do que permite à massa.

Através deste recurso ela consegue obter o tipo de superioridade mental que seus propósitos requerem; embora a cultura sem liberdade nunca tenha produzido uma mente ampla e liberal, ela pode produzir um defensor *inteligente nisi prius*³³ de uma causa.

Mas em países que professam o Protestantismo, este recurso é negado; uma vez que o Protestantismo defende, pelo menos em teoria, que a responsabilidade para a escolha de uma religião deve ser sustentada por cada um para si próprio, e não pode ser lançada sobre os professores.

Além disso, no atual estado do mundo, é praticamente impossível que os escritos que são lidos pelos instruídos possam ser sonogados aos não instruídos.

Se os professores da humanidade devem estar cientes de tudo que devem conhecer, tudo deve ser liberado para ser escrito e publicado sem restrição.

Se, contudo, a ação perniciosa da ausência de discussão livre, quando opiniões admitidas forem verdadeiras, estivesse confinada a deixar os homens ignorantes dos fundamentos de tais opiniões, poderia se pensar, se intelectual, que isto não é nenhum mal moral, e não afeta o valor das opiniões, quanto à sua influência no caráter.

O fato, contudo, é, que não apenas os fundamentos da opinião são esquecidos na ausência de discussão, mas muito frequentemente o significado da opinião em si. As palavras que a comunicam, cessam de sugerir ideias, ou sugerem apenas uma pequena parte daquelas que eles originariamente empregaram para comunicar.

Ao invés de uma concepção vívida e uma crença viva, restam apenas poucas frases retidas mecanicamente; se a apenas a casca e a parte externa sem valor do significado é retida, a essência mais fina é perdida.

O grande capítulo na história humana que este fato ocupa e preenche não pode ser seriamente estudado e refletido.

Está ilustrado na experiência de quase todas as doutrinas éticas e credos religiosos. Eles são cheios de significado e vitalidade para aqueles que os criaram, e para os discípulos diretos de seus criadores.

Seu significado continua a ser sentido com força não diminuída, e é talvez lançado a uma consciência até mesmo mais plena, contanto que a luta dure para dar à doutrina ou credo uma ascendência sobre outros credos. Finalmente ou ela prevalece, e torna-se a opinião geral, ou seu progresso de difusão cessa mais adiante.

Quando qualquer um destes resultados se tornar aparente, a controvérsia sobre os assuntos esmorece, e gradualmente desaparece.

A doutrina tomou seu lugar, senão como uma opinião admitida, como uma das facções e divisões aceitas da opinião: aqueles que a detêm

geralmente a herdaram, não a adotaram; e a conversão de uma destas doutrinas para uma outra, sendo agora um fato excepcional, ocupa um pequeno lugar nos pensamentos de seus professores.

Ao invés de estar, como a princípio, constantemente em alerta ou defendendo-se contra o mundo, ou tentando trazer o mundo até eles, eles têm caído em submissão, e nem escutam, quando podem evitar, argumentos contra seu credo, nem perturbam dissidentes (se houver) com argumentos a seu favor.

A partir desta época podemos usualmente datar o declínio no poder vivente da doutrina.

Frequentemente ouvimos os professores de todos os credos lamentar sobre a dificuldade de manter nas mentes dos crentes uma compreensão vívida da verdade que eles trivialmente reconhecem, para que ela possa penetrar nos sentimentos, e adquirir um mistério real sobre a conduta.

De tal dificuldade não se queixa enquanto a crença ainda estiver lutando por sua existência: mesmo os combatentes mais fracos sabem e sentem pelo que estão lutando, e a diferença entre esta e outras doutrinas; e neste período de existência de toda a crença, pode-se encontrar muitas pessoas, as quais têm compreendido seus princípios fundamentais em todas as formas de pensamento, que as têm pesado e considerado em todos os seus pontos importantes de apoio, e que têm experimentado o total efeito no caráter, que a crença em tal credo deve produzir em uma mente completamente imbuída dele.

Mas quando acontece de ser um credo hereditário, e de ser recebido passivamente, e não ativamente - quando a mente não é mais compelida, no mesmo grau que no começo, a exercer seus poderes vitais sobre as questões que sua crença lhe apresenta, há uma tendência progressiva de esquecer tudo da crença exceto os rituais, ou aceitá-la de forma insípida e apática, como se a aceitando na confiança dispensasse a necessidade de compreendê-la na consciência, ou testá-la através da experiência pessoal; até que ela quase cesse de se conectar absolutamente com a vida íntima do ser humano.

Então são vistos os casos, tão frequentes nesta época do mundo quase a formar a maioria, nos quais o credo permanece como se estivesse fora

da mente, esmagando-a e petrificando-a contra todas as outras influências enviadas às partes mais elevadas de nossa natureza; manifestando seu poder não permitido de que qualquer convicção pura e viva seja introduzida, mas ele próprio não fazendo nada para a mente ou o coração, exceto cuidando para que fiquem vazios.

Até que ponto as doutrinas moldadas de forma intrínseca para produzir a mais profunda impressão sobre a mente podem permanecer nela como crenças mortas, sem jamais serem concebidas na imaginação, nos sentimentos, ou na compreensão, é exemplificada pela maneira na qual a maioria dos crentes sustenta a doutrina no cristianismo. Por cristianismo aqui quero dizer o que é considerado por todas as igrejas e seitas - as máximas e preceitos contidos no Novo Testamento, que são considerados por todas as igrejas e seitas.

Estes são considerados sagrados e aceitos como leis por todos os cristãos declarados.

Ainda assim não seria demais dizer que nem um Cristão em mil guia ou testa sua conduta individual tendo as leis como referências.

O padrão que ele tem como referência é o costume de sua nação, sua classe, ou sua fé religiosa.

Desta forma, ele possui, por outro lado, um conjunto de julgamentos e práticas diárias que, até certo ponto de acordo com algumas destas máximas, não tanto com outras, mantêm um compromisso entre a crença cristã e os interesses e sugestões da vida mundana.

Ao primeiro destes padrões ele presta respeito; ao outro sua verdadeira submissão.

Todos os cristãos acreditam que os abençoados são os pobres e humildes e aqueles que são maltratados pelo mundo; que é mais fácil um camelo passar por uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus; que eles não deveriam julgar, a menos que fossem julgados; que não devem jurar absolutamente; que devem amar ao próximo como a si mesmos; que se alguém lhes bater, eles devem dar a outra face também; que se fossem perfeitos, deveriam vender tudo o que têm e dar aos pobres.

Eles não são insinceros quando dizem que acreditam nestas coisas. Realmente acreditam nela, como as pessoas acreditam naquilo que sempre foi louvado e nunca discutido.

Mas no sentido desta crença viva que regula a conduta, eles acreditam nessas doutrinas até o ponto em que é comum agir de acordo com elas.

As doutrinas em sua integridade são úteis para bombardear os adversários; entende-se que elas sejam úteis para ser formuladas (quando possível) como as razões para qualquer coisa que as pessoas achem que seja louvável.

Mas qualquer um que fizesse lembrar que as máximas requerem uma infinidade de coisas as quais tais pessoas nunca nem mesmo pensam em fazer, não ganharia nada exceto ser classificado dentre aquelas personalidades muito impopulares que fingem ser melhor do que as outras pessoas.

As doutrinas não têm nenhuma influência sobre crenças comuns - não representam um poder em suas mentes.

Eles têm um respeito habitual por sua solidez, mas nenhum sentimento que se estenda das palavras para as coisas significantes, e force a mente a aceitá-las, e os faça agir de acordo com a regra. Sempre que a conduta é afetada, eles procuram pelo senhor A e B para guiá-los até onde ir na obediência ao Cristo. Agora podemos estar bem seguros de que não era este o caso, mas bem ao contrário, com os cristãos antigos. Se tivesse sido assim, o cristianismo nunca teria se desenvolvido de uma seita obscura dos hebreus desprezados para a religião do império romano.

Quando seus inimigos diziam, "Vejam como estes cristãos amam uns aos outros"³⁴, eles seguramente tinham um sentimento mais vivo do significado de sua crença do que jamais tiveram desde então.

E é principalmente provavelmente devido a esta razão que o cristianismo agora faz tão pouco progresso em estender seu domínio, e após dezoito séculos, ainda está quase restrito aos europeus e os descendentes de europeus.

Mesmo com os estritamente religiosos, os quais são muito sérios em relação às suas doutrinas, e que atribuem uma quantidade maior de significado a muitas delas do que as pessoas em geral, acontece

comumente que a parte que é desta forma comparativamente ativa em suas mentes é aquela que foi produzida por Calvin, ou Knox³⁵, ou alguma outra pessoa muito próxima a eles em caráter.

As palavras de Cristo coexistem passivamente em suas mentes, quase não produzindo efeito além daquele que é causado ao ouvir palavras tão amáveis e brandas.

Há muitas razões, sem dúvida, pelas quais as doutrinas que são a marca de uma seita retêm mais de sua vitalidade do que aquelas comuns a todas as seitas reconhecidas, e pelas quais mais sofrimentos são exigidos dos professores a fim de que seu significado seja mantido vivo; uma das razões certamente é que as doutrinas peculiares são mais questionadas e têm que ser mais frequentemente defendidas contra contraditores notórios.

Tanto professores quanto aprendizes vão dormir em seus postos, tão logo não haja nenhum inimigo no campo.

A mesma coisa é verdadeira, geralmente falando, em relação a todas as doutrinas tradicionais - aquelas de prudência e conhecimento da vida, assim como as de costumes e religião.

Todas as línguas e literaturas estão cheias de considerações gerais sobre a vida, tanto em relação ao que ela é, quanto como se conduzir nela; observações que todos conhecem, todos repetem, ou escutam com consentimento que são recebidos como verdades banais; contudo o significado daquilo que a maioria das pessoas primeiro verdadeiramente aprende, quando a experiência geralmente é de uma natureza dolorosa, se tornará realidade para elas.

Quão frequentemente, quando sofrendo algum infortúnio imprevisto ou desapontamento, uma pessoa lembra de algum provérbio ou ditado comum, que lhe tenha sido familiar em toda sua vida, cujo significado, se ela jamais tivesse se sentido como agora, a teria salvo da calamidade.

Há realmente razões para isto, diferentes da ausência de discussão; há muitas verdades cujo significado total não pode ser concebido até que a experiência pessoal tenha lhe dito.

Muito mais do significado destas verdades teria sido entendido, e o que foi entendido teria sido muito mais gravado na mente, se o homem

tivesse sido acostumado a ouvir as discussões pró e contra das pessoas que realmente compreendiam tal significado.

A tendência fatal da humanidade para desistir de pensar sobre uma coisa quando ela não é mais duvidosa é a causa da metade de seus erros.

Um autor contemporâneo falou bem da "profunda inatividade de uma opinião admitida".

Mas como? (pode-se perguntar). É a ausência de unanimidade uma condição indispensável de conhecimento verdadeiro?

É necessário que alguma parte da humanidade deva persistir no erro para possibilitar que se compreenda a verdade?

Uma crença cessa de ser vital ou real tão logo ela é geralmente aceita - e uma proposição nunca é realmente compreendida e sentida a menos que reste alguma dúvida sobre ela?

Tão logo a humanidade tenha unanimemente aceitado uma verdade, tal verdade parece dentro dela?

A meta mais elevada e o melhor resultado de inteligência aprimorada, tem-se imaginado até agora, é unir a humanidade cada vez mais no reconhecimento de todas as verdades importantes: e a inteligência dura apenas enquanto não tenha conseguido seu objetivo?

Os frutos da conquista perecem através da verdadeira inteireza da vitória?

Não afirmo tal coisa. À medida que a humanidade se aprimora, o número de doutrinas que não são mais contestadas e duvidadas estará constantemente aumentando e o bem-estar da humanidade pode quase ser medido pelo número e seriedade das verdades que alcançaram o ponto de serem incontestadas.

A interrupção de séria controvérsia sobre uma questão após a outra é um dos incidentes necessários da consolidação da opinião; uma consolidação tão salutar no caso de opiniões verdadeiras, quanto perigosa e nociva quando as opiniões são errôneas.

Embora este estreitamento gradual das fronteiras de diversidade de opiniões seja necessário, em ambos os sentidos do termo, sendo

imediatamente inevitável e indispensável, não somos obrigados a concluir que todas as suas consequências sejam benéficas.

A perda de tão importante ajuda à compreensão inteligente e viva de uma verdade, quando proporcionada pela necessidade de explicá-la a opositores e defendê-la contra eles, embora não o suficiente para dar demasiada importância ao benefício de seu reconhecimento universal, não é nenhuma retirada trivial.

Onde tal vantagem não pode mais ser obtida confesso que gostaria de ver os professores da humanidade esforçando-se para conseguir uma substituta para ela; algum plano para tornar as dificuldades da questão tão presentes na consciência do aprendiz, como tivessem sido imprimidas sobre ele por um dissidente vencedor, ansioso por sua conversão.

Mas ao invés de buscar planos para este propósito, eles têm perdido aqueles que anteriormente possuíam. As dialéticas de Sócrates tão magnificamente exemplificadas nos diálogos de Platão eram um plano desta descrição.

Eram essencialmente uma discussão negativa das grandes questões da filosofia e da vida, dirigidas com habilidade consumada com o objetivo de convencer qualquer um que tivesse meramente adotado os lugares comuns de opinião admitida, de que ele não entendia o assunto - e que até então não havia atribuído nenhum significado definido às doutrinas que professava; para que, ciente de sua ignorância, pudesse ser encaminhado a obter uma crença estável, que repousasse sobre uma compreensão clara tanto do significado das doutrinas quanto de sua evidência.

As discussões acadêmicas da idade média tinham um objetivo um tanto similar. Elas pretendiam certificar-se de que o aluno entendesse sua própria opinião e (através de correlação necessária) a opinião oposta a ela, e pudesse impor os fundamentos de uma e rebater os da outra.

Estas discussões anteriormente mencionadas tinham realmente o defeito incurável de que as premissas invocadas eram retiradas da autoridade, não da razão: e, como uma instrução à mente, elas eram em todos os aspectos inferiores às poderosas dialéticas que formavam os intelectos dos "*Socratici viri*"³⁶; mas a mente moderna deve muito mais a

ambas do que geralmente tem vontade de admitir, e os modos atuais de educação não contêm nada que no menor grau dê lugar a uma outra.

Uma pessoa que obtém toda a sua instrução de professores ou livros, mesmo se escapar da constante tentação de se contentar com lições, não é obrigada a ouvir ambos os lados; conseqüentemente está longe de ser um feito frequente, mesmo dentre pensadores, conhecer ambos os lados; e a parte mais fraca daquilo que todos dizem em defesa de sua opinião, é o que se pretende como resposta aos antagonistas.

É a tendência da época atual desacreditar a lógica negativa - a qual aponta fraquezas na teoria ou erros na prática, sem estabelecer verdades positivas.

Tal crítica negativa realmente seria fraca o suficiente como um resultado; mas como meio de se obter qualquer conhecimento ou convicção positiva digna do nome, ela não poderia ser avaliada tão favoravelmente; e até que as pessoas sejam sistematicamente treinadas para isso, haverá poucos pensadores e uma baixa média geral de intelectos em quaisquer departamentos da especulação, exceto da matemática e física.

Sobre qualquer outro assunto a opinião de pessoa alguma merece o nome de conhecimento, exceto até onde ela tenha sido forçada por outros ou, ela mesma colocado em prática, o mesmo processo mental que teria sido exigido dela para levar adiante uma controvérsia ativa com os oponentes.

Esta, portanto, que quando ausente, é tão indispensável, mas tão difícil de criar, quão pior do que o absurdo de desistir, dela quando se apresenta espontaneamente!

Se existem quaisquer pessoas que contestem uma opinião admitida, ou que o farão se a lei e a opinião permitirem, vamos agradecer-las por isso, abrir nossas mentes para escutá-las, e alegrar-nos de que haja alguém para fazer por nós o que de outra forma deveríamos fazer com muito mais trabalho para nós mesmos, se tivéssemos qualquer consideração ou pela certeza ou pela vitalidade de nossas convicções.

Ainda resta falar sobre uma das principais causas que torna a diversidade de opiniões favorável, e continuará a fazê-lo até que a

humanidade tenha entrado em um estágio de avanço intelectual o que atualmente parece estar a uma distância incalculável.

Temos até agora considerado apenas duas possibilidades: de que a opinião admitida pode ser falsa, e alguma outra opinião, conseqüentemente, verdadeira; ou que, a opinião admitida sendo verdadeira, um conflito com o erro oposto seja essencial para uma compreensão clara e sentimento profundo de sua verdade.

Mas há um caso mais comum do que qualquer um destes; quando as doutrinas conflitantes, ao invés de ser uma verdadeira e a outra falsa, compartilham a verdade entre si e a opinião dissidente é necessária para suprir o resto da verdade da qual a doutrina admitida incorpora apenas uma parte.

Opiniões populares sobre assuntos não palpáveis ao sentido são frequentemente verdadeiras, mas raramente ou nunca toda a verdade.

Elas são uma parte da verdade; às vezes uma parte maior, às vezes uma menor, mas exagerada, distorcida, e desvinculada das verdades das quais deveria estar acompanhada e limitada.

Opiniões heréticas, por outro lado, são geralmente algumas destas verdades suprimidas ou negligenciadas, rompendo os vínculos que as reprimem ou buscando reconciliação com a verdade contida na opinião comum, ou enfrentando-a como inimigas, e arvorando-se, com similar exclusividade, como a verdade total.

O último caso é até agora o mais frequente, pois, na mente humana, uma unilateralidade tem sempre sido a regra, e múltiplas lateralidades, a exceção.

Por esta razão, mesmo em revoluções de opinião; uma parte da verdade usualmente estaciona enquanto uma outra se ergue.

Mesmo o progresso, que deveria adicionar mais, para a maior parte apenas substitui uma verdade parcial e incompleta por uma outra; e o aperfeiçoamento, que consiste principalmente no fato de que o novo fragmento da verdade é mais desejado, mais adaptado às necessidades da época, do que aquele que ele substitui.

Assim sendo o caráter parcial de opiniões prevalecentes, mesmo quando repousa sobre um fundamento verdadeiro, mostra que toda opinião que incorpora um tanto da parte da verdade que a opinião comum omite, deve ser considerada preciosa qualquer que seja a quantidade de erro e confusão com que a verdade possa estar combinada.

Nenhum juiz sério de assuntos humanos se sentirá compelido a ficar indignado porque aqueles que nos impõem verdades que deveríamos de outra forma ter omitido, omitem algumas daquelas que notamos.

Ao invés disso, ele achará que contanto que a verdade popular seja unilateral, ela será mais desejável do que, por outro lado, aquela verdade popular que também deveria ter defensores unilaterais; desta forma sendo usualmente o mais enérgico e o mais provável para compelir a atenção relutante do fragmento da sabedoria que eles proclamam como se fosse o todo.

Desta forma, no século dezoito, quando quase todos os instruídos, e quase todos os não instruídos que eram conduzidos por eles, se encontravam perdidos na admiração do que chamamos civilização, e nas maravilhas da moderna ciência, literatura, e filosofia, dando demasiada importância à desigualdade entre os homens dos tempos modernos e aqueles dos tempos antigos, favoreciam a crença de que toda a diferença estava a seu próprio favor; com o que o conflito salutar fez com que os paradoxos de Rousseau³⁷ explodissem como bombas no centro, deslocando a massa compacta de uma opinião unilateral, e forçando seus elementos a se juntar novamente numa forma melhor e com ingredientes adicionais.

Não que as opiniões atuais estivessem no todo mais longe da verdade do que estavam as de Rousseau; pelo contrário, estavam próximas a ela; elas continham mais da verdade positiva, e muito menos do erro.

Contudo reside na doutrina de Rousseau e tem flutuado no fluxo de opiniões junto com ela, uma quantidade considerável exatamente daquelas verdades que a opinião popular desejava; e estas representam o sedimento que foi deixado para trás quando cessou a enchente.

O elevado valor da simplicidade da vida, o efeito debilitante e desmoralizador dos obstáculos e hipocrisias da sociedade artificial são as

ideias que nunca estiveram inteiramente ausentes das mentes cultas desde que Rousseau escreveu; e elas em tempo produzirão seu devido efeito, embora no presente necessitem ser defendidas mais do que nunca, e devem ser defendidas por ações, pois palavras, sobre tal assunto, quase exauriram seu poder.

Em política, novamente, é quase um lugar comum, que um partido de ordem ou estabilidade, e um partido de progresso ou reforma, sejam ambos elementos necessários para um estado saudável da vida; até que um ou o outro tenham ampliado tanto sua compreensão mental para que seja igualmente um partido de ordem e progresso, conhecendo e distinguindo o que é adequado para ser preservado do que deve ser varrido.

Cada um destes modos de pensar obtém sua utilidade a partir das deficiências do outro; mas é em grande parte a oposição do outro que mantém cada um dentro dos limites da razão e sanidade.

A menos que as opiniões favoráveis à democracia e à aristocracia, à propriedade e à igualdade, à cooperação e à competição, ao luxo e à abstinência, à liberdade e à disciplina, e a todos os outros antagonismos proeminentes da vida prática, sejam expressas com igual liberdade, e reforçadas e defendidas com igual talento e energia, não haverá nenhuma chance de que ambos os elementos obtenham seu direito; uma balança certamente subirá, e a outra descerá.

A verdade, nos grandes assuntos práticos da vida, é tão mais uma questão de reconciliar e combinar os opostos, que muito poucos têm mentes suficientemente capazes e imparciais para realizar os ajustes aproximando-os da precisão, e tem que ser realizado pelo processo bruto de uma luta entre combatentes lutando sob bandeiras hostis.

Sobre quaisquer das grandes questões abertas apenas manifestadas, se qualquer das suas opiniões tiver um apelo melhor do que a outra, não simplesmente para ser tolerada, mas para ser encorajada e favorecida, será esta opinião que por acaso em uma época e lugar em particular se encontrará em minoria.

Esta é a opinião, que sob as atuais circunstâncias, representa os interesses negligenciados, o lado do bem-estar humano que corre o risco

de obter menos que sua parcela.

Estou ciente de que não há nesse país, qualquer intolerância de diferenças de opinião sobre a maioria destes tópicos. Elas são citadas para mostrar através de exemplos admitidos e múltiplos, a universalidade do fato, que apenas através da diversidade de opinião, há, no existente estado do intelecto humano, uma chance de honestidade com relação a todos os lados da verdade. Quando encontramos pessoas que formam uma exceção à aparente unanimidade do mundo sobre qualquer assunto, mesmo que o mundo esteja com a razão, é sempre provável que dissidentes tenham algo digno de ser ouvido que fale por eles, e que essa verdade perderia alguma coisa através de seu silêncio.

Pode-se objetar, "Mas alguns princípios admitidos, principalmente sobre os mais elevados e mais vitais assuntos, são mais do que meias verdades. A moralidade cristã, por exemplo, representa toda a verdade sobre tal assunto e, se alguém ensina uma moralidade que dela se desvie, estará inteiramente errado".

Como este é de todos os casos o mais importante em prática, ninguém pode ser mais adequado para testar a máxima geral. Mas antes de declarar o que a moralidade Cristã é ou não é, seria desejável decidir o que se entende por moralidade cristã.

Se ela significa a moralidade do Novo Testamento, fico imaginando que alguém que dele toma conhecimento a partir do próprio livro poderá supor que ele tenha sido anunciado, ou planejado, como uma completa doutrina de costumes.

O Evangelho sempre se refere a uma moralidade preexistente, e restringe seus preceitos às particularidades nas quais tal moralidade deveria ser corrigida, ou substituída por preceitos mais amplos e mais elevados, expressando-se, além disso, em termos mais gerais, frequentemente impossíveis de serem interpretados literalmente, e possuindo mais propriamente a marca da poesia ou eloquência do que a precisão da legislação.

Para extrair dele a substância da doutrina ética, nunca será possível sem ampliá-lo a partir do Antigo Testamento, ou seja, a partir de um

sistema elaborado de fato, mas em muitos aspectos bárbaro, e planejado apenas para povos incivilizados.

São Paulo, um inimigo declarado deste modo Judaico de interpretar a doutrina e empregar o esquema de seu Mestre, igualmente assume uma moralidade preexistente, a saber, aquelas dos gregos e romanos; e seu aviso aos cristãos é em grande parte um sistema de acomodação a isto; mesmo a ponto de fornecer uma aparente sanção à escravidão. O que é chamado de moralidade cristã, mas deveria ser mais propriamente chamada de teológica, não foi o trabalho do Cristo e dos Apóstolos, mas é de origem muito mais recente, tendo sido construída pela Igreja Católica dos primeiros cinco séculos, e embora não implicitamente adotada pelos modernos e protestantes, foi muito menos modificada por eles do que poderia se esperar.

Para a maior parte, de fato, eles têm se contentado em eliminar as contribuições que foram feitas a ela na idade média, cada seita suprimindo o lugar através de novas contribuições adaptadas à sua própria natureza e tendências.

Que a humanidade tem uma grande dívida com esta moralidade, e com seus professores antigos, eu deveria ser a última pessoa a negar; mas não hesito em dizer dela, que ela é, em muitos pontos importantes, incompleta e unilateral, e que a menos que ideias e sentimentos, não sancionados por ela tivessem contribuído para a formação da vida e caráter europeus, os assuntos humanos teriam ficado em uma condição pior do que estão agora.

A moralidade cristã (assim chamada) tem todas as características de uma reação; é, em grande parte, um protesto contra o paganismo. Seu ideal é mais negativo do que positivo; passivo mais do que ativo; inocência mais do que nobreza; abstinência do mal mais do que vigorosa busca do bem; em seus preceitos, (como tem sido bem dito) "tu não deverás" predomina de forma injustificada sobre "tu deverás".

Em seu horror à sensualidade, ela criou uma imagem de asceticismo, que tem gradualmente estado comprometida com uma imagem da legalidade. Ela sustenta a esperança do paraíso, e a ameaça do inferno, como os motivos estabelecidos e apropriados para uma vida virtuosa, que quando se aprofunda na vida melhor dos antigos e realiza o que nela

existe para dá à moralidade um caráter essencialmente egoísta, desvinculando os sentimentos de dever de cada homem dos interesses de seus semelhantes, exceto na medida em que uma persuasão de auto interesse é oferecida a ele para examiná-los.

É essencialmente uma doutrina de obediência passiva, que inculta submissão a todas as autoridades estabelecidas; de fato não devemos obedecer ativamente quando a religião proíbe, mas não se deve opor resistência, muito menos se rebelar contra, por qualquer quantidade de injustiça a nós mesmos.

E enquanto que na moral idade das melhores nações pagãs, a obediência ao Estado representa um lugar desproporcionado, infringindo a liberdade justa do indivíduo, na ética puramente cristã, este grande departamento da obediência é quase nunca notado ou reconhecido.

É no Alcorão, não no Novo Testamento, que lemos a máxima - "Um governante que designa um homem a um ofício, quando existe em seus domínios um outro homem melhor qualificado para ele, peca contra Deus e contra o Estado".

O pouco reconhecimento que a ideia de obrigação para o povo obtém na moderna moralidade origina-se das fontes gregas e romanas, não das cristãs; assim também na moral idade da vida privada, o que quer que exista de senso de honra, origina-se do pensamento humano, não da parte religiosa de nossa educação, e nunca poderia ter brotado de um padrão de ética no qual o único valor, declaradamente reconhecido, é aquele da obediência.

Estou tão longe quanto qualquer pessoa de pretender que estes defeitos sejam necessariamente inerentes à ética cristã, de qualquer forma que possa ser concebida, ou que os muitos requisitos de uma doutrina moral completa que ela não contém, não admita estar reconciliada com ela.

Muito menos eu insinuaria isto das doutrinas e preceitos do próprio Cristo. Acredito que as afirmações de Cristo sejam uma totalidade, que consigo ver qualquer evidência de que elas tenham sido planejadas para ser assim; que elas são irreconciliáveis com qualquer coisa que uma moralidade abrangente exija; que tudo o que é excelente na ética pode ser trazido com elas, sem maior violência à sua linguagem do que tem sido

atribuído a ela por todos os que têm tentado deduzir delas qualquer sistema prático de conduta, seja qual for.

Mas é bastante condizente com isto, acreditar que elas contêm e foram planejadas para conter apenas uma parte da verdade; que muitos elementos essenciais da mais elevada moralidade estão dentre as coisas que não são fornecidas, e nem têm a intenção de ser fornecidas, nos discursos registrados do fundador do cristianismo, e que têm sido inteiramente desprezadas pela Igreja Cristã no sistema de ética erguido na base de tais discursos. E assim sendo, acho um grande erro persistir em tentar encontrar na doutrina cristã aquela norma completa para nossa conduta, a qual seu autor planejou para sancionar e reforçar, e ainda parcialmente para fornecer.

Acredito, também, que esta estreita teoria esteja se tornando um grave mal prático, depreciando grandemente o valor do treinamento e instrução morais, os quais muitas pessoas bem-intencionadas estão agora finalmente se exercitando em promover. Receio muito que tentando formar a mente e sentimento sobre um tipo exclusivamente religioso, e descartando aqueles padrões seculares³⁸ com os que antigamente coexistiam e suplementavam a ética cristã, recebendo um pouco de seu espírito, e introduzindo nela alguns dos seus, resultará, e mesmo agora estar resultando em um tipo baixo, abjeto, servil de caráter, o qual, submisso ao que julga a vontade suprema, é incapaz de mostrar-se à altura ou concordar na concepção da bondade suprema.

Acredito que outras éticas diferentes de qualquer uma que possa ser desenvolvida a partir das fontes exclusivamente cristãs, devam existir lado a lado com a ética cristã para produzir a regeneração moral da humanidade; e que o sistema cristão não é exceção à regra, que em um estado imperfeito da mente humana, os interesses da verdade requerem uma diversidade de opiniões.

Não é necessário que ao cessar de ignorar as verdades morais não contidas no cristianismo, os homens devam ignorar quaisquer daquelas que ele não contém. Tal preconceito, ou omissão, quando ocorre, é de um modo geral um mal; mas é um do qual não podemos esperar estar sempre isentos, e deve ser considerado como o preço pago por um bem inestimável. A exclusiva pretensão produzida por uma parte da verdade

para ser o todo, deveria e deve ser protestada; e se um impulso reacionário deve tornar os protestadores injustos, por sua vez esta unilateralidade assim como a outra pode ser lamentada, mas deve ser tolerada.

Se os cristãos ensinaram os infiéis a serem justos com o cristianismo, eles próprios deveriam ser justos com a infidelidade. A verdade não pode fornecer nenhuma ajuda para ignorar o fato, conhecido de todos os que têm o conhecimento mais comum da história literária, de que uma grande parte do mais nobre e mais valioso ensinamento moral tenha sido o trabalho, não apenas de homens que não conheciam, mas de homens que conheciam e rejeitaram a fé cristã.

Não pretendo que o uso mais ilimitado da liberdade de proclamar todas as opiniões possíveis colocaria um fim nos males do sectarismo religioso ou filosófico. Toda a verdade sobre os homens de capacidade estreita serem sérios deve certamente ser afirmada, indicada, e de muitas maneiras até mesmo influenciada, como se nenhuma outra verdade existisse no mundo, ou em todo o caso nenhuma que pudesse limitar ou qualificar a primeira.

Reconheço que a tendência de todas as opiniões de se tornarem sectárias não é curada pela mais livre discussão, mas é frequentemente intensificada e exacerbada por meio disso; a verdade é que deveria ter sido, mas não foi notada, sendo rejeitada o mais violentamente porque foi proclamada por pessoas consideradas oponentes. Mas não é sobre o sectário apaixonado, é sobre o mais calmo e mais desinteressado espectador, que este choque de opiniões produz seu efeito salutar. Não é o conflito violento entre partes da verdade, mas a calma supressão de metade dela, o enorme mal; a sempre esperança quando as pessoas são forçadas a escutar ambos os lados; é quando elas prestam atenção apenas ao fato de que erros fortalecem preconceitos, e a própria verdade cessa de ter o efeito de verdade, sendo agravada na falsidade. E uma vez que há poucos atributos mentais mais raros do que aquele da faculdade judicial que pode julgar inteligentemente dois lados de uma questão, da qual apenas um é representado por um defensor perante ela, a verdade não teria nenhuma chance, mas proporcionalmente em todos os lados, toda opinião que incorpora qualquer fração da verdade, não apenas encontra defensores, mas é tão defendida quanto ouvida.

Reconhecemos agora a necessidade para o bem-estar mental da humanidade³⁹ de liberdade de opinião, e liberdade de expressão de opinião, sobre quatro fundamentos distintos, os quais agora recapitularemos resumidamente.

Primeiro, se qualquer opinião é compelida a silenciar, tal opinião pode, e nós certamente sabemos, ser verdade. Negar isso é assumir nossa própria infalibilidade. Segundo, embora a opinião silenciada seja errônea, ela pode, e muito geralmente o faz, conter uma parte da verdade; e uma vez que a opinião geral ou prevalecente sobre qualquer assunto seja raramente, ou nunca, a verdade inteira, é apenas através do conflito de opiniões adversas que o resto da verdade tem alguma chance de ser fornecida.

Terceiro, mesmo que a opinião admitida não seja apenas verdadeira, mas toda a verdade; a menos que sofra, e realmente sofre contestação vigorosa e séria, ela será pela maioria daqueles que a admitem, sustentada na forma de um preconceito, com pouca compreensão ou percepção de seus fundamentos racionais. E não apenas isso, mas em quarto lugar, o significado da doutrina em si se encontrará em perigo de perder-se, ou enfraquecer-se, e destituir-se de seu efeito vital sobre o caráter e a conduta tornando-se uma mera profissão formal, ineficaz para o bem, mas obstruindo o fundamento, e impedindo o crescimento de qualquer convicção real e sincera, a partir da razão ou experiência pessoal.

Antes de abandonar o assunto da liberdade de opinião, seria adequado tomar conhecimento daqueles que dizem, que a expressão livre de todas as opiniões deveria ser permitida, sob a condição de que o modo seja moderado, e não passe dos limites da discussão honesta. Muito poderá ser dito sobre a impossibilidade de fixar onde estes supostos limites devam ser colocados; pois se o método é ofensa àqueles cujas opiniões são atacadas, acho que a experiência confirma que esta ofensa é dada sempre que o ataque é conhecido e poderoso, e que todo o oponente que os instiga, e há quem os instiga duramente, e há quem ache difícil responder, lhes parecerá, se ele mostrar qualquer sentimento forte sobre o assunto, um oponente intemperado. Mas isto, embora uma consideração importante dentro de um ponto de vista prático, funde-se em uma objeção mais fundamental, indubitavelmente a maneira de afirmar uma opinião,

mesmo embora seja verdadeira, pode ser muito censurável, e pode de forma justa incorrer em uma censura severa. Mas as principais ofensas desse tipo são tais que é principalmente impossível, a menos que por auto-revelação acidental, introduzir a convicção.

A mais grave delas é, para argumentar com sofismas, suprimir fatos ou argumentos, expor de forma errada os elementos do caso ou deturpar a opinião oposta.

Mas tudo isso, mesmo no sentido mais exacerbado, é tão continuamente feito em perfeita boa-fé por pessoas que não são consideradas, em muitos outros aspectos e podem não merecer ser consideradas, ignorantes ou incompetentes, que é raramente possível, sobre fundamentos adequados conscientemente, caracterizar a deturpação como moralmente culpada; e ainda menos poderia a lei pretender interferir com este tipo de má-conduta controversa.

Com respeito ao que geralmente se quer dizer por discussão intemperada, a saber injúria, sarcasmo, individualidade, e coisas assim, a ameaça dessas armas mereceria mais aprovação por mais que se propusesse interditá-las igualmente em ambos os lados; mas apenas se deseja restringir o emprego delas contra a opinião prevalecente: contra as não prevalecentes elas não podem ser utilizadas sem aprovação geral, mas serão provavelmente para obter para aquele que as utiliza o elogio de zelo sincero e indignação honrada. Ainda assim qualquer prejuízo que surja de seu uso será maior quando não empregadas contra as comparativamente indefesas; e que qualquer que seja a vantagem injusta que possa ser originada por qualquer opinião a partir desta maneira de afirmá-la, cabe quase que exclusivamente para opiniões admitidas. A pior ofensa deste tipo que pode ser cometida por uma polêmica, é estigmatizar aqueles que têm opiniões contrárias como homens maus e imorais.

Para calúnia deste tipo aqueles que sustentam qualquer opinião impopular estão particularmente expostos, porque são em geral poucos e sem influência, e ninguém a não ser eles próprios se sentem muito interessados em que se faça justiça a eles; mas esta arma é, a partir da natureza do caso, negada àqueles que atacam uma opinião prevalecente; eles nem a podem utilizar com segurança para eles próprios, nem, se puderem, ela faria qualquer coisa a não ser recuar em sua própria causa.

Em geral, opiniões contrárias àquelas comumente admitidas podem apenas ser ouvidas através de moderação estudada da linguagem, e a mais cuidadosa prevenção de ofensas desnecessárias, das quais elas quase nunca divergem mesmo em um leve ponto sem perder fundamento: a desmedida injúria empregada no lado da opinião prevalecente realmente impede as pessoas de professar opiniões contrárias, e realmente de escutar àqueles que a professam.

Para o interesse, portanto, da verdade e justiça, é muito mais importante restringir este uso de linguagem injuriosa do que a outra; e, por exemplo, se fosse necessário escolher, haveria muito mais necessidade de desencorajar ataques ofensivos sobre a infidelidade, do que sobre a religião.

É, contudo, óbvio que a lei e a autoridade não têm direito de restringir uma ou outra, enquanto a opinião deve, em qualquer caso, determinar seu veredicto através das circunstâncias do caso individual, condenando a todos, não importa em que lado do argumento ele se coloque, em cujo modo de defesa ou a falta de sinceridade, ou perversidade, fanatismo, ou intolerância de sentimento manifestarem-se. Não se deve concluir estes vícios a partir do lado que uma pessoa escolhe, embora seja o lado da questão contrário a nossa própria, mas sim, dando honra merecida a todo aquele, qualquer que seja a opinião que ele tenha que tenha calma para ver e possa honestamente afirmar o que seus oponentes e suas opiniões realmente são, não aumentando em nada com a intenção de desacreditá-los, não silenciando nada que diga, ou que possa dizer a seu favor.

Esta é a real moralidade da discussão pública: mesmo que frequentemente violada, fico feliz em achar que há muitos controversistas que em grande parte observam isto, e ainda um número maior que conscientemente luta contra isso.

Capítulo III: A Individualidade, como um dos Elementos do Bem-Estar

Assim sendo as razões tornam imperativo que os seres humanos devam ser livres para formar opiniões, e para expressar suas opiniões sem reserva; deste modo as consequências perniciosas ao intelectual através daquela à natureza moral do homem, a menos que essa liberdade seja ou reconhecida, ou afirmada apesar da proibição, devem ser examinadas de modo a se saber se as mesmas razões não exigem que os homens devam ser livres para influenciar suas opiniões - para executar essas em suas vidas, sem impedimento, seja físico ou moral de seus semelhantes, contanto que seja por conta de seu próprio risco e perigo.

Esta última condição é obviamente indispensável. Ninguém pretende que as ações devam ser tão livres quanto as opiniões. Pelo contrário, mesma as opiniões perdem sua imunidade, quando as circunstâncias em que são expressas são tais que constituem sua expressão em uma instigação positiva a algum ato prejudicial. Uma opinião de que mercadores de milho subjugam pela fome os pobres, ou que a propriedade privada seja roubo, não deveria ser molestada quando simplesmente circulava através da multidão, mas poderia justamente incorrer em punição quando proferida oralmente para uma plebe excitada reunida na frente da casa de um mercador de milho, ou quando entregue de mão em mão dentre a mesma plebe na forma de um cartaz.

Atos, de qualquer tipo que sejam, os quais, sem causa justificável, prejudiquem os outros, podem ser, e nos casos mais importantes exigem ser controlados pelos sentimentos desfavoráveis, e, quando necessário, pela interferência ativa da humanidade.

A liberdade do indivíduo deve desta forma ser em grande parte limitada; ele não deve fazer de si um incômodo para outras pessoas.

Mas se ele se abstém de molestar outros naquilo que lhes interessa, e simplesmente age de acordo com sua própria inclinação e julgamento nas coisas que concernem a ele próprio; as mesmas razões que mostram que a opinião deve ser livre, também prova que ele deveria ter permissão,

sem molestamento, de colocar suas opiniões em prática por sua própria conta.

A humanidade não é infalível; suas verdades, para a maior parte, são apenas meias verdades; a unidade de opinião, a menos que resultante da mais completa e mais livre comparação de opiniões opostas, não é desejável, e a diversidade não é um mal, mas um bem, até que a humanidade seja muito mais capaz do que atualmente de reconhecer todos os lados da verdade; são princípios aplicáveis aos modos de ação dos homens, não menos do que às suas opiniões.

Assim como é útil que enquanto a humanidade é imperfeita deva haver diferentes opiniões, da mesma forma deve haver diferentes experiências de vida; um livre espaço deve ser dado às variedades de caráter, sem danos a outros; o valor de diferentes modos de vida deve ser provado de forma prática, quando qualquer pessoa ache adequado experimentá-los.

É desejável, em suma, que em assuntos que não concernem principalmente aos outros, a individualidade deva se declarar.

Onde, não o próprio caráter da pessoa, mas as tradições ou costumes de outras pessoas sejam a regra de conduta, há a falta de um dos principais ingredientes da felicidade humana, e bastante do principal ingrediente de progresso individual e social.

Ao manter este princípio, a maior dificuldade a ser encontrada não está na avaliação de meios em direção a uma finalidade reconhecida, mas na indiferença das pessoas em geral com relação à finalidade em si.

Se fosse sentido que o livre desenvolvimento da individualidade fosse um dos principais elementos indispensáveis para o bem-estar, que não fosse apenas um elemento coordenado com tudo aquilo o que é designado pelos termos civilização, instrução, educação, cultura, mas fosse ele próprio uma parte com condições necessárias para todas aquelas coisas, não haveria nenhum perigo que a liberdade devesse ser subestimada, e o ajuste das fronteiras entre ela e o controle social não apresentaria nenhuma dificuldade extraordinária.

Mas o mal é que a espontaneidade individual é mal reconhecida pelos modos comuns de pensar, como tendo um valor intrínseco, ou merecendo qualquer consideração por sua própria conta.

A maioria estando satisfeita com os caminhos da humanidade como estão agora (pois é ela que faz com que sejam como são), não pode compreender porque tais caminhos não devam ser bons o suficiente para todos; e mais, a espontaneidade não faz parte do ideal da maioria dos reformadores morais e sociais, mas é antes vista com ciúme, como incômodo e talvez obstrução rebelde à aceitação geral daquilo que estes reformadores, em seu próprio julgamento, acham que seria o melhor para a humanidade.

Poucas pessoas fora da Alemanha, nem mesmo compreendem o significado da doutrina que Wilhelm von Humboldt, tão eminente como cientista quanto como político, que criou o texto de um tratado - que "o fim do homem, ou aquele que é determinado pelos preceitos eternos e imutáveis da razão, e não sugerido por desejos vagos e passageiros, é o mais elevado e mais harmonioso desenvolvimento de seus poderes para um todo completo e consistente"; portanto, o objetivo "em direção ao qual todo ser humano deve incessantemente direcionar seus esforços, e sobre os quais especialmente aqueles que tencionam influenciar seus semelhantes devem sempre vigiar, é a individualidade de poder e desenvolvimento"; para isso há dois requisitos: "liberdade e variedade de situações"; a partir da união destes surge "vigor individual e diversidade múltipla", que se combinam em "originalidade"⁴⁰.

Contudo, as pessoas estão pouco acostumadas a uma doutrina como a de von Humboldt, e tão surpreendente quanto lhes possa parecer achar tanto valor vinculado à individualidade, a questão, alguém deve, todavia, achar, pode apenas ser de proporção.

A ideia em relação à excelência de conduta é que as pessoas não deveriam absolutamente fazer nada exceto copiar umas às outras.

Ninguém afirmaria que as pessoas não deveriam introduzir em seu modo de vida, e na conduta de seus interesses, qualquer indicação que fosse de seu próprio julgamento e de seu próprio caráter individual.

Por outro lado, seria absurdo tencionar que as pessoas devessem viver como se nada tivesse sido conhecido no mundo antes de elas virem a ele; como se a experiência tivesse até agora realizado nada a fim de mostrar que o modo de existência, ou de conduta, é preferível a um outro.

Ninguém nega que as pessoas devem ser ensinadas e treinadas na juventude, a fim de conhecer e se beneficiar através dos resultados apurados da experiência humana.

Mas é a prerrogativa e a condição adequada de um ser humano, que alcançou a maturidade de suas faculdades, de usar e interpretar a experiência à sua própria maneira. Ele deve descobrir que parte da experiência registrada é adequadamente aplicável a sua própria situação e caráter.

A tradição e os costumes de outras pessoas são, até certo ponto, prova do que sua experiência ensinou; em primeiro lugar, sua experiência pode ser estreita demais ou elas podem não a ter interpretado corretamente.

Em segundo lugar, sua interpretação da experiência pode estar correta, mas inadequada para ele.

Os costumes são produzidos para situações usuais, e personalidades usuais; as circunstâncias dele ou sua personalidade pode não ser usual. Em terceiro lugar, embora os costumes sejam tão bons como costumes, e adequados a ele, ainda assim o fato de estar de acordo com os costumes, simplesmente como costumes, não educa ou desenvolve nele quaisquer das qualidades que são o dom distinto de um ser humano. As faculdades de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental, e até mesmo preferência moral, são exercidas apenas ao realizar uma escolha.

Aquele que faz qualquer coisa porque é o costume, não faz nenhuma escolha. Ele não ganha nenhuma prática seja em discernir ou em desejar o que é o melhor.

Os poderes mentais e morais, assim como o muscular, são aprimorados apenas através de seu uso. Não se exige que as faculdades sejam exercitadas fazendo uma coisa simplesmente porque outros a fazem, não mais do que acreditando em algo somente porque outros acreditam.

Se os fundamentos de uma opinião não são conclusivos para a própria razão da pessoa, sua razão não poderá ser fortalecida, mas deverá provavelmente ser enfraquecida, por ele adotá-la: e se as instigações a um ato não são tais quanto são unânimes para seus próprios sentimentos

e caráter⁴¹ muito é realizado para tomar seus sentimentos e caráter inertes e entorpecidos, ao invés de ativos e vigorosos.

Aquele que permite que o mundo, ou sua própria parte deste, escolha seu plano de vida para ele, não tem nenhuma necessidade a qualquer outra faculdade a não ser aquela da imitação dos símios.

Aquele que escolhe seu plano para si próprio, emprega todas as suas faculdades. Ele deve usar a observação para ver, raciocínio e julgamento para prever, atividade para juntar materiais para a decisão, discriminação para decidir, e quando houver decidido, firmeza e autocontrole para sustentar sua decisão deliberada.

E estas qualidades ele requer e exercita proporcionalmente como a parte de sua conduta que ele determina ser uma grande parte de acordo com seu próprio julgamento e sentimentos.

É possível que ele seja guiado em algum bom caminho, e seja mantido afastado do caminho do mal, sem quaisquer uma destas coisas.

Mas qual será seu valor comparativo como um ser humano?

É realmente de importância, não apenas o que os homens fazem, mas também que gênero de homens o fazem.

Dentre as obras do homem, a qual a vida humana é corretamente empregada em aperfeiçoar e embelezar, a primeira em importância, certamente é o próprio homem. Imaginando que fosse possível que as casas fossem constituídas, o milho cultivado, as batalhas guerreadas, as causas tentadas, e mesmo as igrejas erguidas e as preces ditas, por máquinas - por autômatos em forma humana - seria uma perda considerável trocar por estes autômatos mesmo os homens e mulheres que atualmente habitam as partes mais civilizadas do mundo, e que seguramente são senão espécimes famintos daquilo que a natureza pode produzir e produzirá. A natureza humana não é uma máquina a ser construída a partir de um modelo, e determinada para fazer exatamente o trabalho a ela atribuído, mas uma árvore que necessita crescer e desenvolver-se para todos os lados, de acordo com a tendência das forças interiores que fazem dela algo vivo. Provavelmente será admitido que é desejável que as pessoas exercitem seus conhecimentos, e que uma maneira inteligente de seguir o costume ou até mesmo ocasionalmente

uma maneira inteligente de se afastar do costume, é melhor do que uma adesão cega e simplesmente mecânica a ele.

Até certo ponto admite-se que nossa compreensão deve ser própria do homem: mas não há a mesma disposição em admitir que nossos desejos e impulsos devam ser da mesma forma nossos; ou que para possuir impulsos próprios, e de qualquer intensidade, é algo a não ser um risco e uma cilada. Ainda assim os desejos e impulsos são outro tanto uma parte de um ser humano perfeito, com crenças e limitações: e impulsos fortes são apenas perigosos quando não adequadamente equilibrados; um conjunto de metas e inclinações é desenvolvido com intensidade, enquanto outros, que deveriam coexistir com eles, permanecem fracos e imaturos. Não é porque os desejos dos homens são fortes que eles agem mal; é porque suas consciências são fracas. Não há nenhuma conexão natural entre impulsos fortes e uma consciência fraca. A conexão natural é o outro modo. Dizer que os desejos e os sentimentos de uma pessoa são mais fortes e mais variados do que aqueles de uma outra, é meramente dizer que ela possui mais da matéria prima da natureza humana, e é, portanto, capaz, talvez, de mais mal, mas certamente de mais benefício.

Fortes impulsos não são senão um outro nome para energia. Energia pode ser transformada em maus usos, mas mais benefícios podem ser sempre realizados a partir de uma natureza vigorosa, do que de uma indolente e impassiva.

Aqueles que têm o mais natural sentimento, são sempre aqueles cujos sentimentos cultivados podem se transformar nos mais fortes. As mesmas suscetibilidades fortes que tomam os impulsos pessoais vívidos e poderosos, são também a fonte de onde são gerados o amor mais ardente de virtude e o mais rigoroso autocontrole.

É através do desenvolvimento destes que a sociedade tanto realiza seu trabalho quanto protege seus interesses; não rejeitando a substância com a qual os heróis são produzidos porque ela não sabe como produzi-los.

Diz-se de uma pessoa cujos desejos e impulsos são seus próprios - são a expressão de sua própria natureza, como foi desenvolvida e modificada por sua própria cultura - que ela possui uma personalidade.

Aquele cujos desejos e impulsos não são seus próprios, não possui nenhuma personalidade, não mais do que uma máquina a vapor possui personalidade.

Se, além de ser dele mesmo, seus impulsos forem fortes, e estiverem sob o domínio de uma vontade forte, ele então possui uma personalidade vigorosa.

Quem quer que ache que a individualidade de desejos e impulsos não deva ser encorajada para expor a si próprio, deve sustentar que a sociedade não tem nenhuma necessidade de naturezas fortes - que não é a melhor por conter muitas pessoas que têm muita personalidade e uma alta média geral de energia não desejável.

Em alguns estados antigos da sociedade, estas forças podiam estar, e foram, muito além do poder o qual a sociedade então possuía de discipliná-las e controlá-las.

Houve um tempo em que o elemento da espontaneidade e individualidade era demais, e o princípio social travava uma luta dura com ele.

A dificuldade então era induzir os homens de corpos ou mentes fortes a prestar obediência a quaisquer regras que exigissem que eles controlassem seus impulsos.

Para superar esta dificuldade, lei e disciplina como os Papas lutando contra os Imperadores, declararam um poder sobre todo homem, requerendo controlar toda a sua vida a fim de controlar sua personalidade - com a qual a sociedade não havia encontrado quaisquer outros meios suficientes de ligação.

Mas a sociedade agora obteve completamente o melhor da individualidade; e o perigo que ameaça a natureza humana não é o excesso, mas a deficiência de impulsos e preferências pessoais.

As coisas são amplamente alteradas, uma vez que as paixões daqueles que eram fortes por posição social ou por dom pessoal se encontravam em um estado de rebelião habitual contra leis e decretos e exigidos para serem rigorosamente acorrentados a fim de capacitar as pessoas ao seu alcance a desfrutar de qualquer pequena cota de segurança.

Em nossas épocas, da mais alta classe da sociedade até a mais baixa, todos vivem como se estivessem sob o olhar de uma censura hostil e tímida. Não apenas naquilo que concerne aos outros, mas naquilo que concerne apenas a ele próprios o indivíduo ou a família não se perguntam - o que eu prefiro?

Ou, o que seria conveniente à minha personalidade e disposição?

Ou, o que possibilitaria o melhor e mais elevado em mim a fim de ter uma conduta honesta e possibilitar que ela cresça e prospere? Eles se perguntam o que é adequado a minha posição? O que é usualmente feito por pessoas da minha posição social e situação financeira? Ou (pior ainda) o que é usualmente feito por pessoas de uma posição social e situação superiores à minha?

Não quero dizer que elas escolhem o que é costumeiro, em preferência ao que é adequado a sua própria inclinação.

Não lhes ocorre ter qualquer inclinação, exceto pelo que é costumeiro.

Desta forma a própria mente é submetida ao jugo: mesmo naquilo que as pessoas fazem por prazer, submissão é a primeira coisa que elas pensam; elas escolhem apenas dentre coisas comumente feitas: peculiaridade de gosto e excentricidade de conduta são afastadas junto com os crimes; até que por força de não seguir sua própria natureza, eles não tenham nenhuma natureza para seguir: suas capacidades humanas estão debilitadas e famintas. Tornam-se incapazes de qualquer desejo forte ou prazer natos, e estão geralmente sem opiniões ou sentimentos de crescimento expressivo, ou propriamente seus. Agora, isto é, ou não é a condição desejável da natureza humana?

É desta forma, na teoria calvinista. De acordo com esta a única grande ofensa do homem é autodeterminação.

Todo o bem do qual a humanidade é capaz, está compreendido na obediência. Você não tem nenhuma escolha; desta forma você deve fazer, e não de outra maneira: "o que quer que não seja uma obrigação, é um pecado". Sendo a natureza humana radicalmente corrupta não haverá nenhuma redenção de qualquer pessoa até que a natureza humana esteja morta dentro dela.

Para aquele que sustenta essa teoria de vida, reprimir quaisquer das faculdades, capacidades, e susceptibilidade humanas, não é nenhum mal: o homem não precisa de nenhuma capacidade, exceto aquela de render-se à vontade de Deus: e se ele usar qualquer uma de suas faculdades para qualquer outro propósito que não seja realizar aquela suposta vontade mais efetivamente, ele ficará melhor sem elas.

Esta é a teoria do calvinismo; e é sustentada de uma forma abrandada, por muitos que não se consideram calvinistas; o abrandamento consiste em fornecer uma interpretação menor devota à suposta vontade de Deus; declarando-a ser sua vontade que a humanidade deve satisfazer algumas de suas tendências; claro que não na maneira que ela própria prefere, mas em forma de obediência, ou seja, de uma forma prescrita para ela através da autoridade; e, portanto, através das necessárias condições do caso, a mesma para todos.

De alguma forma um tanto traiçoeira há atualmente uma forte tendência a esta estreita teoria de vida, e ao aflito e mesquinho tipo de caráter humano que ela favorece.

Muitas pessoas, sem dúvida, sinceramente acham que os seres humanos desta forma limitados e tolhidos, são como o seu Criador os projetou para ser; exatamente como muitos têm achado que as árvores são coisas muito mais belas quando podadas, ou aparadas como figuras de animais, do que as fez a natureza.

Faz parte da religião acreditar, que este Ser deu todas as faculdades humanas que poderiam ser cultivadas e desenvolvidas, não extirpadas e consumidas, e que ele se deleita em cada abordagem mais próxima feita por suas criaturas à concepção ideal nelas incorporada, cada melhoria em qualquer de suas aptidões de compreensão, de ação, ou de prazer.

Há um tipo de excelência humana diferente da calvinista; uma concepção de humanidade que tem conferido sua natureza a ela para outros propósitos do que simplesmente ser abnegada.

“A afirmação pagã de si próprio” é um dos elementos do valor humano, assim como “a autonegação cristã”(Ensaio de Sterling).

Há um ideal grego de autodesenvolvimento, com o qual o ideal platônico e cristão de autogoverno se mistura, mas não substitui.

Pode ser melhor ser um John Knox do que um Alcebíades, mas é melhor ser um Péricles do que um ou outro⁴²; nem seria um Péricles, se houvesse um nos dias de hoje, sem algo de bom que pertencesse a John Knox.

Não é desgastando a uniformidade de tudo aquilo que é individual neles mesmos, mas cultivando tal individualidade e trazendo-a à tona dentro dos limites impostos pelos direitos e interesses de outros, que os seres humanos tomam-se um nobre e belo objeto de contemplação; e como as obras participam do caráter daqueles que as realizam, através do mesmo processo a vida humana também se toma rica, diversificada, e estimulante, fornecendo alimento mais abundante aos pensamentos elevados e elevando os sentimentos, além de fortalecer o laço que une cada indivíduo à raça, fazendo com que seja infinitamente melhor valer a pena pertencer a ela. Proporcionalmente ao desenvolvimento de sua individualidade, cada pessoa toma-se mais valiosa para si mesma, e é, portanto, capaz de ser mais valiosa para os outros.

Há uma grande abundância de vida acerca de sua própria existência, e havendo mais vida nas unidades, haverá mais vida na massa da qual elas são compostas. Não se pode prescindir da compreensão necessária para evitar que os espécimes mais fortes da natureza humana desrespeitem os direitos de outros; mas para isto há uma ampla compensação mesmo no ponto de vista do desenvolvimento humano.

Os meios de desenvolvimento que o indivíduo perde ao ser impedido de satisfazer suas tendências em detrimento de outros, são principalmente obtidos à custa do desenvolvimento de outras pessoas.

E mesmo para si próprio há uma equivalência satisfatória no melhor desenvolvimento da parte social de sua natureza, possivelmente conferida pela limitação estabelecida na parte egoísta.

Para estar sujeito às rígidas normas da justiça por causa dos outros, o indivíduo desenvolve os sentimentos e as capacidades que têm o benefício de outros como seu objetivo.

Mas para estar contido em coisas que não afetem o bem-estar deles, através de seu mero desprazer ele não desenvolve nada valioso, exceto tal força de caráter que pode revelar-se ao resistir à restrição.

Se consentido, ela embota e toma áspera toda a natureza.

Para fornecer qualquer retidão à natureza de cada um, é essencial que diferentes pessoas devam poder levar vidas diferentes. Na medida em que esta latitude tem sido exercida em qualquer época, tal época tem sido digna de nota para a posteridade.

Mesmo o despotismo não produz seus piores efeitos, contanto que a individualidade exista sob ele; e o que quer que reprima a individualidade é despotismo, qualquer que seja sua denominação, e quer ele professe estar reforçando a vontade de Deus ou as injunções dos homens.

Havendo dito que a individualidade é a mesma coisa que o desenvolvimento, e que é apenas o cultivo da individualidade que produz, ou pode produzir, seres humanos bem desenvolvidos, poderei aqui encerrar o argumento: pois o que mais e melhor pode ser dito de qualquer condição dos assuntos humanos, do que aquilo que aproxima os próprios seres humanos da melhor coisa que eles podem ser? Ou o que de pior pode ser dito de qualquer obstrução ao bem, do que o fato de que ele o evita?

Sem dúvida, contudo, estas considerações não serão suficientes para convencer aqueles que mais necessitam de convencimento; é necessário posteriormente mostrar que estes seres humanos desenvolvidos são de alguma utilidade aos não desenvolvidos - mostrar àqueles que não desejam a liberdade, e não se beneficiariam dela, que podem ser, de alguma forma abrangente, recompensados por permitir que outras pessoas façam uso dela sem impedimento. Em primeiro lugar, então, eu sugeriria que eles pudessem possivelmente aprender de tais pessoas.

Não será negado por ninguém, que a originalidade é um elemento valioso nos assuntos humanos.

Há sempre necessidade de pessoas não apenas para descobrir novas verdades, e apontá-las quando antes eram verdades e não são mais verdadeiras, mas também para iniciar novas práticas, e estabelecer o exemplo da conduta mais culta, e melhor gosto e senso na vida humana.

Isto não pode ser contradito por qualquer pessoa que não acredita que o mundo já tenha atingido a perfeição em todos os modos e práticas.

É verdade que este benefício não possa ser prestado por todos da mesma maneira: há, porém, poucas pessoas, em comparação com a humanidade inteira, cujos experimentos, se adotados por outros, representariam provavelmente qualquer melhoria sobre a prática estabelecida.

Mas estas poucas pessoas são sal da terra; sem elas, a vida humana tornar-se-ia uma poça estagnada. Não são elas apenas que introduzem boas coisas que não existiam antes; são elas que mantêm a vida naquelas que já existiram.

Se não houvesse nada novo a ser feito, deixaria o intelecto humano de ser necessário? Seria o motivo pelo qual aqueles que fazem as coisas antigas esquecer por que elas são feitas, e as fazem como gado, não como seres humanos?

Há mais do que uma tendência excessiva nas melhores crenças e práticas para degenerar para o mecânico; e a menos que houvesse uma série de pessoas cuja originalidade constantemente recorrente impedisse que os fundamentos de tais crenças e práticas de tomarem-se meramente tradicionais, tal assunto inerte não resistiria ao menor choque originado de qualquer coisa realmente viva, e não haveria nenhuma razão pela qual a civilização não devesse extinguir-se, como no Império Bizantino.

Pessoas talentosas, é verdade, são, e provavelmente sempre serão, uma pequena minoria; mas a fim de tê-las, é necessário preservar o solo no qual elas crescem. Os gênios podem apenas respirar livremente em uma atmosfera de liberdade.

Pessoas talentosas são, *ex vi termini*, mais individuais do que quaisquer outras pessoas - menos capazes, conseqüentemente, de se adaptar, sem compressão prejudicial a qualquer pequeno número de moldes que a sociedade fornece a fim de poupar seus membros do incômodo de formar suas próprias personalidades.

Se eles forem de caráter forte e romperem seus grilhões, tornar-se-ão uma marca para a sociedade que não conseguiu reduzi-los ao lugar comum, de apontá-los com solene advertência como "selvagem", "errante", e outras coisas semelhantes; como se alguém devesse se

queixar do rio Niágara por não correr suavemente entre suas margens como um canal holandês.

Desta forma insisto enfaticamente sobre a importância do talento, e a necessidade de permitir que se revele livremente tanto em pensamento quanto em prática, estando bem ciente que ninguém negará a posição em teoria, mas também sabendo que quase todo mundo, na realidade, é totalmente indiferente a ele. As pessoas acham que o talento é uma coisa bela que possibilita ao homem escrever um poema excitante, ou pintar um quadro.

Mas em seu sentido verdadeiro, aquele dá originalidade ao pensamento e ação; embora ninguém diga que não seja uma coisa a ser admirada, quase todos, no fundo, acham que podem passar muito bem sem ele: Infelizmente isto é natural demais para se admirar. A originalidade é a única coisa da qual as mentes não originais não podem sentir a utilidade. Elas não conseguem ver o que deve fazer por elas: como deveriam?

Se pudessem ver o que ela faria por elas, não seria- originalidade. O primeiro serviço que a originalidade tem que prestar então, é aquele de abrir seus olhos: que sendo uma vez completamente realizado, elas teriam uma chance de elas mesmas serem originais. Enquanto isso, lembrando que nada jamais foi feito que alguém não tenha sido o primeiro a fazer, e que todas as coisas boas que existem são os frutos da originalidade, deixe-os ser modestos o suficiente para acreditar que ainda há algo para ser realizado, e assegure-os que eles quanto mais necessidade de originalidade tiverem, menos terão consciência de sua falta. Com exatidão racional qualquer que seja a homenagem que possa ser professada, ou até mesmo rendida, à suposta superioridade mental, a tendência geral das coisas por todo o mundo é conferir mediocridade ao poder ascendente dentre a humanidade.

Na história antiga, na Idade Média, em um grau reduzido, através da longa transição do feudalismo até a época atual, o indivíduo era por si só um poder; e se ele tivesse ou grandes talentos ou uma alta posição social, ele detinha um poder considerável.

Atualmente os indivíduos estão perdidos na multidão. Em política é quase sempre uma trivialidade dizer que a opinião pública agora governa o mundo.

O único poder que merece tal nome é aquele das massas, e dos governos enquanto eles fazem dele próprios o órgão das tendências e instintos das massas. Isto é tão verdadeiro nas relações morais e sociais da vida privada quanto nas transações públicas.

Aqueles cujas opiniões são conhecidas pelo nome de opinião pública, não sempre o mesmo tipo de público: na América eles são toda a população branca; na Inglaterra, principalmente a classe média. Mas são sempre uma massa, o que quer dizer, mediocridade coletiva.

E o que ainda é uma grande novidade, a massa agora não retira suas opiniões dos dignitários na Igreja ou Estado, de líderes ostensivos ou de livros. Sua opinião é formada para eles por homens muito mais como eles próprios, e dirigindo-se a eles ou falando em seu nome, no impulso do momento, através de jornais. Não estou me queixando de tudo isso.

Não defendo que qualquer coisa melhor seja compatível, como uma regra geral, com o atual estado inferior da mente humana. Mas isso não impede que o governo de mediocridade seja um governo medíocre.

Nenhum governo por ser uma democracia ou uma aristocracia numerosa, ou em seus atos políticos, ou nas opiniões, qualidades, e caráter de pensamento que ele alimenta, pôde erguer-se, e jamais o fez, sobre a mediocridade, exceto, até aqui, na soberania.

Muitos têm deixado se guiar⁴³ pelos conselhos e influência de um ou poucos mais altamente dotados e instruídos. A iniciação de todas as coisas sábias ou nobres vem e deve vir de indivíduos; geralmente a princípio a partir de um indivíduo.

A honra e glória do homem médio é que ele é capaz de seguir tal iniciativa; que ele pode responder internamente a coisas sábias e nobres, e ser guiado até elas com seus olhos abertos.

Não estou favorecendo o tipo de "culto ao herói" que aplaude o homem forte de talento por apoderar-se forçosamente do governo do mundo e o faz realizar seu mandado apesar dele próprio.

Tudo O que ele pode reivindicar é liberdade para mostrar o caminho. O poder de obrigar outros a isto, não é apenas inconsistente com a liberdade e desenvolvimento de todo o resto, mas corruptor do próprio homem forte. Não parece, contudo, que quando as opiniões das massas

de homens meramente médios estão em todos os lugares a se tomar ou tomando-se o poder dominante, o equilíbrio e corretivo a tal tendência seria a individualidade cada vez mais anunciada daqueles que se mantêm firmes nas mais elevadas eminências de pensamento.

São nestas circunstâncias mais especialmente, que os indivíduos excepcionais, ao invés de serem impedidos, deveria ser encorajado a agir diferentemente da massa.

Em outras épocas não havia nenhuma vantagem que eles assim o fizessem, a menos que agissem não apenas diferentemente, mas melhor.

Nesta época, o mero exemplo de não conformidade, a mera recusa de submeter-se ao costume, é em si um serviço. Precisamente porque a tirania de opinião é tal a ponto de tomar a excentricidade uma censura, é desejável, a fim de romper com essa tirania, que as pessoas devam ser excêntricas.

A excentricidade sempre existiu em abundância quando e onde a força de caráter existia em abundância; e a quantidade de excentricidade em uma sociedade sempre foi proporcional à quantidade de talento, vigor mental e coragem moral que ela contém.

Agora o fato de tão poucos ousarem ser excêntricos, marca o principal perigo da época. Tenho dito que é importante fornecer o mais livre espaço possível para coisas não costumeiras a fim de que se possa em tempo tomar-se aparente quais delas são adequadas para ser convertidas em costumes.

Mas, independência de ação e negligência de costume não são unicamente merecedores de encorajamento para a oportunidade que elas proporcionam do que melhores modos de ação, e costumes mais merecedores de adoção geral possam ser planejados; nem são apenas pessoas de superioridade mental decidida que têm um justo apelo para levar suas vidas a seu próprio modo.

Não há nenhuma razão para que toda existência humana deva ser construída sobre alguém ou algum pequeno número de padrões. Se uma pessoa possui alguma quantidade tolerável de senso comum e experiência, seu próprio modo de dispor de sua existência é o melhor, não porque seja o melhor em si, mas porque é seu próprio modo.

Os seres humanos não são como carneiros; e mesmo os carneiros não são indistinguívelmente semelhantes.

Um homem não pode comprar um casaco ou um par de botas que lhes sirva, a menos que ou sejam feitos conforme suas medidas, ou ele tenha um estabelecimento comercial cheio para dele escolher: e é mais fácil adequá-la a uma vida do que a um casaco, ou são os seres humanos mais parecidos uns com os outros em sua inteira conformação física e espiritual do que na forma de seus pés?

Se fosse só porque aquelas pessoas têm diversidade de gosto isto seria razão suficiente para não tentar moldá-las a partir de um modelo.

Mas diferentes pessoas também requerem diferentes condições para seu desenvolvimento espiritual; e não podem mais existir saudavelmente na mesma moral, do que pode toda a variedade de plantas na mesma atmosfera a clima físicos. As mesmas coisas que são ajuda para uma pessoa em relação ao cultivo de sua mais elevada natureza, são impedimentos para uma outra.

O mesmo modo de vida é um excitação saudável para um, mantendo todas as suas faculdades de ação e prazer em sua melhor disposição, enquanto para um outro é uma carga perturbadora que suspende ou esmaga toda a vida interna. Tais são as diferenças dentre os seres humanos em suas fontes de prazer, suas suscetibilidades à dor, e à ação sobre elas de diferentes meios físicos e morais, que a menos que haja respectiva diversidade em seus modos de vida, eles nem obtêm sua cota justa de felicidade, nem crescem até a estatura mental, moral, estética da qual sua natureza é capaz.

Porque então deveria a tolerância, até onde concerne ao sentimento público, se estender apenas a gostos e modos de vida que arrebatam com descendência da multidão de seus adeptos?

Em nenhum lugar⁴⁴ é a diversidade de gostos inteiramente não reconhecida; uma pessoa pode, sem culpa gostar ou não gostar de remo, ou fumo, ou música, ou de exercícios físicos, ou de xadrez, cartas, ou estudo porque tanto aqueles que gostam de tais coisas, quanto aqueles que não gostam, são demasiadamente numerosos para serem suprimidos. Mas o homem e ainda mais a mulher, que podem ser acusados ou de

fazer "o que ninguém faz", ou de "não fazer o que todos fazem" estão sujeitos a tanta observação depreciativa como se ele ou ela houvesse cometido alguma delinquência moral grave.

As pessoas necessitam possuir um título, ou algum outro emblema de distinção, ou da consideração das pessoas distintas, para serem capazes de indultar até certo ponto o luxo de fazer o que quiserem sem detrimento de sua estima. Indultar até certo ponto, repito: pois quem quer que se permita muito de tal indulgência, incorre no risco de algo pior do que discursos depreciativos - eles correm o perigo de passar por lunáticos e de ter sua propriedade retirada deles e doada a seus parentes.⁴⁵

Há uma característica da atual direção da opinião pública, particularmente planejada para tomá-la intolerante a qualquer demonstração caracterizada de individualidade.

A média geral da humanidade não é apenas moderada nas tendências: ela não tem quaisquer gostos ou desejos fortes o suficiente para incliná-la a fazer qualquer coisa incomum, e conseqüentemente não entendem aqueles que os têm, e equipara tudo isso com o incivilizado e intemperado a quem ela está acostumada a menosprezar.

Agora, além deste fato que é geral, temos apenas que supor que um forte movimento foi iniciado em direção à melhoria dos costumes, e é evidente aquilo que devemos esperar.

Nos dias de hoje tal movimento tem iniciado; muito tem realmente produzido no modo de reforçar a regularidade da conduta, e desencorajar excessos; e há um espírito filantrópico em circulação, para exercício de que não há mais um campo atrativo do que a melhoria mural e prudencial de nossos semelhantes. Estas tendências de épocas toma o público mais resolvido do que na maioria das épocas anteriores a prescrever regras gerais de conduta, e esforça-se para que todos estejam em conformidade com o padrão aprovado.

E tal padrão, expresso ou tácito, é de não desejar nada fortemente. Seu ideal de caráter é não possuir qualquer caráter determinado; mutilar através da compressão, como o pé de uma dama Chinesa, toda parte da natureza humana que se sobressai proeminentemente, e tende a tornar a pessoa marcadamente diferente fora do perfil da humanidade comum.

Como é usualmente o caso com ideais que excluem uma metade do que é desejável, o atual padrão de aprovação produz apenas uma imitação inferior da outra metade.

Ao invés de grandes energias guiadas por razão vigorosa, e sentimentos fortemente controlados por uma vontade consciente, seu resultado são sentimentos fracos e fracas energias, que, portanto podem ser mantidos em conformidade visível à regra sem qualquer força seja de vontade ou de razão. Já personalidades ativas, em larga escala, estão se tomando meramente tradicionais.

Mal há agora qualquer escape para energia neste país exceto no trabalho. A energia despendida nisto é considerável.

O pouco que sobra de tal emprego de energia é despendido em algum hobby; pode ser um hobby útil, e até mesmo filantrópico, mas é sempre uma só coisa, e geralmente uma coisa de pequenas dimensões.

A grandeza da Inglaterra é agora toda coletiva; individualmente pequenos, apenas parecemos capazes de algo grande através de nosso hábito de associação; e com isso nossos filantropos morais e religiosos estão perfeitamente satisfeitos.

Mas foram homens de uma outra marca que não esta que tornaram a Inglaterra o que ela tem sido; e homens de uma outra marca ainda serão necessários para impedi-la de declinar.

O despotismo do costume está em todos os lugares colocando obstáculos ao avanço humano, estando em um incessante antagonismo àquela disposição de almejar algo melhor do que o usual, o que é chamado de acordo com as circunstâncias, de espírito de liberdade, ou de progresso ou melhoria.

O espírito de melhoria não é sempre um espírito de liberdade, pois pode querer forçar melhorias em pessoas não desejosas; e o espírito de liberdade, até onde resista tais tentativas, pode se unir local e temporariamente com os oponentes da melhoria: mas a única fonte infalível e permanente de melhoria é a liberdade, uma vez que através dela há tantos centros de melhoria independentes quanto há individuais.

O princípio progressivo, contudo, num ou noutro formato, quer como o amor da liberdade ou do aperfeiçoamento é antagônico ao controle dos

costumes, envolvendo pelo menos emancipação de tal jugo; e a luta entre os dois constituiu o interesse principal da história da humanidade.

A maior parte do mundo não possui, propriamente falando, nenhuma história porque o despotismo dos costumes é completo. Este é o caso por todo o Leste. Lá os costumes são em todas as coisas, o apelo final; justiça e direito significam conformidade com o costume; ninguém pensa em resistir ao argumento do costume, a não ser algum tirano intoxicado com o poder.

E vemos o resultado.

Aquelas nações devem uma vez ter tido originalidade; elas não brotaram do chão populosas, letradas e versadas em muitas das artes da vida; elas produziram tudo isso em si próprias, e eram então as maiores e mais poderosas nações do mundo.

O que são agora? Os súditos ou os dependentes de tribos cujos antepassados vagavam nas florestas enquanto os deles tinham palácios magníficos e lindos templos, mas sobre quem os costumes exerciam apenas uma norma dividida com liberdade e progresso. Um povo, assim parece, pode ser progressista por um certo período, e então parar: quando ele para?

Quando cessa de possuir individualidade. Se uma mudança similar ocorresse nas nações na Europa, não seria exatamente da mesma forma: o despotismo dos costumes com o qual estas nações são ameaçadas não é precisamente imobilidade.

Ele afasta a singularidade, mas não impede a mudança fornecida pelo conjunto de mudanças. Descartamos todos os costumes estabelecidos de nossos antepassados; todos ainda devem vestir-se como as outras pessoas, mas a moda pode mudar uma ou duas vezes por ano.

Desta forma cuidamos para que quando haja mudança que seja por causa da mudança, e não a partir de qualquer ideia de beleza ou conveniência não atingiria todo o mundo no mesmo momento, se simultaneamente abandonadas por todos em um outro momento.

Mas somos progressistas assim como mutáveis: continuamente produzimos novas invenções em coisas mecânicas, e as mantemos até que sejam novamente superadas por melhores; ansiamos por melhorias

na política, na educação, mesmo nos costumes, embora neste último nossa ideia de aperfeiçoamento principalmente consista em persuadir ou forçar outras pessoas a serem tão boas quanto nós mesmos. Não é ao progresso que nos opomos; pelo contrário, nos vangloriamos de ser o povo mais progressista que jamais viveu.

E a individualidade contra a qual lutamos: deveríamos pensar que teríamos feito maravilhas se tivéssemos nos tomado todos diferentes; esquecendo que a diversidade de uma pessoa em relação a uma outra é geralmente a primeira coisa que chama a atenção ou para a imperfeição de seu próprio tipo, e a superioridade de um outro, ou para a possibilidade, combinando-se as vantagens de ambas, de produzir algo melhor que uma ou outra.

Temos um exemplo preventivo na China - uma nação de muito talento, e, em alguns aspectos, até mesmo sabedoria, devido à rara boa sorte de ter sido suprida em um período antigo com um conjunto de costumes particularmente bom, com o trabalho, em parte, de homens a quem até mesmo o Europeu mais culto deve conceber, sob certas limitações, o título de sábios e filósofos.

Eles são notáveis, também, na excelência de seu aparato para imprimir, o máximo possível, a melhor sabedoria que eles possuem sobre a mente da comunidade, e assegurando que aqueles que mais se apropriam dela devam ocupar os postos de honra e poder.

Certamente as pessoas que fizeram isto descobriram o segredo do caráter progressivo humano, e devem ter se mantido firmes na chefia dos movimentos do mundo.

Pelo contrário, eles não progrediram - permaneceram assim por milhares de anos; e se alguma vez melhorarem mais à frente, deverá ser através de estrangeiros.

Eles progrediram através de toda esperança naquilo que os filantropos ingleses estão diligentemente trabalhando - em fazer um povo todo diferente, todos governando seus pensamentos e conduta pelas mesmas máximas e normas; e estes são os frutos. O regime moderno de opinião pública é, de uma forma desorganizada, o que os sistemas educacionais e político Chinês são de uma forma organizada; e a menos que a

individualidade seja capaz de se manter com sucesso contra esse jugo, a Europa, não obstante seus nobres antecedentes e seu Cristianismo professo, tenderá a tornar-se uma outra China. O que é que tem até agora preservado a Europa deste destino? O que fez de proveitoso a família das nações europeias, apesar de uma parte inerte da humanidade?

Não qualquer mérito superior nelas, o qual, quando existe, existe como efeito, não como causa, mas sua diversidade notável de caráter e cultura.

Indivíduos, classes, nações, têm uma grande variedade de caminhos, cada um conduzindo a algo valioso, e embora em cada período aqueles que percorreram diferentes caminhos tivessem sido intolerantes um com o outro, e cada um imaginado que seria algo excelente se todo o resto pudesse ter sido compelido a percorrer sua estrada, suas tentativas de impedir o desenvolvimento de cada um raramente tiveram qualquer sucesso permanente, e cada tempo resistiu ao benefício que outros ofereceram.

A Europa está, em meu julgamento, totalmente obrigada com esta pluralidade de caminhos para seu desenvolvimento progressivo de múltiplos lados. Mas ela já começa a possuir este benefício em uma proporção consideravelmente menor. Está resolutamente avançando em direção ao ideal da China em tomar todas as pessoas diferentes.

Tocqueville⁴⁶, em seu último trabalho importante, observa o quão mais os franceses dos dias atuais se parecem um com outro, do que se pareciam mesmo na última geração. A mesma observação pode ser feita dos ingleses em uma proporção bem maior.

Em uma passagem já citada de William von Humboldt, ele aponta duas coisas como condições necessárias do desenvolvimento humano porque é necessário conferir às pessoas diferentes umas das outras; a saber, liberdade, e variedade de situações.

A segunda destas duas condições está diminuindo no país todos os dias. As circunstâncias que envolvem diferentes classes e indivíduos, e moldam suas personalidades, estão diariamente tomando-se mais assimiladas. Primeiramente, diferentes posições, diferentes vizinhanças, diferentes comércios e profissões, viveram no que pode ser chamado de diferentes mundos.

Comparativamente falando, elas agora leem as mesmas coisas, vão aos mesmos lugares, têm suas esperanças e temores direcionados aos mesmos objetos, têm os mesmos direitos e liberdades, e os mesmos meios de afirmá-los. Grandes são as diferenças de posição que permanecem; não representam nada para aquelas que cessaram.

E a assimilação ainda está continuando. Todas as mudanças políticas da época a promovem, uma vez que elas tendem a erguer o inferior e a rebaixar o superior. Toda extensão de educação a promove porque a educação guia as pessoas sob influências comuns, e lhes dá acesso ao estoque geral de fatos e sentimentos.

Aperfeiçoamentos nos meios de comunicação a promovem, trazendo habitantes de lugares distantes para o contato pessoal, e mantendo um rápido fluxo de mudanças de residência entre um lugar e outro.

O aumento do comércio e manufaturas a promove, difundindo mais largamente as vantagens de fáceis condições, e abrindo todos os objetivos de ambição, mesmo os mais altos, para a competição geral, onde o desejo de ascender torna-se não mais o caráter de uma classe em particular, mas de todas as classes.

Um agente mais poderoso do que todos estes, em realizar uma similaridade geral dentre a humanidade, é o completo estabelecimento, neste e em outros países livres da ascendência da opinião pública sobre o Estado.

Como as várias eminências sociais que possibilitaram pessoas fissuradas nelas a desconsiderar a opinião da multidão, gradualmente tornam-se niveladas; como a ideia real de resistir à vontade do público, quando se sabe positivamente que ele tem uma vontade, desaparece cada vez mais das mentes dos políticos práticos, cessa de haver qualquer suporte social para a não conformidade - qualquer poder substancial na sociedade, a qual, ela própria contraria à ascendência de números, está interessada em tomar sob sua proteção opiniões e tendências divergentes daquelas do público.

A combinação de todas estas três causas forma uma massa tão grande de influências hostis à individualidade, que não é fácil ver como ela pode resistir em seu fundamento.

Ela assim o fará com dificuldade cada vez maior, a menos que a parte inteligente do público possa ser induzida a perceber seu valor - para perceber que é bom que deva haver diferenças, mesmo que não seja para melhor; mesmo assim, como lhes possa parecer, algumas devam ser para pior.

Se os apelos da individualidade devam ser sempre declarados, a hora é agora, enquanto muito ainda esteja faltando para completar a assimilação compelida.

É apenas nos estágios mais primitivos que qualquer resistência pode ser feita com sucesso à invasão.

A exigência de que todas as outras pessoas devam assemelhar-se a nós, cresce através daquilo de que ela se alimenta.

Se a resistência esperar até que a vida seja reduzida quase a um tipo uniforme, tudo o que diverge deste tipo será considerado ímpio, imoral, até mesmo monstruoso e contrário à natureza.

A humanidade rapidamente se tornará incapaz de conceber a diversidade, quando por algum tempo tiver sido desacostumada a vê-la.

Capítulo IV: Os Limites na Autoridade da Sociedade sobre o Indivíduo

Qual, então, é o limite correto para a soberania do indivíduo sobre si mesmo? Onde a autoridade da sociedade começa? Quanto da vida humana deve ser atribuído à individualidade, e quanto à sociedade?

Cada um receberá sua parcela apropriada, se cada um possuir aquilo que mais particularmente concerne a ela.

A individualidade deveria pertencer à parte da vida na qual é principalmente o indivíduo que está interessado; à sociedade, aquela parte que principalmente interessa à sociedade.

Embora a sociedade não esteja fundamentada em um contrato, e embora nenhum bom propósito é satisfeito inventando-se um contrato a fim de deduzir dele obrigações sociais, todos os que recebem a proteção da sociedade devem um retorno para o benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um deva comprometer-se a observar uma certa linha de conduta em relação ao resto.

Esta conduta consiste, primeiro, em não prejudicar os interesses um do outro; ou ainda outros interesses, que, ou por disposição legal expressa ou por compreensão tácita, devam ser considerados como direitos; e em segundo lugar, quando cada pessoa possui sua cota⁴⁷ de trabalhos e sacrifícios incorridos para defender a sociedade ou seus membros da injúria e molestamento.

Estas condições a sociedade têm justificativas para obrigar a todo custo aqueles que se esforçam em negar o cumprimento.

Nem é tudo isso o que a sociedade pode fazer.

Os atos de um indivíduo podem ser nocivos a outros, ou com falta de devida consideração com seu bem-estar, sem ter escrúpulos de violar quaisquer de seus direitos constituídos. O ofensor pode então ser justamente punido pela opinião, embora não pela lei.

Tão logo qualquer parte da conduta de uma pessoa afete prejudicialmente os interesses de outros, a sociedade terá jurisdição sobre

tal, e a questão do bem-estar geral ser ou não promovido por sua interferência, toma-se aberta à discussão. Mas não há nenhum espaço para abrigar tal questão quando a conduta de uma pessoa não afetar os interesses de outras pessoas além dela própria, ou não precisar afetá-las a menos que elas queiram⁴⁸. Em todos esses casos, deve haver liberdade perfeita, legal e oficial, para realizar a ação e suportar as consequências.

Seria um grande mal-entendido desta doutrina supor que é a única indiferença egoísta, que pretende que os seres humanos não tenham nada a ver com a conduta de cada um na vida, e que não devem se preocupar com o sucesso e o bem-estar um do outro, a menos que seu próprio interesse esteja envolvido.

Ao invés de qualquer diminuição, há necessidade de um grande aumento de esforço desinteressado para promover o bem de outros.

Mas a benevolência desinteressada pode encontrar outros instrumentos para persuadir as pessoas para seu bem, que não chicotes e açoites, quer de natureza literal e metafórica.

Sou a última pessoa a subestimar as virtudes de autoestima; elas são apenas de importância secundária, se mesmo secundárias para o social.

É igual obrigação da educação cultivar ambas.

Mas mesmo a educação trabalha por convicção e persuasão assim como por compulsão, e é apenas pela primeira, quando o período da educação é passado, que as virtudes de autoestima devem ser inculcadas.

Os seres humanos devem uns aos outros ajuda para distinguir o melhor do pior, e encorajamento para escolher o primeiro e evitar o último.

Eles devem estar para sempre estimulando uns aos outros para um mesmo exercício cada vez maior de suas mais elevadas faculdades, e uma direção cada vez maior de seus sentimentos e metas em direção ao sábio ao invés do tolo, elevando ao invés de degradar, objetos e contemplações.

Mas nem uma pessoa, nem qualquer número de pessoas, tem permissão de dizer a outro ser humano de idade madura, que ele não deve fazer com sua vida para seu próprio benefício aquilo que escolhe fazer com ela.

Ela é a pessoa mais interessada em seu próprio bem-estar: o interesse que qualquer outra pessoa, exceto em casos de forte relação pessoal, possa ter nele, é superficial, comparado com aquele próprio que tem; o interesse que a sociedade tem nele individualmente⁴⁹ é fracional, e completamente indireto: com respeito a seus próprios sentimentos e circunstâncias, o homem ou mulher mais comum possui meios de conhecimento que imensuravelmente excedem aqueles que possam ser possuídos por qualquer outra pessoa.

A interferência da sociedade para governar seu julgamento e propósitos naquilo que concerne a ele próprio, deve estar fundamentado em suposições gerais, que podem estar completamente erradas, e mesmo se certas, podem provavelmente ser mal aplicadas aos casos individuais por pessoas não melhores conhecedoras das circunstâncias de tais casos do que aquelas que os veem exteriormente.

Neste departamento, portanto, de assuntos humanos, a individualidade tem seu próprio campo de ação.

Na conduta de seres humanos em relação a outros, é necessário que regras gerais sejam observadas pela maioria, a fim de que as pessoas possam saber o que devem esperar; mas nos próprios interesses de cada pessoa, sua espontaneidade individual tem o direito do livre exercício.

Considerações para ajudar seu julgamento, conselhos para reforçar sua vontade, podem ser oferecidos a ela, mesmo impostos a ela, por outros, mas ela própria será o juiz final.

Todos os erros que ela provavelmente deve cometer contra o conselho e aviso serão avaliados pelo mal de permitir que outros a obriguem a fazer o que julgam seu bem.

Não quero dizer que os sentimentos com os quais uma pessoa é considerada por outros, não devam ser de forma alguma afetados por suas qualidades ou deficiências de autoestima.

Isto não é nem possível e nem desejável.

Se ela é notável em quaisquer das qualidades a seu próprio bem, ela é, de longe um objeto adequado de admiração.

Ela está muito mais próxima à perfeição ideal da natureza humana. Se ela for inteiramente deficiente em tais qualidades, um sentimento de admiração oposto se seguirá.

Há um grau de loucura, e um grau do que pode ser chamado⁵⁰ de baixaza ou perversão de gosto, o que, embora não possa justificar que se faça mal à pessoa que o manifesta, concede-lhe adequada e necessariamente, um motivo de desagrado, ou, em casos extremos, mesmo de desprezo, uma pessoa não poderia ter as qualidades opostas em devida força sem tomar em consideração estes sentimentos.

Embora não fazendo nada errado a qualquer pessoa, uma pessoa pode desta forma agir para nos obrigar a julgá-la, e fazê-la sentir-se, como um tolo, ou como um ser de ordem inferior: e uma vez que este julgamento e sentimento são um fato que ela preferiria evitar, estará lhe prestando um serviço de avisá-la com antecedência, de qualquer outra consequência desagradável à qual ela se expõe.

Seria desejável, realmente, que esta boa tarefa fosse muito mais livremente prestada do que as noções comuns de boa educação atualmente permitem, e que uma pessoa pudesse honestamente apontar a uma outra suas falhas, sem ser considerada descortês ou atrevida.

Temos um direito, também, de várias formas, de influenciar nossa opinião desfavorável de alguém, não para a opressão de sua individualidade, mas no exercício da nossa.

Não somos obrigados, por exemplo, a buscar sua sociedade; temos o direito de evitá-la⁵¹, pois temos o direito de escolher a sociedade mais aceitável para nós.

Temos um direito, e pode ser nosso dever, de precaver outros contra ela, se acharmos que seu exemplo ou conversa provavelmente tenham um efeito pernicioso sobre aqueles a quem ela se associa.

Poderemos dar a outros a preferência sobre ela em bons ofícios opcionais, exceto aqueles que tendem a seu aperfeiçoamento.

Nestes vários modos uma pessoa pode sofrer penalidades muito severas nas mãos de outros, por falhas que diretamente dizem respeito a ela própria; mas ela sofrerá tais penalidades apenas na medida em que

são as consequências naturais e espontâneas das próprias falhas, não porque sejam propositadamente infligidas a ela por causa da punição.

Uma pessoa que demonstra imprudência, teimosia, presunção - a qual não consegue viver dentro de maneiras moderadas - que não consegue abster-se de vícios danosos - que procura prazeres carnavais para satisfazer sentimento e intelecto - devem esperar ser rebaixados na opinião de outros, e de terem uma parcela menor de seus sentimentos favoráveis; mas disto ela não tem o direito de se queixar, a menos que tenha merecido as boas graças de outros por excelência muito especial em suas relações sociais, e desta forma determinado um mérito à seus bons préstimos, o que não será afetado por seus deméritos contra si próprio.

O que eu argumento é que as inconveniências que são estritamente inseparáveis do julgamento desfavorável de outros, não são apenas aquelas que uma pessoa deva sempre estar sujeita para aquela parte da conduta e caráter que diz respeito a seu próprio bem, mas que não afeta os interesses de outros em sua relação com tal pessoa.

Atos ofensivos a outros requerem um tratamento totalmente diferente. Invasão de seus direitos, sofrimento a elas por qualquer perda ou dano não justificado por seus próprios direitos, falsidade ou fingimento ao lidar com elas, uso injusto ou mesquinho de vantagens sobre elas ou até mesmo abstinência egoísta de defendê-las contra ofensa - estes são objetos próprios de reprovação moral, e, em casos graves, de castigo e punição morais.

E não apenas estes atos, mas as inclinações que levam a eles, são propriamente imorais, e assuntos próprios de desaprovação que podem se tornar aversão.

Crueldade de atitude, malícia e mau gênio, aquela mais antissocial e odiosa das paixões, inveja, dissimulação e insinceridade, irascibilidade sem motivo suficiente, e ressentimento desproporcional à provocação, o amor tirânico sobre outros; o desejo de apoderar-se mais do que a sua parcela de vantagens⁵², o orgulho que origina a recompensa a partir da humilhação de outros o egoísmo que acha que o eu e seus interesses são mais importantes do qualquer outra coisa, e decide todas as questões duvidosas a seu próprio favor - estes são vícios morais, e constituem um caráter moral ruim e odioso: diferentes das falhas de autoestima

mencionadas anteriormente, que não são propriamente imoralidades, e para qualquer nível que elas possam ser levadas, não constituem perversidade.

Elas podem ser provas de qualquer quantidade de insensatez, ou falta de dignidade pessoal e auto respeito; mas são apenas um assunto de reprovação moral quando envolvem uma quebra de dever em relação aos outros, para cujo motivo o indivíduo é obrigado a cuidar de si próprio.

Aquilo a que chamamos são chamados de deveres para nós mesmos não são socialmente obrigatórios, a menos que as circunstâncias façam com que sejam ao mesmo tempo deveres para outros. O termo dever para uma pessoa, quando significa algo mais do que prudência, significa auto respeito ou autodesenvolvimento; e por nenhum desses deveres alguém é responsável em relação a seus semelhantes, pois por nenhum deles reverteria para o bem da humanidade que ele fosse responsável.

A distinção entre a perda de consideração em que uma pessoa possa perfeitamente incorrer por falha de prudência ou de dignidade pessoal, e a reprovação que lhe é devida por uma ofensa contra os direitos de outros, não é uma distinção meramente nominal.

Há uma grande diferença tanto em nossos sentimentos quanto em nossa conduta em relação a essa pessoa, quer ela nos desagrade em coisas que achamos que temos o direito de controlá-la, quer em coisas nas quais sabemos que não temos tal direito.

Se nos desagrada, podemos expressar nosso desagrado, e podemos nos manter afastados de uma pessoa assim como de algo que nos desagrada; mas não devemos, porém, nos sentir inclinados a tornar sua vida desagradável.

Devemos imaginar que ela já suporta, ou suportará, todo o castigo de seu erro; se ela estraga sua vida por má conduta, não devemos, por esta razão, desejar estragá-la ainda mais: ao invés de desejar puni-la, devemos antes nos esforçar para aliviar sua punição, mostrando-lhe como pode evitar ou curar os males que sua conduta tende a lhe trazer.

Ela pode ser um objeto de pena, talvez de desgosto, mas não de raiva ou ressentimento; não devemos tratá-la como um inimigo da sociedade; o

pior que poderíamos fazer seria deixá-lo só, se não quisermos interferir benevolmente mostrando interesse ou preocupação com ela.

É muito diferente se ela, por outro lado, tiver infringido as regras necessárias para a proteção de seus semelhantes, individual ou coletivamente.

As consequências maléficas de seus atos não recaem então sobre ela mesma, mas nos outros; e a sociedade, como protetora de todos os seus membros, deve pagar-lhe na mesma moeda; deve infligir-lhe sofrimento com o exposto propósito de punição e deve cuidar para ser suficientemente severa. Em um caso, ela é um ofensor em nosso tribunal, e somos chamados não apenas para julgá-la, mas, de uma forma ou de outra, para executar nossa própria sentença; no outro caso, não é nosso papel afligir-lhe qualquer sofrimento, exceto o que pode incidentalmente se seguir do nosso uso da mesma liberdade na regulamentação de nossos próprios assuntos, o que nos é lícito fazer.

A distinção aqui apontada entre a parte da vida de uma pessoa que concerne apenas a ela mesma, e aquela que concerne a dos outros, muitos se recusarão a admiti-la.

Como (pode-se perguntar) pode qualquer parte da conduta de um membro da sociedade ser um assunto de indiferença para os outros membros?

Nenhuma pessoa é um ser inteiramente isolado; é impossível para uma pessoa fazer qualquer coisa séria ou permanentemente prejudicial a si mesma, sem atingir de forma danosa pelo menos suas amizades mais próximas, e frequentemente muito além delas.

Se ela prejudica sua propriedade, causa mal àqueles que direta ou indiretamente tiram dela seu sustento e usualmente diminui, numa quantidade maior ou menor, os recursos gerais da comunidade. Se ela deteriora suas faculdades físicas ou mentais, não apenas causará mal a todos os que nela confiaram uma parte de sua felicidade, mas se desqualificará para prestar os serviços que ela geralmente deve a seus semelhantes; talvez se torne um estorvo para a benevolência e afeição de tais pessoas; e se tal conduta for muito frequente, dificilmente qualquer ofensa que seja cometida depreciaria a soma geral do bem. Finalmente,

se por seus vícios e loucuras uma pessoa não causar mal a outros, não é obstante (pode-se dizer) ofensiva por seu exemplo; e deve ser obrigada a controlar-se por causa daqueles a quem a vista ou o conhecimento de sua conduta poderá corromper ou desencaminhar.

E até mesmo (deve-se acrescentar) se as consequências de má conduta pudessem ser confinadas ao indivíduo depravado e imprudente, a sociedade deveria abandonar à própria sorte aqueles que declaradamente são inadequados para ela?

Se a proteção contra eles próprios é-confessadamente devida a crianças e pessoas menores de idade, não é a sociedade igualmente obrigada a prestá-la a pessoas de idade madura que são igualmente incapazes de se governar? Se jogar a dinheiro ou embriaguez ou impudicícia ou preguiça ou imundície são tão ofensivas à felicidade, um obstáculo tão grande ao aperfeiçoamento, quanto muitos ou a maior parte dos atos proibidos pela lei, por que (se é possível perguntar) não deveria a lei, na medida em que é condizente com a praticabilidade e convivência social, esforçar-se também para conter tais atos?

E como suplemento às imperfeições irrevogáveis da lei, não deveria opinar pelo menos para organizar uma polícia poderosa contra tais vícios e aplicar rigidamente penalidades sociais àqueles que sabidamente os praticam? Não cabe aqui nenhum debate (pode-se dizer) sobre restringir a individualidade, ou impedir o julgamento de novas e originais experiências de vida. As únicas coisas que se deve procurar evitar são coisas que têm sido tentadas e condenadas desde o começo do mundo até agora; coisas que a experiência tem mostrado não serem úteis ou adequadas à individualidade de qualquer pessoa.

Deve haver alguma duração de tempo e quantidade de experiência, após os quais uma verdade moral ou prudencial pode ser considerada como estabelecida: e é meramente desejável evitar que geração após geração recaiam sobre o mesmo princípio que tem sido fatal a seus predecessores.

Admito totalmente que o prejuízo que uma pessoa causa a si própria pode seriamente afetar, tanto através de suas afinidades quanto de seus interesses, aqueles proximamente ligados a ela, e em menor grau, a sociedade como um todo. Quando, através deste tipo de conduta, uma

pessoa é levada a violar uma obrigação distinta e designável a qualquer outra pessoa ou pessoas, o caso é retirado do âmbito de autoestima, e torna-se sujeito à desaprovação moral no sentido adequado do termo.

Se, por exemplo, um homem, por intemperança ou extravagância, é incapaz de pagar suas dívidas ou, tendo se encarregado da responsabilidade moral de uma família, torna-se pela mesma causa incapaz de sustentá-la e educá-la, é merecedor de reprovação e poderá ser justamente punido; mas é pela quebra de obrigação com sua família ou credores, não pela extravagância. Se os recursos que deveriam ter sido devotados a eles tivessem sido desviados deles para investimento mais prudente, a culpabilidade moral seria a mesma. George Barnwel⁵³ assassinou seu tio para pegar dinheiro para sua amante, mas se tivesse feito isso para estabelecer um negócio, ele teria sido igualmente enforcado.

Novamente, no caso comum de um homem que causa desgosto à sua família por vício e maus hábitos, merece repreensão por sua insensibilidade ou ingratidão; mas também pode ser repreendido por cultivar hábitos não viciosos em si, se forem dolorosos para aqueles com quem ele passa a vida, ou que por laços pessoais dependem dele para seu conforto.

Quem quer que falhe na consideração geralmente devida aos interesses e sentimentos de outros, não sendo obrigado por algum dever mais imperativo ou justificado pelo auto favoritismo admissível, está sujeito à desaprovação moral por tal falha, mas não pela causa, pelos erros, meramente pessoais para si mesmo que podem ter remotamente levado a ela.

De forma similar, quando uma pessoa se torna inapta, puramente pela conduta de autoestima, para a realização de alguma obrigação definitiva de sua incumbência para o público, é culpada de ofensa social.

Nenhuma pessoa deve ser punida simplesmente por estar bêbada; mas um soldado ou policial deveriam ser punidos por estarem bêbados em serviço.

Em suma, sempre que há um dano definido, ou um risco de dano definido, seja a um indivíduo ou ao público, o caso deve ser retirado do

âmbito da liberdade e colocado naquele da moralidade ou da lei.

Mas com referência à meramente eventual ou, como pode ser chamada, ofensa implícita que uma pessoa causa à sociedade, pela conduta que não viola qualquer dever específico ao público nem ocasiona dano perceptível a nenhum indivíduo específico exceto a ela mesma, a inconveniência é que a sociedade pode permitir-se tolerar isso pelo bem maior da liberdade humana.

Se pessoas adultas devem ser punidas por não cuidarem de si mesmas, eu diria que é mais para seu próprio bem do que sob o pretexto de impedi-las de prejudicar sua capacidade de prestar à sociedade benefícios que a sociedade não pensa em ter o direito de cobrar.

Mas não posso consentir em debater o ponto como se a sociedade não tivesse nenhum meio de conduzir seus membros mais fracos até seu padrão comum de conduta racional, exceto esperar até que eles façam algo irracional, e então puni-los, legal ou moralmente, por isso.

A sociedade tem tido absoluto poder sobre eles durante toda a parte anterior de sua existência: ela teve todo o período da infância e menoridade para tentar torná-los capazes de conduta racional na vida.

A geração existente é dona tanto do treinamento quanto das circunstâncias inteiras da geração vindoura, não pode realmente torná-los perfeitamente sábios e bons, porque ela própria é tão lamentavelmente deficiente em bondade e sabedoria; e seus melhores esforços não são sempre, em casos individuais, os seus mais bem sucedidos; mas ela é perfeitamente capaz de tornar a geração em formação, como um todo, tão boa e um pouco melhor do que ela própria.

Se a sociedade permite que um número considerável de seus membros crie meras crianças incapazes de serem influenciadas por consideração racional de motivos distantes, como sociedade é ela própria responsável pelas consequências.

Munida não apenas com os poderes da educação, mas com a ascendência que a autoridade de uma opinião admitida sempre exerce sobre as mentes daqueles que são menos adequados para julgar por si só e auxiliada pelas penalidades naturais que não podem ser impedidas de recair sobre aqueles que incorrem no desagrado ou desprezo daqueles

que os conhecem, não permitamos que a sociedade pense precisar, além de tudo isso, do poder para emitir comandos e reforçar a obediência nos interesses pessoais dos indivíduos, nos quais, sobre todos os princípios de justiça e orientação política, a decisão deva depender daqueles que são obrigados a sustentar as consequências.

Nem há nada que tende mais a desacreditar e frustrar os melhores meios de influenciar a conduta do que recorrer ao pior. Se houver, entre aqueles aos quais se tenta compelir à prudência ou temperança, qualquer substância da qual são feitas personalidades fortes e independentes, eles infalivelmente se rebelarão contra o jugo.

Nenhuma pessoa assim jamais sentirá que os outros têm o direito de controlá-la em seus interesses, da mesma forma que têm o direito de impedi-la de ofendê-los nos interesses deles; e facilmente vem a ser considerada uma característica moral e coragem o fato de insultar tal autoridade usurpada e fazer com ostentação exatamente o oposto daquilo que ela ordena; como na tendência de vulgaridade que ocorreu, na época de Charles II, com relação à intolerância moral fanática dos puritanos.

Com relação ao que é dito da necessidade de proteger a sociedade do mau exemplo dado a outros pelo depravado ou pelo autoindulgente, é verdade que maus exemplos podem ter um efeito pernicioso, especialmente o exemplo de cometer ofensas a outros com impunidade.

Mas estamos agora falando de conduta que, enquanto não comete injustiça contra outros, deve causar grande mal ao próprio agente: e não vejo como aqueles que acreditam nisso, possam pensar de outra forma que aquele do exemplo, quem em suma, deva ser mais salutar do que prejudicial, uma vez que se mostra a má conduta, também mostra as consequências dolorosas ou degradantes que, se a conduta for justamente censurada, devem estar em todos ou na maioria dos casos que apresentam esse exemplo.

Mas o mais forte de todos os argumentos contra a interferência do público na conduta puramente pessoal, é que quando realmente interfere, a disparidade é que interfere de forma errada e no lugar errado.

Em questões de moralidade social, de obrigação para com os outros, a opinião pública, ou seja, de uma maioria dominante, embora

frequentemente errada, provavelmente deve estar ainda mais frequentemente certa; porque em tais questões eles são apenas requeridos para julgar seus próprios interesses; na maneira em que algum modo de conduta, se permitido de ser praticado, os afete. Mas a opinião de uma maioria similar, imposta como lei-sobre a minoria, em questões de conduta de autoestima, é tão provável estar errada quanto certa; pois nestes casos a opinião pública significa, no melhor dos casos, a opinião de algumas pessoas do que é bom ou ruim para outras pessoas; enquanto muito frequentemente nem mesmo signifique isto; o público, com a mais perfeita indiferença, passa por sobre o prazer ou conveniência daqueles cuja conduta censura, e considera apenas sua própria preferência. Há muitos que consideram como ofensa a si mesmos qualquer conduta da qual se desagradam e se ressentem dela como um ultraje a seus sentimentos; como um fanático religioso, quando acusado de desrespeitar os sentimentos religiosos de outros, revida fato que eles desrespeitam seus sentimentos, persistindo em seu culto ou credo abominável.

Mas não há nenhuma paridade entre o sentimento de uma pessoa por suas próprias opiniões, e o sentimento de uma outra que é ofendida ao defendê-la; não mais do que entre o desejo de um ladrão de roubar uma bolsa e o desejo do proprietário do direito de mantê-la. E o gosto de uma pessoa é tanto de seu próprio interesse particular quanto sua opinião ou sua bolsa. E fácil para qualquer pessoa imaginar um público ideal que deixa a liberdade e a escolha dos indivíduos imperturbadas em todos os assuntos incertos, e apenas exige deles que se abstenham dos modos de conduta que a experiência universal tem condenado.

Mas onde já se viu um público que estabelece tais limites à sua censura? Ou quando o público se incomoda com a experiência universal? Em suas interferências com a conduta pessoal ele raramente está pensando em qualquer coisa exceto na barbaridade que é agir e sentir diferentemente de si próprio; e este padrão de julgamento, superficialmente disfarçado, é sustentado na humanidade como preceito da religião e da filosofia, por nove décimos de todos os escritores moralistas e especulativos.

Estes ensinam que as coisas estão certas porque são certas; porque reconhecemos que assim são.

Eles nos dizem para buscar em nossas próprias mentes e corações leis de conduta que nos protejam e a todos os outros.

O que pode o pobre público fazer senão aplicar tais instruções e tornar seus próprios sentimentos pessoais de bem e mal, se forem toleravelmente unânimes neles, obrigatórios para todo o mundo?

O mal aqui apontado não é o único que existe apenas em teoria; e pode talvez ser esperado que eu deva especificar os exemplos nos quais o povo dessa época e desse país impropriamente envolve suas próprias preferências com o caráter das leis morais.

Não estou escrevendo um ensaio sobre as aberrações do sentimento moral existente. É um assunto pesado demais para ser discutido de passagem e por ilustração.

Ainda assim exemplos são necessários, para mostrar que o princípio que sustento é de significação séria e prática e que não estou me esforçando a erguer uma barreira contra males imaginários.

E não é difícil mostrar, por meio de abundantes exemplos, que entender os limites daquilo que pode ser chamado de polícia moral, até que transgrida a mais legítima e inquestionável liberdade do indivíduo, é uma das mais universais de todas as tendências humanas.

Em primeira instância, considerem-se as antipatias que os homens nutrem sobre fundamentos não melhores do que aquele que as pessoas cujas opiniões religiosas sejam diferentes das deles; tão seguem seus hábitos religiosos, especialmente suas abstinências religiosas.

Para citar um exemplo mais trivial, nada no credo ou na prática dos cristãos faz envenenar mais o ódio dos maometanos contra eles, do que o fato de comerem carne de porco.

Há uns poucos atos que os cristãos e europeus consideram com mais sincera aversão, do que os muçulmanos consideram este modo particular de satisfazer a fome.

É, em primeiro lugar, uma ofensa contra sua religião; mas essa circunstância de modo algum explica o grau ou o tipo de sua repugnância, pois o vinho também é proibido por sua religião e tomá-lo é considerado errado por todos os muçulmanos, mas não repugnante.

Sua aversão à carne do "animal imundo" é, pelo contrário, de caráter peculiar, fazendo lembrar uma aversão instintiva, que a ideia de imundície, quando penetra completamente nos sentimentos, parece sempre estimular mesmo aqueles cujos hábitos pessoais são escrupulosamente limpos, e dos quais o sentimento de impureza religiosa, tão intenso nos hindus, é um exemplo notável. Imaginem agora que em um povo, cuja maioria era de muçulmanos, essa maioria deveria insistir em não permitir a ingestão de carne de porco dentro dos limites do país.

Isto não seria nenhuma novidade nos países maometanos⁵⁴. Seria um exercício legítimo da autoridade moral de opinião pública? E se não, por que não? A prática é realmente revoltante para tal povo. Eles também acham sinceramente que é proibida e abominada pela divindade.

Nem poderia a proibição ser censurada como perseguição religiosa. Ela poderia ser religiosa sem sua origem, mas não seria perseguição por religião, uma vez que religião de pessoa alguma faz do ato de comer carne de porco uma obrigação. O único fundamento defensável de condenação seria aquele em que o povo não tem direito de interferir na autoestima dos indivíduos.

Para nos aproximarmos de casa: a maioria dos espanhóis considera uma impiedade grosseira, no mais alto grau ofensiva ao ser supremo, cultuá-lo de qualquer outra forma que não a católica; e nenhum outro culto público é legal no solo espanhol.

As pessoas de todo o sul da Europa consideram um clero casado não apenas como irreligioso, mas lascivo, indecente, grosseiro, nojento.

O que os protestantes acham desses sentimentos perfeitamente sinceros e da tentativa de reforçá-los contra os não católicos?

Se a humanidade encontra justificativas para interferir na liberdade de cada um em coisas que não dizem respeito aos interesses dos outros, com base em que princípio é possível excluir esses casos de forma existente? Ou quem pode culpar as pessoas por desejar suprimir o que consideram escândalo aos olhos de Deus e do homem?

Nenhum caso mais forte pode ser mostrado por proibir qualquer coisa que seja considerada uma imoralidade pessoal, do que o estabelecido

para suprimir essas práticas aos olhos daqueles que as têm como impiedade; e a menos que estejamos desejosos de adotar a lógica dos perseguidores, e dizer que podemos perseguir os outros porque estão certos, e que eles não devem nos perseguir porque estão errados, devemos tomar cuidado ao admitir um princípio do qual deveríamos nos ressentir como uma injustiça grave ao ser aplicado sobre nós, mesmos.

Os exemplos anteriores podem ser contestados, embora injustamente, como extraídos de contingências impossíveis entre nós: a opinião, neste país, não é provavelmente para reforçar a abstinência de carnes ou interferir com na de cultos e para casar ou não casar, de acordo com seu credo e inclinação.

O próximo exemplo, contudo, deve ser extraído da interferência na liberdade pela qual, de forma alguma, corremos perigo. Onde quer que os puritanos tenham sido suficientemente poderosos, como na Nova Inglaterra, e na Grã-Bretanha na época do Estado democrático, eles se esforçaram, com considerável sucesso, para derrubar todos os divertimentos públicos e quase todos os privados: especialmente música, dança, jogos públicos e outras reuniões com propósitos de diversão e o teatro.

Há ainda neste país grandes grupos de pessoas por cujas noções de moralidade e religião tais recreações são condenadas; e aquelas pessoas que pertencem principalmente à classe média, que são o poder ascendente na presente condição social e política do reino, é absolutamente impossível que pessoas com esses sentimentos possam, qualquer dia, comandar uma maioria no Parlamento.

Como a parte restante da comunidade poderá gostar de que os divertimentos permitidos sejam regulados pelos sentimentos religiosos e morais dos mais rígidos calvinistas e metodistas?

Não iriam eles, com considerável caráter autoritário, deixar que esses membros intrusamente devotos da sociedade cuidassem de sua própria vida? Isso é precisamente o que deveria ser dito a todo governo e todo povo, que têm a pretensão de que nenhuma pessoa deva ter qualquer prazer naquilo que eles acham que é errado.

Mas se o princípio da pretensão é admitido, ninguém razoavelmente pode se opor ao fato dele influenciar o senso da maioria ou outro poder preponderante no país; e todas as pessoas devem estar prontas para adaptar-se à ideia de um Estado democrático cristão, como estabelecido pelos antigos colonos na Nova Inglaterra, se uma profissão religiosa similar à deles jamais devesse conseguir recuperar seu fundamento perdido, como as religiões supostas de declínio são tão frequentemente conhecidas por fazê-lo. Talvez seja o caso de imaginar outra contingência, mais provável de ser entendida que a mencionada por último. Há confessadamente uma forte tendência no mundo moderno em relação a uma constituição democrática da sociedade, acompanhada ou não por instituições políticas populares.

Afirma-se que no país onde esta tendência é mais completamente concebida - onde tanto a sociedade quanto o governo - Estados Unidos - representam os mais democráticos sentimentos da maioria para quem qualquer aparência de estilo de vida mais ostensivo e mais caro do que pode esperar igualar é desagradável, opera como uma lei suntuária toleravelmente eficaz e que em muitas partes da União é realmente difícil para uma pessoa, que possui uma renda muito grande, encontrar um modelo para gastá-la, o que não incorrerá em desaprovação popular.

Embora afirmações como estas sejam sem dúvida muito exageradas como representação de fatos existentes, o estado de coisas que descrevem não é apenas concebível e possível, mas um resultado provável de sentimento democrático, combinado com a noção de que o povo tem direito a um veto sobre a maneira pela qual os indivíduos devam gastar suas rendas.

Temos apenas que imaginar, além disso, uma considerável difusão de opiniões socialistas, e pode-se tornar infame aos olhos da maioria possuir mais propriedades do que alguma quantidade muito pequena ou qualquer renda não recebida pelo trabalho manual.

Opiniões similares em princípio a estas já prevalecem largamente entre a classe artesã e pesam opressivamente sobre aqueles que são submissos à opinião principalmente de tal classe, a saber, seus próprios membros.

É sabido que os maus operários que formam a maioria dos trabalhadores em muitas ramificações da indústria, são decididamente de

opinião de que os maus operários devem receber os mesmos salários que os bons, e que ninguém deve ter permissão, através de trabalho por empreitada ou outro, de ganhar por habilidade ou esforço superior mais do que outros podem sem isso. E eles empregam um policiamento moral, que ocasionalmente se toma físico, para impedir que trabalhadores habilidosos recebam, e que empregadores deem, uma grande remuneração por um serviço mais útil.

Se o povo tem uma jurisdição sobre os interesses privados, não consigo ver como tais pessoas estavam erradas, ou como qualquer povo específico de um indivíduo possa ser culpado por declarar a mesma autoridade sobre a conduta de seu indivíduo, que o povo em geral declara sobre as pessoas de modo geral.

Mas, sem discorrer longamente sobre casos hipotéticos, há, em nossos dias, graves usurpações da liberdade da vida privada realmente praticadas e ainda maiores as ameaçadas com alguma expectativa de sucesso, e ainda opiniões que declaram um direito ilimitado ao povo não apenas para proibir pela lei tudo o que acha que é errado, mas a fim de atingir o que acha errado, para proibir qualquer número de coisas que admite serem inocentes. Sob o pretexto de evitar a intemperança, as pessoas de uma colônia inglesa, e de quase metade dos Estados Unidos, foram impedidas por lei de fazer uso de quaisquer bebidas fermentadas, exceto para propósitos médicos: pois a proibição de sua venda é de fato, como tencionava ser, proibição de seu uso.

E embora a impraticabilidade de executar a lei tenha causado sua revogação em vários dos Estados que a haviam adotado, incluindo aquele da qual origina seu nome, uma tentativa, não obstante, foi iniciada, e é praticada com considerável zelo por muitos. dos filantropos professos, para suscitar uma lei similar neste país.

A associação, ou "Aliança"⁵⁵, como se autodenomina, que foi formada para esse propósito, adquiriu alguma notoriedade através da publicidade dada a uma correspondência entre seu secretário e um dos muito poucos homens públicos ingleses que sustenta que as opiniões de um político devem estar fundamentadas em princípios.

A cota de Lord Stanley⁵⁶ nesta correspondência é calculada para fortalecer as esperanças já estabelecidas por aqueles que sabem quão

raras tais qualidades, quando são manifestadas em algumas de suas aparições públicas, são entre aqueles que figuram na vida política.

O órgão da Aliança, que "deplorou profundamente o reconhecimento de qualquer princípio que pudesse ser mal interpretado para justificar o fanatismo e a perseguição", se responsabiliza por apontar a "ampla e impassível barreira" que divide tais princípios daqueles da associação. "Todos os assuntos relacionados a pensamento, opinião, consciência, me parecem", diz ele, "estar fora da esfera da legislação; todos pertencendo à ação, hábito, relação social, sujeitos apenas a uma plenipotência no próprio estado, e não no indivíduo, que deve estar dentro dele".

Nenhuma menção é feita a uma terceira classe, diferente de qualquer uma dessas, isto é, ações e hábitos que não são sociais, mas individuais; embora seja a esta classe, certamente, que o ato de ingerir bebidas alcoólicas fermentadas pertença. Vender bebidas alcoólicas fermentadas, contudo, é comércio e o comércio é um ato social.

Mas a infração da qual se queixa não é da liberdade do comerciante, mas na do comprador e consumidor; uma vez que o estado poderá da mesma forma proibi-lo de beber vinho, e propositadamente tornar impossível que ele o compre. O secretário, contudo, diz, "Reivindico, como cidadão, o direito para legislar sempre que meus direitos sociais sejam invadidos pela ação social de um outro". E agora passaremos para a definição desses "direitos sociais". "Se qualquer coisa invade meus direitos sociais, certamente o comércio da bebida o faz. Ele destrói meu direito de segurança primário, criando e estimulando constantemente a desordem social.

Ele invade meu direito de igualdade, originando um lucro a partir da criação de uma miséria que sou obrigado a suportar. Ele impede meu direito à moral livre e desenvolvimento intelectual, cercando meu caminho com perigos, e enfraquecendo e desmoralizando a sociedade, da qual tenho o direito de reivindicar ajuda e relação mútuas".

Uma teoria de "direitos sociais", coisas desse tipo que provavelmente nunca antes encontraram seu caminho dentro da linguagem distinta: sendo simplesmente isto - que é o direito social absoluto de todo indivíduo, de que indivíduo por indivíduo deve agir em todos os aspectos exatamente como deveria; que quem quer que se engane no menor

detalhe, violará meu direito social e me a autorizará a exigir da legislatura a renovação da injustiça. Um princípio tão monstruoso é muito mais perigoso do qualquer simples interferência na liberdade; não há nenhuma violação da liberdade que ele não justificaria; não reconhece nenhum direito a qualquer liberdade que seja, exceto talvez àquele de sustentar opiniões em segredo, sem jamais divulgá-las: pois, no momento em que uma opinião que eu considero nociva passa pela boca de alguém, ela invade todos os "direitos sociais" atribuídos a mim pela Aliança.

A doutrina atribui a toda a humanidade um interesse na perfeição moral, intelectual e até mesmo física de cada um, a ser definida por cada requerente de acordo com seu próprio padrão.

Um outro importante exemplo de interferência legítima na liberdade legítima do indivíduo, não simplesmente ameaçada, mas desde quando levada a efeito triunfante, é a legislação judaica.

Sem dúvida, a abstinência em um dia da semana, na medida em que as exigências da vida permitem, das ocupações diárias usuais, embora em nenhum aspecto religiosamente vinculada a ninguém exceto aos judeus, é um costume altamente benéfico. Visto que esse costume não pode ser praticado sem um consentimento geral para tal efeito entre as classes operárias, portanto, visto que algumas pessoas, por conseguinte podem impor a mesma necessidade a outros, pode ser admissível desde que a lei possa garantir a cada um a prática do costume, suspendendo as grandes operações da indústria naquele dia em particular.

Mas esta justificativa, fundamentada no interesse direto que outras têm na prática de cada indivíduo, não se aplica às ocupações de própria escolha, nas quais uma pessoa pode achar adequado empregar seu lazer; nem é válido, no menor grau, para restrições legais sobre divertimentos.

É verdade que o divertimento de alguns é o trabalho do dia de outros; mas o prazer, para não dizer a recreação útil, de muitos, vale o trabalho de poucos, contanto que a ocupação seja livremente escolhida e possa ser livremente abandonada.

Os trabalhadores estão perfeitamente certos em achar que, se todos trabalhassem no domingo, o trabalho de sete dias teria que ser prestado por um salário de seis dias: mas na medida em que a grande massa de

empregos é suspensa, o pequeno número que para a diversão de outros deve ainda trabalhar, obtém um aumento proporcional de ganhos; mas eles não são obrigados a seguir tais ocupações, se preferirem o lazer ao salário.

Se uma solução posterior for buscada, poderá ser encontrada no estabelecimento, através do costume, de um feriado em algum outro dia da semana para aquelas classes particulares de pessoas.

O único fundamento, portanto, sobre o qual restrições às diversões dominicais podem ser difundidas, deve ser porque elas são religiosamente impróprias; uma razão da legislação que nunca pode ser protestada. "*Deorum injuriae Diis curae*"⁵⁷.

Resta ser provado que a sociedade ou qualquer um de seus administradores detêm autorização de seu superior para punir qualquer suposta ofensa à onipotência, o que também não é nenhuma ofensa a nossos semelhantes. A noção de que é dever de um homem que outro deva ser religioso foi o fundamento de todas as perseguições religiosas jamais perpetradas e, se admitidas, as justificariam totalmente.

Embora o sentimento que irrompe nas repetidas tentativas para pôr fim ao funcionamento da ferrovia no domingo, em oposição à abertura de museus, e coisas assim, não tenha a crueldade das antigas perseguições, o estado espiritual demonstrado por ela é fundamentalmente o mesmo.

É uma determinação para não tolerar que outros façam o que é permitido por sua religião, porque não é permitido pela religião do perseguidor. É uma crença de que Deus não apenas abomina o ato do descrente, mas não nos deixará impunes se o molestarmos.

Não posso me abster de acrescentar a estes exemplos comumente de pequeno valor para a liberdade humana, a linguagem de clara perseguição que irrompe a partir da imprensa deste país, sempre que se sente obrigada a noticiar o notável fenômeno do mormonismo.

Muito poderia ser dito sobre o fato inesperado e instrutivo que uma suposta nova revelação, e uma religião nela fundamentada, o produto de embuste palpável, nem mesmo apoiado pelo prestígio de qualidades extraordinárias de seu fundador, seja acreditada por centenas de milhares

e se tenha produzido o fundamento de uma sociedade na era dos jornais, das ferrovias, e do telégrafo elétrico.

O que aqui nos preocupa é que esta religião, como outras e melhores religiões, possui seus mártires; que seu profeta e fundador foi, por seu ensinamento, condenado à morte por uma multidão; que outros de seus adeptos perderam suas vidas pela mesma violência sem lei; que foram à força banidos, em grupos, do país no qual cresceram; enquanto, agora que têm sido caçados em um esconderijo solitário no meio de um deserto, muitos neste país declaram abertamente que seria correto (apenas que não é conveniente) enviar uma expedição contra eles e obrigá-los à força a aceitar a opinião de outras pessoas.

A parte da doutrina mórmon, que é o principal estímulo à antipatia que desta forma rompe com as restrições comuns da tolerância religiosa, é sua sanção da poligamia; que, embora permitida aos maometanos, hindus e chineses, parece incitar inextinguível animosidade quando praticada por pessoas da língua inglesa e que professam ser cristãos.

Ninguém tem uma desaprovação mais profunda do que eu quanto a essa instituição mórmon; tanto por outras razões, quanto porque, longe de estar de qualquer forma encorajado pelo princípio da liberdade, ela representa uma infração direta a tal princípio, sendo um mero rebite das correntes de uma metade da comunidade e uma emancipação da outra a partir da reciprocidade de obrigações em relação a elas.

Deve ser lembrado ainda que essa relação é tão mais voluntária da parte das mulheres interessadas nela, e que podem ser julgadas sofredoras por causa dela, quanto é o caso com qualquer outra forma de instituição matrimonial; e embora tal fato possa parecer surpreendente, tem suas explicações nas ideias e costumes comuns do mundo que, ao ensinar a mulheres a achar que o casamento é a única coisa necessária, tornam compreensível que muitas mulheres devam preferir ser uma das várias esposas, a não ser uma esposa de qualquer modo. Outros países não são chamados a reconhecer tais uniões ou liberar alguma parte de seus habitantes de suas próprias leis por causa das opiniões mórmons.

Mas quando os dissidentes reconheceram os sentimentos hostis de outros, bem mais do que se poderia exigir; quando deixaram os países nos quais suas doutrinas eram inaceitáveis, que se estabeleceram em um

canto remoto da terra onde foram os primeiros seres humanos a habitar; é difícil ver que princípios, exceto aqueles de tirania, podem impedi-los de viver lá sob as leis que lhes agradam, contanto que não cometam nenhuma agressão a outras nações e permitam perfeita liberdade de partir àqueles que não estão satisfeitos com seus modos de vida.

Um escritor recente, em alguns aspectos de considerável mérito, propõe (para usar suas próprias palavras) não uma cruzada, mas uma cruzada "civilizada", contra essa comunidade polígama, para pôr fim, ao que lhe parece, esse passo retrógrado na civilização.

Também me parece assim, mas não estou ciente de que qualquer comunidade tenha o direito de forçar uma outra a ser civilizada.

Contanto que os oprimidos, por meio de falso direito não peçam ajuda de outras comunidades, não posso admitir que pessoas inteiramente desvinculadas delas devam aparecer e requerer que uma situação de coisas com a qual todos estão diretamente interessados e parecem estar satisfeitos, deva ser terminada porque é um escândalo para pessoas-distantes a milhares de milhas, que não têm nenhum papel ou interesse nisso.

Que se enviem missionários, se for conveniente, para pregar contra isso; e deixem-nos, por quaisquer meios justos (dos quais silenciar os professores não é um deles), opor-se ao progresso de doutrinas similares por meio de seu próprio povo. Se a civilização obteve o melhor do barbarismo quando este tinha um mundo para si, seria demais temer que o barbarismo, depois de ter sido de forma justa dominado, devesse reviver e conquistar a civilização.

Uma civilização que pode, dessa forma, sucumbir a seu inimigo subjogado, deve primeiro tornar-se tão degenerada, que nem seus padres e professores designados, nem ninguém mais, terá a capacidade ou se incomodará em defendê-la. Sendo assim, quanto antes essa civilização receber o aviso para desistir, melhor. Pode somente ir de mal a pior, até ser destruída e regenerada (como o império ocidental) pelos vigorosos bárbaros.

Capítulo V: Aplicações

Os princípios declarados nestas páginas devem ser geralmente admitidos como base para discussão de detalhes, antes que sua aplicação consistente a todos os vários departamentos do governo e costumes possa ser tentada, com qualquer prospecto de vantagem.

As poucas observações que proponho fazer sobre questões detalhadas, são planejadas para ilustrar os princípios, mais do que os seguir até suas consequências.

Ofereço, não tantas aplicações, quanto exemplos de aplicação que podem servir para trazer maior clareza ao significado e limite das duas máximas que juntas formam a doutrina deste Ensaio, e para auxiliar o julgamento em sustentar o equilíbrio entre elas e nos casos em que possa parecer duvidoso qual delas é aplicável.

As máximas são, a princípio, que o indivíduo não tem que dar explicações à sociedade por suas ações, porquanto elas não dizem respeito aos interesses de ninguém a não ser a ele próprio.

Conselho, instrução, persuasão e impedimento por outras pessoas se acharem necessário para seu próprio bem, são as únicas medidas pelas quais a sociedade pode justificadamente expressar seu desagrado ou desaprovação de sua conduta. Segundo aquela máxima para as ações que são prejudiciais aos interesses de outros, o indivíduo é responsável, e pode estar sujeito à punição social ou legal, se a sociedade for de opinião que uma ou outra é requisito para sua proteção.

Em primeiro lugar, não se deve supor de maneira alguma, porque o dano, ou probabilidade de dano, aos interesses de outros possa sozinho justificar a interferência da sociedade, que, portanto, sempre se justifica essa interferência.

Em muitos casos, um indivíduo, ao perseguir um objetivo legítimo necessariamente causa dor ou perda a outros, ou intercepta o benefício do qual eles tinham uma razoável esperança de conseguir.

Tais oposições de interesse entre indivíduos frequentemente surgem de instituições sociais ruins, mas são inevitáveis enquanto durarem essas instituições; e algumas seriam inevitáveis sob quaisquer instituições.

Quem quer que tenha sucesso em uma profissão concorrida ou em um exame competitivo, quem quer que seja preferido a um outro em qualquer competição por um objetivo que ambos desejem, tira proveito da perda de outros, de seu esforço desperdiçado e de seu desapontamento.

Mas é de consentimento comum, melhor para o interesse geral da comunidade, que as pessoas devam perseguir seus objetivos não amedrontadas por este tipo de consequência.

Em outras palavras, a sociedade não admite nenhum direito, legal ou moral, dos competidores desapontados, à imunidade deste tipo de sofrimento; e é chamada a interferir, apenas quando os meios de sucesso que tenham sido empregados sejam contrários aos que os interesses gerais permitem - a saber, fraude ou deslealdade e força.

Novamente, o comércio é uma ação social.

Quem quer que tome a responsabilidade de vender qualquer espécie de produto ao público, realiza algo que afeta o interesse de outras pessoas e da sociedade em geral; e, dessa forma sua conduta, em princípio, entrará na jurisdição da sociedade: porquanto, era antes considerado dever de governos em todos os casos que eram considerados de importância fixar preços e regular os processos de manufatura.

Mas agora é reconhecido, embora somente após uma longa batalha, que tanto o barateamento quanto a boa qualidade das mercadorias são mais eficazmente fornecidos, deixando os produtores e vendedores perfeitamente livres, sob o único controle de igual liberdade aos compradores para se abastecerem em qualquer outro lugar. Essa é a assim chamada doutrina do livre comércio que repousa sobre fundamentos diferentes, embora igualmente sólidos, do princípio da liberdade individual afirmado neste Ensaio.

Restrições ao comércio ou na produção para propósitos de comércio são realmente impedimentos; e todo impedimento, na qualidade de impedimento, é um mal: mas os impedimentos em questão afetam apenas

aquela parte da conduta que a sociedade é competente para restringir e estão errados somente porque realmente não produzem os resultados que se deseja que produzam.

Como o princípio da liberdade individual não está envolvido na doutrina do livre comércio, nem está na maior parte das questões que surgem com respeito aos limites de tal doutrina; como, por exemplo, qual quantidade de controle público é admissível para a prevenção de fraude por adulteração; até que ponto as precauções sanitárias ou as providências para proteger as pessoas trabalhadoras empregadas em ocupações perigosas, devem ser de responsabilidade dos empregadores.

Essas questões envolvem considerações de liberdade apenas na medida em que deixar as pessoas entregues a seu livre-arbítrio é sempre, melhor, *caeteris paribus*⁵⁸, do que controlá-las: mas que elas possam ser legitimamente controladas para estas finalidades é, em princípio, inegável.

Por outro lado, há questões relacionadas à interferência no comércio que são essencialmente questões de liberdade; como a Lei Maine, já derrubada; a proibição da importação de ópio para a China; a restrição da venda de venenos; todos os casos, em suma, onde o objetivo da interferência é impossibilitar ou dificultar a obtenção de uma mercadoria em particular.

Essas interferências são contestáveis, não como infrações contra a liberdade do produtor ou de vendedor, mas contra a do comprador.

Um destes exemplos, aquele da venda de veneno, abre uma nova questão; os limites adequados daquilo que pode ser chamado de funções de policiamento; até que ponto a liberdade pode ser legitimamente invadida para a prevenção de um crime ou acidente. É uma das funções indiscutíveis do governo tomar precauções contra o crime antes de ser cometido, assim como detectar e puni-lo em seguida. A função preventiva do governo, contudo, está muito mais sujeita a abuso, em detrimento da liberdade, do que à função punitiva; pois não há quase nenhuma parte da liberdade legítima de ação de um ser humano que não admitisse ser representada, e de forma justa também, como um fator de aumento das facilidades para alguma forma ou outra de delinquência. Não obstante, se uma autoridade pública, ou mesmo pessoa física, nota

alguém evidentemente preparando-se para cometer um crime, não é obrigada a ser mera espectadora inativa até que o crime seja cometido, mas pode interferir para evitá-lo.

Se venenos nunca fossem comprados ou utilizados para qualquer propósito exceto para o cometimento de assassinato, seria certo proibir sua produção e venda. Eles podem, contudo, ser desejados não apenas por inocentes, mas para propósitos úteis, e as restrições não podem ser impostas em um único caso sem operar no outro. Novamente, é uma tarefa própria da autoridade pública prevenir acidentes.

Se um administrador público ou qualquer outra pessoa vissem alguém tentando atravessar uma ponte que tivesse sido declarada insegura e não houvesse tempo para avisá-la de seu perigo, poderiam resgatá-la e trazê-la de volta, sem qualquer violação à sua liberdade; pois a liberdade consiste em fazer o que alguém deseja e ele não deseja cair no rio.

Não obstante, quando não há uma certeza, mas apenas um perigo de dano, ninguém a não ser a própria pessoa pode julgar a suficiência do motivo que pode avisá-lo de incorrer em risco: neste caso, portanto⁵⁹, deve, concordo, ser apenas avisada do perigo; não forçosamente impedida de se expor a ele.

Considerações similares, aplicadas a essa questão, como a venda de venenos, podem nos possibilitar decidir quais dentre os possíveis modos de regulamentação são ou não contrários ao princípio.

Semelhante precaução, por exemplo, como de rotular a droga com alguma palavra expressiva de sua natureza perigosa, pode ser obrigada sem violação da liberdade: o comprador não pode desejar não saber que aquilo que possui tem qualidades envenenadoras.

Mas para exigir em todos os casos o certificado de um especialista médico, às vezes tornaria impossível, e sempre caro, obter o artigo para usos legítimos.

O único modo aparente para mim, no qual as dificuldades podem ser lançadas no caminho do crime cometido através destes meios, sem qualquer violação, merecedora de ser levada em consideração da liberdade daqueles que desejam a substância venenosa para outros

propósitos, consiste em fornecer o que, na linguagem própria de Bentham, é chamado de "evidência pré-designada".

Esta disposição é familiar a todos no caso de contratos.

É usual e certo que a lei, quando um contrato é firmado, deva requerer como condição de sua execução obrigatória que certas formalidades devam ser observadas, tais como assinaturas, atestação de testemunhas e coisas semelhantes, a fim de que em caso de conseqüente disputa, possa haver evidência para provar que o contrato foi realmente firmado e que não havia nada nas circunstâncias que o tornasse legalmente inválido: para tal efeito, lançar grandes obstáculos no caminho de contratos fictícios ou contratos realizados em circunstâncias que, se conhecidas, destruiriam sua validade.

Precauções de natureza similar podem ser obrigadas na venda de artigos adaptados para se tornarem instrumentos de crime.

Poderá ser exigido, por exemplo, que o vendedor faça um registro da hora exata da transação, do nome e do endereço do comprador, da exata natureza e quantidade vendida; perguntar sobre o propósito para o qual tal artigo é desejado e registrar a resposta que recebeu.

Quando não havia nenhuma prescrição médica, a presença de uma terceira pessoa poderia ser exigida, para apresentar provas do fato ao comprador, caso houvesse mais tarde razão para acreditar que o produto havia sido usado para propósitos criminosos.

Tais regulamentos em geral não seriam nenhum impedimento material para se obter o artigo, mas bastante considerável para fazer uso impróprio dele sem detecção.

O direito inerente à sociedade para repelir crimes contra ela própria, através de precauções anteriores, sugere as limitações óbvias à máxima, de que a conduta puramente de autoestima não pode propriamente ser introduzida no caminho da prevenção ou punição.

Embriaguez, por exemplo, em casos comuns, não é um assunto adequado para interferência legislativa; mas devo julgar perfeitamente legítimo que uma pessoa, que tenha sido antes condenada por qualquer ato de violência contra outros sob a influência da bebida, deva ser colocada sob uma restrição legal especial, pessoal; que se fosse mais

tarde encontrada bêbada, seria passível de uma penalidade e, quando nesse estado cometesse outra ofensa, a punição da qual fosse passível por esta última ofensa deveria ser aumentada em severidade.

Embebedar-se, no caso de uma pessoa a quem a bebida incita a fazer mal a outros, é um crime contra os outros.

Assim, novamente, a inatividade, exceto em uma pessoa que recebe suporte do público, ou exceto quando constitui uma quebra de contrato, não pode sem tirania se tornar objeto de punição legal; mas se, a partir da inatividade ou a partir de qualquer outra causa evitável, um homem deixar de cumprir suas obrigações legais para com os outros, como por exemplo sustentar seus filhos, não será nenhuma tirania forçá-lo a cumprir tal obrigação, através de trabalho obrigatório, se nenhum outro meio estiver disponível.

Novamente, há muitos atos que, sendo diretamente ofensivos apenas aos próprios executores, não deveriam ser legalmente interditados, mas os quais, se realizados publicamente, são uma violação das boas maneiras e, dessa forma, entrando na categoria de ofensas contra outros, podem ser legitimamente proibidos.

Desse tipo são as ofensas contra a decência, sobre as quais é desnecessário discorrer, uma vez que estão apenas ligadas indiretamente com nosso assunto, e uma vez que a objeção à publicidade é igualmente forte no caso de muitas ações não condenáveis em si nem supostas de o serem.

Há uma outra questão para a qual uma resposta consistente deve ser encontrada, segundo os princípios que têm sido colocados.

Em casos de conduta pessoal, supostamente culpadas, mas que o respeito pela liberdade impede a sociedade de evitar ou punir, porque o mal diretamente resultante recai integralmente no executor; o que o executor é livre para fazer, deveriam outras pessoas ser igualmente livres para aconselhar ou instigar?

Esta questão não está livre de dificuldades. O caso de uma pessoa que solicita a outra para realizar um ato não é rigorosamente um caso de conduta de estima a si própria. Aconselhar ou induzir alguém é um ato

social e pode, portanto, como as ações em geral que afetam os outros, estar sujeito ao controle social.

Mas uma pequena consideração corrige a primeira impressão, mostrando que, se o caso não está rigorosamente dentro da definição de liberdade individual, ainda assim as razões nas quais o princípio da liberdade individual está fundamentado são aplicáveis a ele.

Se as pessoas devem ser permitidas, no que quer que interesse apenas a elas próprias, para agir como lhes parecer melhor a seu próprio risco, devem ser igualmente livres para consultar uma a outra sobre o que é adequado a ser feito; para trocar opiniões e dar e receber sugestões.

O que quer que seja permitido fazer também deve ser permitido ser aconselhado a fazer.

A questão é duvidosa, apenas quando o instigador recebe um benefício pessoal de seu conselho; quando ele faz disso sua ocupação, para subsistência ou ganho financeiro, para promover o que a sociedade e o Estado consideram ser um mal. Então, realmente, um novo elemento de complicação é introduzido; a saber, a existência de classe de pessoas com um interesse oposto ao que é considerado como o bem-estar público, e cujo modo de vida está fundamentado em sua oposição. Deveria, no caso, sofrer interferência ou não?

A fornicação, por exemplo, deve ser tolerada e também o jogo a dinheiro; mas deveria uma pessoa estar livre de ser um alcoviteiro ou manter uma casa de apostas?

O caso é um daqueles que repousam na exata linha limítrofe entre dois princípios e não é imediatamente aparente a qual das duas propriamente pertence. Há argumentos de ambos os lados.

No lado da tolerância, pode-se dizer que, o fato de seguir alguma coisa como ocupação e viver ou lucrar por meio de sua prática, não pode tornar criminoso o que de outra forma seria admissível; que o ato deveria ser consistentemente permitido ou consistentemente proibido; que, se os princípios que temos até agora defendido são verdadeiros, a sociedade não tem nenhum direito, enquanto sociedade, para decidir que qualquer coisa que concerne apenas ao indivíduo, seja errada; que ir além da

dissuasão e que uma pessoa deve ser tão livre para persuadir quanto uma outra de dissuadir.

Em oposição a isso pode ser contestado que, embora o povo ou o Estado não estejam autorizados a decidir oficialmente com propósitos de repressão ou punição, uma vez que esta ou aquela conduta afeta apenas os interesses do indivíduo, podendo ser boa ou ruim, eles são plenamente autorizados a intervir, se a considerarem ruim, porquanto o fato de ela ser assim ou não é pelo menos uma questão discutível: de fato, isso suposto, eles não podem estar agindo de forma errada ao esforçar-se para excluir a influência de solicitações que não são desinteressadas, de instigadores que não podem possivelmente ser imparciais - que têm um interesse pessoal direto em um lado e tal lado é aquele que o Estado acredita estar errado e que o promove abertamente apenas para objetivos pessoais.

Certamente (pode-se frisar) nada deve ser desperdiçado, nenhum sacrifício do bem, por assim ordenar os assuntos que as pessoas devem eleger, seja de forma tola ou sábia, conforme sua própria inspiração, tão livre quanto possível dos truques de pessoas que estimulem suas inclinações para propósitos de seu interesse próprio. Dessa forma (pode-se dizer), embora os estatutos com relação aos jogos ilegais sejam absolutamente indefensáveis - embora todas as pessoas devam ser livres de apostar em sua própria casa ou na de outro ou em qualquer lugar de reunião estabelecido por suas próprias contribuições, e aberto apenas aos membros e seus visitantes - ainda assim as casas de jogo públicas não deveriam ser permitidas.

É verdade que a proibição não é nunca eficaz e que, qualquer que seja a quantidade de poder tirânico que pode ser dada à polícia, as casas de jogo podem ser sempre mantidas sob outros pretextos; mas podem ser obrigadas a conduzir suas operações com um certo grau de segredo e mistério, para que ninguém saiba nada sobre elas, exceto aqueles que as procuram; e mais que isso, a sociedade não deve indicá-las.

Há uma força considerável nesses argumentos. Não me aventurei a decidir se eles são suficientes para justificar a anomalia moral de punir o cúmplice, quando o principal tem (e deve ter) a permissão de seguir livre, de multar ou aprisionar o alcoviteiro, mas não o fornicador, o dono da casa de jogos, mas não o apostador.

Ainda menos devem as operações comuns de comprar e vender sofrer interferência com base em fundamentos análogos. Quase todo produto que é comprado e vendido pode ser usado em excesso e os vendedores têm um interesse financeiro de encorajar tal excesso; mas nenhum argumento pode ser fundamentado nisto, em favor, por exemplo, da Lei Maine; por causa da classe de negociantes de bebidas fortes, embora interessada em seu uso excessivo, é indispensavelmente requerida por causa de seu uso legítimo. O interesse, contudo, desses negociantes em promover a intemperança é um mal real e justifica que o Estado imponha restrições e exija garantias que, apesar daquela justificativa, não deixam de ser infrações a legítima liberdade. Uma questão posterior é, se o Estado, enquanto permite, não obstante deva desencorajar a conduta que se julga contrária aos melhores interesses do agente; ou, por exemplo, ele deva tomar medidas para tornar os meios para a embriaguez mais caros, ou aumentar a dificuldade de encontrar essas bebidas, limitando o número de pontos de venda.

Sobre esta, como na maioria das questões práticas, muitas distinções devem ser feitas. Taxar estimulantes com o único propósito de torná-los mais difíceis de serem obtidos é uma medida que difere apenas em grau de sua total proibição; e seria justificável apenas se aquela fosse justificável.

Todo aumento de custo é uma proibição àqueles cujos meios não alcançam o preço alegado; e aqueles que conseguem, é uma penalidade imposta a eles por satisfazer um gosto particular.

Sua escolha de prazeres e seu modo de gastar sua renda, após satisfazer suas obrigações legais e morais com o Estado e com os indivíduos, são suas próprias preocupações e devem repousar sobre seu próprio julgamento. Essas considerações podem parecer à primeira vista condenar a escolha de estimulantes como objetos especiais de taxação com propósitos de renda.

Mas deve ser lembrado que a taxação para propósitos fiscais é absolutamente inevitável; que na maioria dos países é necessário que uma parte considerável de tal taxação deva ser indireta; que o Estado, portanto, não pode deixar de impor taxas, que para algumas pessoas pode ser proibitiva, sobre o uso de alguns artigos de consumo.

É dessa forma obrigação do Estado considerar, ao impor taxas, quais mercadorias os consumidores podem melhor dispensar; e ainda mais conclusivo, selecionar de preferência aquelas, além de uma quantidade muito moderada, cujo o uso seja considerado positivamente danoso.

A taxaço, portanto, de estimulantes, até o ponto de produzir a maior quantidade de renda⁶⁰ não é apenas admissível, mas deve ser aprovada.

A questão de fazer da venda dessas mercadorias um privilégio mais ou menos exclusivo deve ser respondida de forma diferente, de acordo com os propósitos aos quais a restrição é destinada a ser subserviente. Todos os lugares muito frequentados pelo público requerem a restrição de uma polícia, e lugares deste tipo particularmente, porque os danos contra a sociedade surgem especialmente nesses locais. É, portanto, adequado restringir o poder de vender tais mercadorias (pelo menos para consumo no local) a pessoas de sabida ou confiável responsabilidade de conduta; elaborar tais regulamentos com respeito a horários de abertura e fechamento pode ser necessário para supervisão pública, e retirar a licença se violações da tranquilidade acontecerem repetidamente através da conivência ou incapacidade do dono da casa, ou se ela se tornar um ponto de encontro para planejamento e preparação de ofensas contra a lei.

Não concebo, em princípio, que qualquer restrição posterior seja justificável. A limitação em número, por exemplo, de cervejarias e bares, com expresse propósito de proporcionar a elas mais dificuldade de acesso, e diminuir as situações de tentação, não apenas expõe todas a uma inconveniência porque há algumas que abusariam da facilidade, mas é adequada apenas para um estado da sociedade no qual as classes operárias são reconhecidamente tratadas como crianças ou selvagens e colocadas sob uma educação de restrição, no intuito de adaptá-las para futura admissão aos privilégios da liberdade.

Este não é o princípio sobre o qual as classes operárias são declaradamente governadas em qualquer país livre; e nenhuma pessoa que dá o devido valor à liberdade concordará que sejam governadas dessa forma, a menos que, após todos os esforços exauridos para educá-los para a liberdade e para governá-los como homens livres, tiver sido definitivamente provado que só podem ser governadas como crianças.

A simples afirmação da alternativa mostra o absurdo de supor que tais esforços tenham sido feitos em qualquer caso que precise ser considerado aqui.

É apenas porque as instituições deste país são uma massa de inconsistências, que as coisas encontram aceitação em nossa prática que pertence ao sistema de governo despótico, ou chamado paternal, enquanto a liberdade geral de nossas instituições impede o exercício da quantidade de controle necessária para estabelecer restrição realmente eficaz como uma educação moral.

Foi apontado em uma parte anterior deste Ensaio que a liberdade do indivíduo, em coisas que dizem respeito exclusivamente a ele, implica em uma liberdade correspondente em qualquer número de indivíduos para regular de comum acordo tais coisas que tenham relação com eles em conjunto, e não tenham relação a ninguém mais, exceto a eles próprios.

Esta questão não apresenta dificuldade, contanto que o desejo de todas as pessoas envolvidas permaneça inalterado; mas desde que esse desejo possa mudar, é frequentemente necessário mesmo em coisas que sejam concernentes exclusivamente a elas, que possam entrosar-se; e quando o fazem, é adequado, como regra geral, que tais compromissos devam ser mantidos. Ainda assim, nas leis, provavelmente, de todos os países, esta regra geral tem algumas exceções.

Não apenas pessoas não estão presas a compromissos que violam os direitos de terceiros, mas é às vezes considerada uma razão suficiente liberá-las de um compromisso que seja ofensivo a elas próprias.

Neste e na maioria de outros países civilizados, por exemplo, um compromisso pelo qual uma pessoa deva se vender ou permita ser vendida como escravo seria nulo e inválido; não seria obrigado nem pela lei nem pela opinião.

O fundamento para, dessa forma, limitar seu poder de voluntariedade para dispor de sua própria sorte na vida é existente e muito claramente notado nesse caso extremo.

A razão para não interferir, a menos que por causa de outros, nos atos voluntários de uma pessoa, é a consideração por sua liberdade. Sua

escolha voluntária é prova de que aquilo que assim escolhe é desejável ou pelo menos tolerável para ela, e seu benefício é no todo melhor conseguido por deixarem que ela use seus próprios meios de buscá-lo.

Mas vendendo-se como escravo, abdica da liberdade; desiste de qualquer uso futuro dela além daquele único ato. Frustra, portanto, em seu próprio caso, o verdadeiro propósito que é a justificativa de permitir que disponha de si mesma.

Ela não é mais livre; mas está desde então em uma posição que não tem mais a presunção a seu favor, o que poderia ser concedido em função da voluntariedade ainda subsistente nela.

O princípio da liberdade não pode requerer que tal pessoa deva ser livre para não ser livre. Não é liberdade ser permitido alienar sua liberdade. Essas razões, cuja força é tão notável neste caso peculiar, são evidentemente de muito mais ampla aplicação; ainda assim um limite é estabelecido a elas em todos os lugares pelas necessidades da vida que continuamente requerem, não realmente que devêssemos renunciar à nossa liberdade, mas que devêssemos concordar com esta e com sua limitação.

O princípio, contudo, que exige liberdade incontrolada de ação em tudo que concerne apenas aos próprios executores, requer que aqueles se tornem comprometidos uns com os outros, em coisas que não se relacionam a um terceiro, e que devam ser capazes de liberar um do outro do compromisso: e mesmo sem essa liberação voluntária, talvez não haja nenhum contrato ou compromisso, exceto aqueles que se relacionam a dinheiro ou de valor monetário, sobre os quais alguém pode se arriscar a dizer que não deveria haver nenhuma liberdade, qualquer que fosse a retratação.

O Barão Wilhelm von Humboldt, no excelente ensaio do qual já fiz citações, afirma com convicção que os compromissos que envolvem relações pessoais ou serviços nunca deveriam ser legalmente vinculados além de uma duração de tempo limitada; e que o mais importante desses compromissos, o casamento, tendo a peculiaridade de que seus objetivos são frustrados a menos que o sentimento de ambas as partes esteja em harmonia, não haveria necessidade de nada mais do que o desejo declarado de qualquer uma das partes para dissolvê-lo.

Este assunto é importante demais e complicado demais para ser discutido em um parêntese e tópicos nele apenas na medida em que é necessário para propósitos de ilustração. Se a exatidão e a generalidade da dissertação do Barão Humboldt não o tivessem obrigado nesse exemplo a contentar-se com a declaração de sua conclusão sem discutir as premissas, sem dúvida teria reconhecido que a questão não pode ser decidida sobre fundamentos tão simples quanto aqueles aos quais se restringe.

Quando uma pessoa, seja por promessa expressa ou conduta, encoraja uma outra a confiar e continuar a agir de uma certa forma - a construir expectativas e previsões, e delimita qualquer parte de seu plano de vida sobre essa posição - uma nova série de obrigações morais surge de sua parte em relação àquela pessoa, o que pode possivelmente ser contornado, mas não pode ser ignorado. E novamente, se a relação entre as duas partes contratantes tenha sido seguida por consequências a outros; se houver colocado terceiros em qualquer posição peculiar ou, como no caso do casamento, tiver até mesmo inventado terceiros; surgirão obrigações da parte de ambas as contratantes em relação a esses terceiros, o cumprimento ou, em todo o caso, o modo de cumprimento deve ser grandemente afetado pela continuação ou término da relação entre as partes originais do contrato.

Não é, portanto, nem posso admiti-lo, que essas obrigações se estendam para requerer o cumprimento do contrato a todo custo em vista da felicidade da parte relutante; mas são um elemento necessário na questão; e mesmo que, como von Humboldt sustenta, elas não devam fazer nenhuma diferença na liberdade legal das partes para se liberarem do compromisso⁶¹, necessariamente fazem uma grande diferença na liberdade moral.

Uma pessoa é obrigada a levar todas estas circunstâncias em consideração antes de dar um passo que possa afetar tão importantes interesses de outros; e se não der importância apropriada àqueles interesses, será moralmente responsável pelo dano.

Faço estas observações óbvias para melhor ilustração do princípio geral da liberdade e não porque sejam absolutamente necessárias na

questão em particular, a qual, ao contrário, é usualmente discutida como se o interesse das crianças fosse tudo e o dos adultos, nada.

Já observei que, devido à ausência de quaisquer princípios gerais reconhecidos, a liberdade é frequentemente concedida onde deveria ser contida, bem como contida onde deveria ser concedida; e um dos casos em que, no moderno mundo europeu, o sentimento de liberdade é o mais forte, é um caso onde, sob meu ponto de vista, está completamente deslocada.

Uma pessoa deveria ser livre para fazer como quiser em seus próprios interesses; mas não deve ser livre para fazer como quiser ao agir por um outro, sob o pretexto de que os assuntos do outro são seus próprios assuntos. O Estado, enquanto respeita a liberdade de cada um naquilo que especialmente diz respeito à própria pessoa, é obrigado a manter um controle vigilante sobre o exercício de qualquer poder que permita a ela possuir sobre outros.

Esta obrigação é quase inteiramente desconsiderada no caso das relações familiares, um caso, em sua influência direta na felicidade humana, mais importante do que todos os outros juntos.

O poder quase despótico dos maridos sobre as esposas não precisa estender-se aqui, porque nada mais é necessário para a completa remoção do mal do que as esposas terem os mesmos direitos e receberem a proteção da lei da mesma maneira como todas as outras pessoas; isso porque, nesse assunto, os defensores da justiça estabelecida não se beneficiam do pretexto da liberdade, mas se mostram abertamente como defensores do poder.

É no caso de filhos que noções de liberdade mal aplicadas são um verdadeiro obstáculo ao cumprimento pelo Estado de suas obrigações. Alguém poderia pensar que os filhos de um homem deveriam ser literalmente, e não metaforicamente, uma parte dele próprio, tão zelosa é a opinião da menor interferência da lei em seu absoluto e exclusivo controle sobre eles; mais zelosa do que quase qualquer interferência em sua própria liberdade de ação: tanto menos valor a generalidade da humanidade dá à liberdade do que ao poder.

Considere-se, por exemplo, o caso da educação. Não é quase um axioma auto evidente que o Estado deva exigir e obrigar a educação, até um certo ponto, de todo ser humano que nasceu como seu cidadão? Ainda assim quem não teme reconhecer e afirmar tal verdade?

Quase ninguém realmente negará que é uma das obrigações mais sagradas dos pais⁶², após colocar um ser humano no mundo, dar a este ser uma educação que o prepare para realizar bem seu papel na vida em relação a outros e a si mesmo.

Mas enquanto isso é unanimemente declarado ser obrigação do pai, quase ninguém, neste país, admitirá saber de sua obrigação para realizar essa tarefa. Ao invés de exigir que ele faça todo esforço ou sacrifício para assegurar a educação ao filho, é deixado à sua escolha aceitá-la ou não quando é oferecida gratuitamente!

Ainda permanece incompreendido que trazer um filho à existência sem indício justo de ser capaz, não apenas de fornecer comida para seu corpo, mas instrução e treinamento para sua mente, seja um crime moral, tanto contra a prole desafortunada quanto contra a sociedade e que se, um pai não cumpre com sua obrigação, o Estado provê para seu cumprimento, às custas, na medida do possível, do pai.

Tivesse a obrigação de forçar a educação universal sido admitida, haveria um fim para as dificuldades sobre o que o Estado deveria ensinar, e como deveria ensinar, o que agora converte o assunto em um mero campo de batalha para seitas e partidos, fazendo com que o tempo e o trabalho que deveriam ter sido gastos em educar sejam desperdiçados em discutir sobre a educação.

Se o governo se decidisse a exigir para cada criança uma boa educação, poderia ter se livrado do trabalho de fornecê-la.

Poderia deixar que os pais obtivessem a educação onde e quando lhes agradasse e contentar-se em pagar as mensalidades escolares das classes mais pobres de crianças, custeando as despesas escolares inteiras daqueles que não têm mais ninguém para pagar por elas.

As objeções que são levantadas com razão contra a educação do Estado não se aplicam à obrigação da educação por parte do Estado, mas ao Estado tomar para si a direção dessa educação: o que é uma coisa

totalmente diferente. Que toda e qualquer grande parte da educação das pessoas deveria estar nas mãos do Estado, eu vou mais longe que qualquer um em protestar. Tudo o que tem sido dito sobre a importância da individualidade de caráter e da diversidade de opiniões e modos de conduta envolve, como da mesma importância indescritível, diversidade de educação.

Uma educação geral do Estado é um mero dispositivo para moldar as pessoas para serem exatamente umas como as outras; e como o molde no qual as modela é aquele que agrada ao poder predominante no governo, seja uma monarquia, um clero, uma aristocracia, ou a maioria da geração existente na proporção em que é eficiente e bem sucedido, ele estabelece um despotismo sobre o intelecto, levando através da tendência natural a um despotismo sobre o corpo.

Uma educação estabelecida e controlada pelo Estado deveria apenas existir, se existe de qualquer modo, como uma entre muitas experiências competitivas, exercida com o propósito de exemplo e estímulo, para manter os outros em um determinado padrão de excelência.

A menos, realmente, quando a sociedade em geral esteja em um estado tão retrógrado que não poderia ou não arranjaria para si mesma " quaisquer instituições adequadas de educação, a menos que o governo se responsabilizasse pela tarefa: então, realmente, o governo poderá, como o menor de dois grandes males, assumir ele próprio o negócio de escolas e universidades, assim como poderá assumir as companhias de sociedade anônima, quando a empresa privada, em um formato adequado para assumir a responsabilidade de grandes trabalhos da indústria, não existir no país.

Mas em geral, se o país contém um número suficiente de pessoas qualificadas para fornecer educação sob os auspícios do governo, as mesmas pessoas estariam habilitadas e desejosas de dar uma educação igualmente boa, sob a certeza de remuneração fornecida por uma lei que presta educação compulsória combinada com a ajuda do Estado àqueles incapazes de custear as despesas.

O instrumento para reforçar a lei" não poderia ser outro senão os exames públicos, estendendo-se a todas as crianças, e começando em uma tenra idade.

Uma idade poderia ser fixada, na qual toda criança deve ser examinada, para certificar-se que já é capaz de ler. Se uma criança se comprova incapaz, o pai, a menos que tenha algum fundamento suficiente de desculpa, poderá estar sujeito a uma multa moderada, a ser paga, se necessário, por seu trabalho, e a criança poderá ser colocada na escola às suas próprias custas.

Uma vez por ano o exame deve ser renovado, com uma variedade gradualmente ampliada de assuntos, a fim de tornar a aquisição universal e mais do que isso, a retenção, de um mínimo determinado de conhecimento geral, virtualmente compulsória.

Além desse mínimo, deveria haver exames voluntários sobre todos os assuntos, nos quais todos aqueles que alcançassem um certo padrão de proficiência poderiam reivindicar um certificado.

Para evitar que o Estado exerça, por meio desses arranjos uma influência imprópria sobre a opinião, o conhecimento requerido para passar em um exame⁶³ deveria, mesmo nas classes mais altas de exames, se restringir a fatos e ciência exata exclusivamente.

Os exames sobre religião, política, ou outros tópicos discutidos, não devem visar à verdade ou à falsidade de opiniões, mas sim sobre o assunto que sustenta uma opinião, seus fundamentos, seus autores, ou escolas, ou igrejas.

Sob esse sistema, a geração vindoura não passaria por situação pior com relação a todas as verdades discutidas do que está passando no presente; os homens seriam criados ou padres ou dissidentes como são agora, o Estado meramente cuidando para que devessem ser padres instruídos ou dissidentes instruídos.

Não haveria nada para impedi-los de aprender religião, se seus pais escolhessem a mesma escola onde aprenderiam outras coisas.

Todas as tentativas do Estado para influenciar as conclusões de seus cidadãos em assuntos discutidos são um mal: mas pode muito propriamente oferecer, para averiguar e certificar que uma pessoa possui o conhecimento, requisito para produzir suas conclusões sobre qualquer assunto, merecedor de atenção.

Um estudante de filosofia seria o melhor para estar apto a candidatar-se a um exame tanto sobre Locke como sobre Kant, qualquer um dos dois à sua escolha, ou mesmo sobre nenhum deles; e não há nenhuma objeção razoável para examinar um ateu nas evidências do cristianismo, contanto que não se exija que acredite nessas evidências.

Os exames, contudo, nas mais elevadas ramificações do conhecimento, deveriam, penso, ser inteiramente voluntários.

Seria muito perigoso dar poder aos governos, se estes tivessem a faculdade de excluir qualquer uma das profissões, mesmo a profissão de professor, por alegada deficiência de qualificações: penso que, junto com Wilhelm von Humboldt, graduações ou outros certificados públicos de educação científica e profissional deveriam ser dados a todos os que se apresentassem para exame e se candidatassem ao teste; mas esses certificados não deveriam conferir nenhuma vantagem sobre os competidores, que não fosse o peso que pode ser atribuído a seu testemunho pela opinião pública.

Não é apenas no campo da educação que noções de liberdade mal aplicadas impedem que as obrigações morais da parte dos pais sejam reconhecidas e as obrigações legais sejam impostas, onde há sempre os mais fortes fundamentos para os primeiros, e em muitos casos para as últimas também. O fato em si, de colocar no mundo um ser humano, é uma das ações mais responsáveis no âmbito da vida humana.

Para tomar essa responsabilidade - conceber uma vida que pode ser uma maldição ou uma bênção - a menos que o ser que deva ser concebido tenha as chances mínimas de uma existência desejável, seria um crime contra esse ser. E em um país superpopuloso ou ameaçado de sê-lo, ter filhos, além de um número muito pequeno, com o propósito de reduzir o pagamento por trabalho por causa da competição, é uma séria ofensa contra todos que vivem da remuneração de seu trabalho.

As leis que, em muitos países no Continente, proíbem o casamento a menos que as partes possam provar que têm os meios de sustentar uma família, não excedem os poderes legítimos do Estado: se essas leis são convenientes ou não⁶⁴, não são pelo menos contestáveis como violações da liberdade.

Essas leis são interferências do Estado para coibir um ato prejudicial - uma ação ofensiva a outros, que deve estar sujeita à reprovação e estigma social, mesmo quando não é julgada conveniente para adicionar mais punição legal. Ainda assim as ideias atuais de liberdade, que se inclinam tão facilmente às infrações reais da liberdade do indivíduo em que as coisas que concernem apenas a ele mesmo, afastariam a tentativa de colocar qualquer restrição sobre suas inclinações quando a consequência de sua indulgência é uma vida ou vidas de miséria e depravação para a prole, com males múltiplos para aqueles, suficientemente dentro do alcance de serem de qualquer forma afetados por suas ações.

Quando comparamos o estranho respeito da humanidade pela liberdade, com sua estranha falta de respeito por ela, poderemos imaginar que um homem tenha um direito indispensável de causar mal a outros e nenhum direito absolutamente para agradá-lo sem causar dor a alguém.

Reservei para o último lugar uma grande classe de questões com respeito aos limites da interferência do governo que, embora intimamente conectadas com o assunto deste Ensaio, rigorosamente não pertençam a ele.

Estes são casos nos quais as razões contra a interferência não tratam do princípio da liberdade: a questão não é restringir as ações dos indivíduos, mas ajudá-los: pergunta-se se o governo deveria fazer, ou que fosse feito, algo para o benefício dos indivíduos, ao invés de deixar que eles próprios o fizessem, individualmente, e em combinação voluntária.

As objeções à interferência do governo, quando esta não envolve infração da liberdade, podem ser de três tipos. A primeira é, quando algo a ser feito seja provavelmente melhor feito por indivíduos que pelo governo. Geralmente falando, não há ninguém tão adequado para conduzir qualquer negócio, ou para determinar como e por quem deve ser conduzido, quanto aqueles que estão pessoalmente interessados nele.

Este princípio condena as interferências, uma vez tão comuns, da legislatura ou administradores do governo, nos processos comuns da indústria. Mas esta parte do assunto foi suficientemente abrangida por economistas políticos e não está particularmente relacionada aos princípios deste Ensaio.

A segunda objeção está mais ligada a nosso assunto. Em muitos casos, embora os indivíduos possam não realizar algo em particular tão bem na média quanto os administradores do governo, não obstante é desejável que deva ser realizada por eles, mais do que pelo governo, como um meio para sua própria educação mental - um modo de fortalecer suas faculdades ativas, exercitando seu julgamento e dando-lhes um conhecimento familiar dos assuntos com os quais devem lidar.

Esta é uma recomendação principal, embora não a única, do tribunal de júri (em casos não políticos); de instituições populares livres locais e municipais; ou da conduta de empresas industriais e filantrópicas por associações voluntárias. Estas não são questões de liberdade, e estão ligadas com aquele tema apenas por tendências remotas: mas são questões de desenvolvimento.

Pertence a uma situação diferente da atual discorrer sobre coisas como partes da educação nacional; sendo, na verdade, o treinamento peculiar de um cidadão, a parte prática da educação política, de um povo livre, retirá-los dos estrito círculo de egoísmo pessoal e familiar, e a costumá-lo à compreensão de interesses conjuntos, a administração de interesses conjuntos - habituando-o a agir a partir de motivos públicos ou semi-públicos, e guiar sua conduta por objetivos que unam em vez de isolá-lo.

Sem estes hábitos e poderes, uma constituição livre não pode ser atuada nem preservada; como é exemplificado pela natureza da liberdade política repetidas vezes transitória em países onde ela não repousa sobre uma base suficiente de liberdades locais.

A administração de assuntos puramente locais pelas localidades e das grandes empresas da indústria pela união daqueles que voluntariamente fornecem os meios financeiros, é sobre tudo recomendável por todas as vantagens que foram antecipadas neste Ensaio como pertencentes à individualidade do desenvolvimento e à diversidade de modos de ação.

As operações do governo tendem a ser semelhantes em todos os lugares. Com associações individuais e voluntárias, ao contrário, há experiências variadas e diversidade infinita de experiências.

O que o Estado pode fazer de forma útil é tornar-se um depósito central, circulador e difusor ativo, da experiência resultante de muitas

tentativas. Seu trabalho é possibilitar a cada experimentador beneficiar-se das experiências de outros, em vez de não aceitar experimentos que não os seus próprios.

A terceira e mais irrefutável de todas as objeções para restringir a interferência do governo, é o grande mal de acrescentar funções desnecessariamente a seu poder. Toda função acrescida a mais àquela já exercida pelo governo torna sua influência sobre esperanças e temores ser mais amplamente difundida e converte, cada vez mais, a parte ativa e ambiciosa do público em carrasco do governo ou em partidos que almejam tornar-se governo.

Se as estradas, as ferrovias, os bancos, as seguradoras, as grandes companhias de sociedade anônima, as universidades e as obras assistenciais públicas, fossem todas ramificações do governo; se, além disso, as corporações municipais e ministérios locais, com tudo aquilo que agora recai sobre elas, se tornassem departamentos da administração central; se os empregados de todas essas empresas diferentes fossem designados e pagos pelo governo e confiassem no governo para qualquer promoção na vida, nem toda a liberdade de imprensa e constituição popular da legislatura fariam deste ou de qualquer outro país, um país livre a não ser no nome.

E o mal seria maior, quanto mais eficiente e cientificamente a máquina administrativa tenha sido construída - quanto mais habilidosas as providências para obter as melhores mãos e cabeças com quais trabalhar.

Na Inglaterra tem sido ultimamente proposto que todos os membros do serviço civil do governo devam ser selecionados através de exame competitivo, para obter para tais empregos, as pessoas mais inteligentes e instruídas que se possa obter; e muito tem sido dito e escrito a favor e contra essa proposta.

Um dos argumentos em que seus oponentes mais insistem é que a ocupação de um funcionário permanente e oficial do Estado não detém suficientes aspectos de competição e importância para atrair os mais elevados talentos, que sempre poderão encontrar uma carreira mais convidativa nas profissões ou no serviço de companhias e outros órgãos públicos. Ninguém se surpreenderia se este argumento tivesse sido usado

pelos amigos da proposição como uma resposta à sua principal dificuldade. Vindo dos oponentes, é bastante estranho.

O que é realçado como uma objeção é a válvula de escape do sistema proposto. Se realmente todo o elevado talento do país pudesse ser levado para o serviço do governo, uma proposta que tencione provocar tal resultado poderá bem inspirar inquietude.

Se toda parte do trabalho da sociedade que exigiu união organizada, ou visões grandes e abrangentes, estivesse nas mãos do governo e, se os escritórios do governo estivessem cheios de homens mais capazes, toda cultura expandida e inteligência praticada no país, exceto a puramente especulativa, estaria concentrada em uma burocracia numerosa, a quem o resto da comunidade procuraria por todas as coisas: a multiplicidade de direção e preceito em tudo o que eles têm que fazer; a capacidade e ambição de progresso pessoal.

Para ser admitido nessas classificações de burocracia: e quando admitidos, para ascender nesse sentido, seriam os únicos objetos de ambição.

Sob este regime, não apenas o público exterior mal qualificado, por falta de experiência prática para criticar ou checar o modo de operação da burocracia, mas mesmo se os acidentes do trabalho despótico ou natural de instituições populares ocasionalmente eleve ao poder um governante ou governantes de tendências reformadoras, nenhuma reforma poderá ser efetuada que seja contrária ao interesse da burocracia.

Essa é a condição melancólica do império russo, como mostrado nas considerações daqueles que têm tido oportunidade suficiente de observação. O próprio Czar é impotente contra a burocracia; ele pode enviar qualquer um deles para a Sibéria, mas não pode governar sem eles, ou contra sua vontade.

Em todos os seus decretos, eles têm um veto tácito, simplesmente para evitar de levá-lo a efeito. Em países de civilização mais avançada e um espírito de maior insurreição, o público acostumado a esperar que tudo seja feito para eles pelo Estado ou pelo menos a não fazer nada por si sós sem solicitar ao Estado, não apenas para que ele o faça, mas mesmo como deve ser feito, naturalmente faz do Estado responsável por todo

mal que recai sobre eles e quando o mal excede sua quantidade de paciência, eles se revoltam contra o governo e fazem o que se chama de revolução; em consequência do que alguém, com ou sem autoridade legítima da nação, salta na cadeira, dá suas ordens à burocracia, e tudo continua como antes; isso porque a burocracia é imutável e ninguém mais é capaz de tomar seu lugar.

Um espetáculo muito diferente é exibido entre as pessoas acostumadas a realizar suas próprias tarefas.

Na França, uma grande parte das pessoas tendo se alistado no serviço militar, muitas receberam pelo menos a classificação de oficiais subalternos; há em toda insurreição popular várias pessoas competentes para tomar a liderança e improvisar algum plano de ação aceitável.

O que os franceses são nos assuntos militares, os americanos são em todo tipo de negócio civil; deixe-os sem um governo, todo americano será capaz de improvisar um e realizar aquele ou qualquer outro negócio público com suficiente quantidade de inteligência, ordem e decisão.

Isto é o que todo povo livre deveria ser; um povo capaz disso certamente será livre; e nunca se deixará escravizar por qualquer homem ou grupos de homens porque esses são capazes de tomar as rédeas da administração central.

Nenhuma burocracia pode esperar forçar os povos a isso ou passar por qualquer coisa que não gostem. Mas onde tudo é feito através da burocracia, nada ao qual a burocracia seja adversa pode ser feito absolutamente. A constituição desses países é uma organização da experiência e habilidade prática da nação, em um corpo disciplinado com o propósito de governar o resto; e por mais perfeita que essa organização seja em si, quanto mais bem sucedida em atrair para si mesma e educar para si mesma as pessoas de maior capacidade de todas as classes da comunidade, mais completa será a dependência de todos, inclusive os membros da própria burocracia. Pois os governantes são tanto escravos de sua organização e disciplina, quanto os governados são dos governantes.

Um mandarim chinês é tanto a ferramenta e a criatura de um despotismo quanto o cultivador mais humilde. Um jesuíta é no máximo

grau de humilhação o escravo de sua ordem, embora a própria ordem exista para o poder e importância coletivos de seus membros.

Não se deve esquecer também que a absorção de toda a principal habilidade do país dentro do corpo do governo é fatal, mais cedo ou mais tarde, para a atividade mental e caráter progressivo do próprio corpo. Ligados como estão - trabalhando um sistema que, como todos os sistemas, necessariamente se instaura em grande parte por meio de regras fixas - o corpo oficial está sob a constante tentação de se afundar na rotina indolente, ou, se ocasionalmente abandonam aquela roda de moinho, de precipitar-se em crueza considerada pela metade que tivesse atingido a imaginação de algum membro líder da corporação: e a única verificação para essas tendências intimamente aliadas, embora aparentemente opostas do único estímulo que pode manter a habilidade do próprio corpo em um padrão elevado, é a responsabilidade com a crítica atenta de igual habilidade fora do corpo.

É indispensável, portanto, que os meios devam existir, independentemente do governo para formar tal habilidade e fornecê-la com as oportunidades e experiência necessária para um correto julgamento dos grandes assuntos práticos. Se possuíssemos permanentemente um corpo habilidoso e eficiente de funcionários - acima de tudo, um corpo capaz de produzir e desejoso de adotar melhorias; se não tivéssemos nossa burocracia degenerada em uma "pedantocracia", esse corpo não deveria se apoderar de todas as ocupações que formam e cultivam as faculdades requeridas para o governo da humanidade.

Determinar o ponto em que os males, tão temíveis para a liberdade e o progresso humanos, começam, ou antes em que eles começam a predominar sobre os benefícios que atendem a aplicação coletiva da força da sociedade, sob seus chefes reconhecidos, para a remoção dos obstáculos que se colocam no caminho de seu bem-estar; para assegurar o máximo das vantagens de poder e inteligência centralizados, sem que uma grande proporção da atividade geral seja transformada em canais governamentais - é uma das mais difíceis e complicadas questões na arte do governo.

É, em grande parte, uma questão de detalhe, na qual muitas e várias considerações devem ser mantidas à vista e nenhuma regra absoluta pode ser formulada.

Mas acredito que o princípio prático no qual reside a segurança, o ideal é manter à vista o padrão pelo qual se deve testar todas as providências planejadas para superar a dificuldade, pode ser afirmado nestas palavras: a maior disseminação de poder consistente com a eficiência; mas a maior centralização possível de informação e difusão desta a partir do centro.

Dessa forma, na administração municipal haveria, como nos Estados da Nova Inglaterra, uma minúscula divisão entre os funcionários públicos separados, escolhidos pelas localidades, de todo o trabalho que não seria melhor deixá-lo para as pessoas diretamente interessadas; mas, além disso, haveria, em cada departamento de assuntos locais, uma superintendência central, formando uma ramificação do governo geral.

O órgão dessa superintendência concentraria, como em um foco, a variedade de informação e experiência originadas da conduta daquela ramificação de negócios públicos em todas as localidades, a partir de todas as coisas análogas que são feitas em países estrangeiros e a partir dos princípios gerais da ciência política.

Esse órgão central deveria ter o direito de conhecer tudo o que é feito e sua tarefa especial seria aquela de fazer com que o conhecimento fosse adquirido em um Jugar disponível para outros.

Livre de preconceitos mesquinhos e visões estreitas de uma localidade através de sua elevada posição e esfera abrangente de observação, sua advertência naturalmente teria muita autoridade; mas seu poder real, como uma instituição permanente, deveria, assim concebo eu, estar limitado a compelir os funcionários públicos locais a obedecer à lei formulada para sua orientação.

Em todas as coisas não fornecidas pelas regras gerais, tais funcionários deveriam ser deixados a seu próprio julgamento, sob a responsabilidade de seus constituintes.

Para a violação das regras, eles deveriam ser responsáveis perante a lei, e as próprias regras deveriam ser formuladas pela legislatura; a autoridade administrativa central zelando apenas por sua execução, e se

não fossem propriamente efetivadas, recorreria à apelação, de acordo com a natureza do caso, aos tribunais para fazer cumprir a lei, ou aos eleitorados para demitir os funcionários que não a tivessem executado de acordo com seu espírito.

Assim, em sua concepção geral, é a superintendência geral que o Ministério da Lei dos Pobres⁶⁵ deve exercer sobre os administradores da Taxa dos Pobres através do país.

Quaisquer que sejam os poderes que o Ministério exerça além desse limite, fossem certos e necessários nesse caso peculiar, para o saneamento dos hábitos enraizados de má administração em assuntos que profundamente não afetam as localidades meramente, mas toda a comunidade, uma vez que nenhuma tem o direito moral de fazer de si, através da má administração, um ninho de pauperismo, necessariamente transbordando para outras localidades, e enfraquecendo a condição moral e física de toda comunidade operária. Os poderes de coerção administrativa e legislação subordinada possuídas pelo Ministério da Lei dos Pobres⁶⁶, embora perfeitamente justificáveis em um caso de interesse nacional de primeira classe, estariam totalmente fora de lugar na superintendência de interesses puramente locais.

Mas um órgão central de informações e instruções para todas as localidades seria igualmente valioso em todos os departamentos da administração. Um governo não pode possuir muito do tipo de atividade que não impede, mas ajuda e estimula, esforço e desenvolvimento individuais.

O dano começa quando, ao invés de estimular a atividade e poderes de indivíduos e grupos de indivíduos, substitui sua própria atividade pela deles; quando, em vez de informar, aconselhar e, dependendo da ocasião, denunciar, os faz trabalhar em grilhões ou os convida a ficar de lado e realiza seu trabalho em lugar deles próprios.

O valor de um Estado, no final das contas, é o valor dos indivíduos que o compõem; e o Estado que transfere os interesses de sua expansão e elevação mental, para um pouco mais de habilidade administrativa, ou algo que se assemelhe ao que a prática fornece, nos detalhes do trabalho; um Estado que impede o desenvolvimento de seus homens, a fim de que possam ser instrumentos mais dóceis em suas mãos mesmo para

propósitos benéficos - descobrirá que com homens pequenos nada de grande poderá ser realmente realizado; e que a perfeição da máquina à qual ele tudo sacrificou, no final não o auxiliará em nada, por falta do poder vital que, para que a máquina pudesse trabalhar mais facilmente, ele preferiu banir.

UTILITARISMO

Capítulo I: Observações Gerais

Entre as circunstâncias que definem o estado atual do conhecimento humano, poucas diferem mais daquilo que se poderia ter esperado, ou são mais reveladoras do atraso em que ainda se detém a especulação sobre os assuntos mais importantes, do que o escasso progresso que se realizou na resolução da controvérsia sobre o critério do certo e do errado. Desde os primórdios da filosofia, a questão do *summum bonum*, ou, o que é o mesmo, do fundamento da moralidade, foi considerada o problema principal do pensamento especulativo, ocupou os intelectos mais dotados e dividiu-os em seitas e escolas que mantiveram uma guerra vigorosa entre si. E, passados mais de dois mil anos, prosseguem as mesmas discussões, os filósofos ainda se agrupam sob os mesmos estandartes rivais, e nem os pensadores, nem a humanidade em geral, parecem estar mais próximos de chegar a um consenso neste assunto do que na época em que o jovem Sócrates ouviu o velho Protágoras e defendeu⁶⁷ a teoria do utilitarismo contra a moral popular do sofista.

É verdade que há uma confusão e incerteza semelhantes, e em alguns casos uma discordância semelhante, no que diz respeito aos primeiros princípios de todas as ciências, não sendo exceção a matemática, que é considerada a mais certa de todas elas, mas isso não diminui muito (na verdade, geralmente não diminui nada) a fiabilidade das conclusões dessas ciências. Pode-se explicar esta aparente anomalia com o fato de as doutrinas detalhadas de uma ciência não costumarem ser deduzidas daqueles que são considerados os seus primeiros princípios, nem de a sua evidência deles depender. Se não fosse assim, não haveria ciência mais precária, ou cujas conclusões estivessem mais insuficientemente estabelecidas, do que a álgebra, que não deriva qualquer da sua certeza daqueles que habitualmente são ensinados aos alunos como sendo os seus elementos, já que estes, tal como são apresentados por alguns dos professores mais eminentes, estão tão cheios de ficções como a lei inglesa e de mistérios como a teologia. As verdades que, em última análise, são aceites como primeiros princípios de uma ciência, são na realidade os resultados finais da análise metafísica praticada nas noções elementares em que essa ciência é versada, e a sua relação com a ciência

não é a dos alicerces com um edifício, mas a das raízes com uma árvore - estas podem desempenhar igualmente bem o seu papel mesmo que nunca tenham sido desenterradas e expostas à luz. Mas, embora na ciência as verdades particulares precedam a teoria geral, pode-se esperar que aconteça o contrário numa arte prática, como a moral ou a legislação. Toda a ação é realizada em função de um fim, e as regras das ações, parece natural supô-lo, devem tomar todo o seu carácter e cor do fim que servem. Quando nos envolvemos na perseguição de um objetivo, uma concepção clara e precisa daquilo que perseguimos parece ser a primeira coisa de que precisamos, e não a última coisa a procurar. Pensamos que um teste do certo e do errado tem de ser o meio de determinar aquilo que está certo e aquilo que está errado, e não uma consequência de o termos já determinado.

Não se consegue evitar a dificuldade recorrendo à teoria popular segundo a qual há uma faculdade natural, um sentido ou instinto, que nos informa acerca daquilo que está certo e errado. Afinal, além de a própria existência de um tal sentido moral ser uma das questões em disputa, mesmo aqueles que acreditam nessa faculdade e têm algumas pretensões filosóficas foram obrigados a abandonar a ideia de que, tal como os nossos outros sentidos discernem as imagens ou sons efetivamente presentes, também ela discerne aquilo que está certo e errado no caso particular que enfrentamos. Segundo todos os seus intérpretes dignos do nome de pensadores, a nossa faculdade moral proporciona-nos apenas os princípios gerais para fazer juízos morais; ela é um ramo da nossa razão, não da nossa faculdade sensível, e deve reportar-se às doutrinas abstratas da moral, não à percepção moral de casos concretos. A escola intuitiva da ética, não menos do que aquela que podemos designar por escola indutiva, insiste na necessidade de leis gerais. Ambas admitem que a moralidade de uma ação particular não é uma questão de percepção direta, mas de aplicação de uma lei a um caso particular. Reconhecem também, em grande medida, as mesmas leis morais, mas divergem quanto à sua evidência e à fonte a partir da qual estas obtêm a sua autoridade. De acordo com a primeira opinião, os princípios da moral são evidentes a priori, não exigindo outra coisa para impor a sua aceitação além da compreensão do significado dos termos. De acordo com a outra doutrina, o certo e o errado, tal como a verdade e a falsidade, são questões de observação e experiência. Porém, ambas defendem que a

moral tem de ser deduzida a partir de princípios, e a escola intuitiva afirma tão veementemente como a indutiva que há uma ciência da moral. No entanto, uma e outra raramente tentam fazer uma lista dos princípios a priori que devem servir de premissas dessa ciência; mais raramente ainda fazem qualquer esforço para reduzir esses vários princípios a um único primeiro princípio ou fundamento comum da obrigação. Ou presumem que os preceitos comuns da moral têm uma autoridade a priori, ou estabelecem como base comum dessas máximas uma ideia geral, cuja autoridade é muito menos óbvia do que as próprias máximas e que nunca conseguiu conquistar a aceitação popular. Mas, para que as suas pretensões não sejam infundadas, deve haver um princípio ou lei fundamental na raiz de toda a moral, ou, se existirem vários, deve haver entre eles uma determinada ordem de precedência; e o princípio, ou a regra para decidir entre os vários princípios quando estes entram em conflito, deve ser auto evidente.

Investigar até que ponto os maus efeitos desta deficiência foram mitigados na prática, ou em que medida as crenças morais da humanidade foram viciadas ou tornadas incertas devido à ausência de qualquer reconhecimento distinto de um padrão último, implicaria um exame e crítica exaustivos das doutrinas éticas do passado e do presente. Contudo, seria fácil mostrar que, seja qual for a estabilidade ou consistência que essas crenças morais tenham atingido, ela deveu-se principalmente à influência tácita de um padrão não reconhecido. Embora a inexistência de um primeiro princípio reconhecido tenha tornado a ética não tanto um guia, mas antes uma consagração, dos sentimentos que os homens efetivamente têm, ainda assim, como os sentimentos dos homens, tanto de aprovação como de aversão, são muito influenciados por aquilo que eles supõem ser os efeitos das coisas na sua felicidade, o princípio da utilidade, ou, como Bentham lhe chamou mais tarde, o Princípio da Maior Felicidade, teve um grande peso na formação das doutrinas morais mesmo daqueles que mais desdenhosamente rejeitam a sua autoridade. Nem há qualquer escola de pensamento que, por menos disposta que esteja a reconhecer a influência das ações na felicidade como único princípio fundamental da moralidade e fonte da obrigação moral, se recuse a admitir que esta é uma consideração das mais substanciais, e até predominante, em muitos dos detalhes da moral. Eu poderia ir muito mais longe e dizer que os argumentos utilitaristas são

indispensáveis para todos esses moralistas do a priori que atribuem alguma importância à argumentação. O meu presente propósito não é o de criticar esses pensadores; porém, não posso deixar de referir, a título de exemplo, um tratado sistemático de um dos mais ilustres deles: a *Metafísica da Ética*, de Kant. No tratado em questão, este homem notável, cujo sistema de pensamento continuará a ser durante muito tempo um dos marcos na história da especulação filosófica, estabelece como origem e fundamento da obrigação moral o seguinte primeiro princípio universal: «Age de forma a que a regra segundo a qual ages possa ser adotada como lei por todos os seres racionais». Mas, quando começa a deduzir deste preceito cada um dos deveres efetivos da moralidade, fracassa, de uma maneira quase grotesca, na tentativa de mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física) na adoção, por todos os seres racionais, das regras de conduta mais escandalosamente imorais. Tudo o que mostra é que as consequências da sua adoção universal seriam tais que ninguém escolheria sujeitar-se a elas.

Na presente ocasião, e sem discutir mais as outras teorias, vou tentar contribuir para a compreensão e apreciação da teoria utilitarista ou da felicidade, bem como para prová-la no sentido em que esta é susceptível de prova. É evidente que essa não poderá tratar-se de uma prova no sentido comum e popular do termo. As questões sobre fins últimos não admitem prova direta. Quando se pode provar que uma coisa é boa, tem de se fazê-lo provando que essa coisa é um meio para algo admitido como bom sem prova. Prova-se que a arte médica é boa em virtude de conduzir à saúde, mas como será possível provar que a saúde é boa? A arte musical é boa porque, entre outras coisas, produz prazer, mas que prova se pode dar para a afirmação de que o prazer é bom? Sendo assim, caso se afirme que há uma fórmula abrangente que inclui todas as coisas boas em si mesmas, sendo as restantes coisas boas, não boas como um fim, mas boas como um meio, a fórmula pode ser aceite ou rejeitada, mas não é tema para aquilo que habitualmente se entende por prova. Não devemos, no entanto, inferir que a sua aceitação ou rejeição tem de depender de um impulso cego ou de uma escolha arbitrária. Há um sentido mais amplo da palavra "prova" no qual esta questão, como qualquer outra das questões controversas da filosofia, é susceptível de prova. O assunto está dentro do alcance da faculdade racional, e essa

faculdade não lida com ele de uma maneira meramente intuitiva. Podem apresentar-se considerações susceptíveis de fazer o intelecto dar ou recusar o seu assentimento à doutrina, o que equivale a uma prova.

Vamos examinar aqui a natureza dessas considerações, de que maneira se aplicam ao caso e, conseqüentemente, que razões podem ser apresentadas para aceitar ou rejeitar a fórmula utilitarista. Porém, compreender corretamente a fórmula é uma condição preliminar da sua aceitação ou rejeição racional. Creio que a própria noção imperfeita que geralmente se forma do seu significado é o obstáculo principal que impede a sua aceitação, e que, mesmo que se pudessem eliminar apenas os erros de interpretação mais grosseiros, a questão ficaria muito simplificada e uma grande parte das dificuldades seria removida. Sendo assim, antes de tentar entrar nas razões filosóficas que podem ser apresentadas para aprovar o padrão utilitarista, vou oferecer algumas ilustrações da própria doutrina com o objetivo de mostrar mais claramente aquilo que ela é, de a distinguir daquilo que ela não é, e de remover as objecções práticas que têm origem em interpretações erradas do seu significado ou que lhes estão estreitamente ligadas. Tendo assim preparado o terreno, irei depois, tanto quanto me for possível, esforçar-me por esclarecer a questão, entendida como uma questão de teoria filosófica.

Capítulo II: O que é o Utilitarismo

Será suficiente um breve comentário ao erro grosseiro de supor que aqueles que defendem a utilidade como teste do certo e do errado usam o termo naquele sentido restrito, meramente coloquial, segundo o qual a utilidade se opõe ao prazer. Temos de pedir desculpa aos adversários filosóficos do utilitarismo que sejam confundidos, nem que seja apenas por momentos, com alguém capaz de um equívoco tão absurdo, que se toma mais extraordinário em virtude de a acusação contrária⁶⁸ ser outra das acusações comuns ao utilitarismo. E, como fez notar de forma perspicaz um autor talentoso, o mesmo gênero de pessoas (e muitas vezes a mesma pessoa) denuncia a teoria «por ser impraticavelmente austera quando a palavra 'utilidade' tem precedência sobre a palavra 'prazer', e por ser demasiado voluptuosa na prática quando a palavra 'prazer' tem precedência sobre a palavra 'utilidade'». Aqueles que percebem alguma coisa do assunto estão conscientes de que todos os autores, de Epicuro a Bentham, que defenderam a teoria da utilidade, não entendiam por ela algo a contra distinguir do prazer, mas o próprio prazer em conjunção com a isenção de dor, e, em vez de oporem o útil ao agradável ou ao ornamental, declararam sempre que estes se contam entre aquilo que é abrangido pelo útil. Ainda assim, a multidão comum, incluindo a multidão de autores, cai perpetuamente neste erro básico não só em jornais e periódicos, mas também em livros de peso e pretensão. Tendo apanhado a palavra «utilitarista» sem conhecer nada sobre ela exceto o seu som, usam-na habitualmente para exprimir a rejeição ou o menosprezo do prazer em alguma das suas formas, como a da beleza, a do ornamento ou a da diversão. Além disso, o termo não é mal aplicado apenas em depreciação, mas também, ocasionalmente, como elogio, como se implicasse uma superioridade em relação à frivolidade e aos meros prazeres efémeros. E este uso pervertido é o único pelo qual a palavra é popularmente conhecida, e é aquele pelo qual a nova geração está a adquirir a única noção do seu significado. Aqueles que introduziram a palavra, mas que durante muitos anos deixaram de a usar como título distintivo, podem muito bem sentir-se chamados a recuperá-

la se ao fazê-lo puderem contribuir para a salvar desta degradação absoluta.⁶⁹

O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer. É preciso dizer muito mais para dar uma visão clara do padrão moral estabelecido por esta teoria - em particular, que coisas inclui ela nas ideias de dor e de prazer e em que medida isso ainda é uma questão em aberto. Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida em que esta teoria da moralidade se baseia - nomeadamente, a ideia de que o prazer e a isenção de dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e de que todas as coisas desejáveis⁷⁰ são desejáveis ou pelo prazer inerente em si mesmas ou enquanto meios para a promoção do prazer e da prevenção da dor.

Ora, tal teoria da vida excita em muitas mentes, e entre estas contam-se algumas das mais estimáveis em sentimento e propósito, um desagrado inveterado. Consideram que supor que a vida não tem (como dizem) nenhum fim mais elevado do que o prazer - nenhum objeto de desejo e empenho melhor e mais nobre - é absolutamente baixo e desprezível, é defender uma doutrina digna apenas de porcos, aos quais os seguidores de Epicuro foram desdenhosamente comparados logo muito cedo; e os defensores modernos da doutrina estão ocasionalmente sujeitos a comparações igualmente simpáticas pelos seus críticos alemães, franceses e ingleses.

Quando foram atacados desta maneira, os epicuristas responderam sempre que não eram eles, mas os seus acusadores, que representavam a natureza humana a uma luz degradante, pois a acusação supõe que os seres humanos não são capazes de ter quaisquer prazeres além daqueles que são acessíveis aos porcos. Se esta suposição fosse verdadeira, a acusação não poderia ser desmentida, mas nesse caso deixaria de constituir uma objeção, já que, se as fontes de prazer fossem precisamente as mesmas para os seres humanos e para os porcos, a regra de vida que fosse suficientemente boa para uns seria suficientemente boa para os outros. Sente-se que a comparação da vida epicurista com a vida

das bestas é degradante precisamente porque os prazeres de uma besta não satisfazem as concepções de felicidade de um ser humano.

Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e, quando se tomam conscientes delas, não veem como felicidade nada que não inclua a sua gratificação. Na verdade, não considero que os epicuristas tenham sido inteiramente irrepreensíveis no modo como extraíram os seus esquemas de consequências do princípio utilitarista. Para o fazer de maneira satisfatória, têm de se ter em conta muitos elementos estoicos, bem como cristãos, mas não há qualquer teoria da vida epicurista conhecida que não atribua aos prazeres do intelecto, dos sentimentos e da imaginação, incluindo os sentimentos morais, um valor muito mais elevado enquanto prazeres do que aos prazeres da mera sensação. Contudo, tem de se admitir que, de uma maneira geral, os autores utilitaristas atribuíram a superioridade dos prazeres mentais sobre os corporais sobretudo à maior permanência e segurança, bem como à menor dispendiosidade, dos primeiros - isto é, às suas vantagens circunstanciais, e não à sua natureza intrínseca. E em todos estes aspectos os utilitaristas provaram completamente a sua posição, mas poderiam ter invocado a razão mais forte, como lhe podemos chamar, com inteira consistência. É totalmente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que alguns tipos de prazer são mais desejáveis e valiosos do que outros. Seria absurdo supor que, enquanto que na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a qualidade como a quantidade, a avaliação dos prazeres dependesse apenas da quantidade.

Se me perguntarem o que entendo pela diferença qualitativa de prazeres, ou por aquilo que torna um prazer mais valioso do que outro, simplesmente enquanto prazer e não por ser maior em quantidade, só há uma resposta possível. De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, independentemente de sentirem qualquer obrigação moral para o preferir, então será esse o prazer mais desejável. Se um dos dois for colocado, por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos, tão acima do outro que eles o preferem mesmo sabendo que é acompanhado de um maior descontentamento, e se não abdicariam dele por qualquer quantidade do outro prazer acessível à sua natureza, então

teremos razão para atribuir ao deleite preferido uma superioridade em qualidade que ultrapassa de tal modo a quantidade que esta se torna, por comparação, pouco importante.

Ora, é um fato inquestionável que aqueles que estão igualmente familiarizados com ambos, e que são igualmente capazes de os apreciar e de se deleitar com eles, dão uma preferência muitíssimo marcada ao modo de existência que emprega as suas faculdades superiores. Poucas criaturas humanas consentiriam ser transformadas em qualquer dos animais inferiores perante a promessa da plena fruição dos prazeres de uma besta, nenhum ser humano inteligente consentiria tornar-se tolo, nenhuma pessoa instruída se tornaria ignorante, nenhuma pessoa de sentimento e consciência se tornaria egoísta e vil, mesmo que a persuadissem de que o tolo, o asno e o velhaco estão mais satisfeitos com a sua sorte do que ela com a sua. Não abdicaria daquilo que possui a mais do que eles em troca da plena satisfação de todos os desejos que tem em comum com eles. Se alguma vez desejasse estar no seu lugar, isso aconteceria apenas em casos de infelicidade tão extrema que, para lhe escapar, teria de trocar a sua sorte por quase qualquer outra, por muito indesejável que esta parecesse aos seus olhos. Um ser com faculdades superiores precisa de mais para ser feliz, provavelmente é capaz de um sofrimento mais agudo e certamente é-lhe vulnerável em mais aspectos. Mas, apesar destas desvantagens, não pode nunca desejar realmente afundar-se naquilo que se lhe afigura como um nível de existência inferior. Podemos explicar esta recusa como nos apetecer - podemos atribuí-la ao orgulho, um nome que é dado indiscriminadamente a alguns dos mais e a alguns dos menos estimáveis sentimentos de que os seres humanos são capazes; podemos referi-la ao amor à liberdade e à independência pessoal, ao qual os estoicos recorreram, fazendo dele um dos meios mais eficazes para a inculcar; ao amor ao poder ou ao amor à excitação, que realmente participam e contribuem para ela. No entanto, a maneira mais apropriada de entender esta recusa é como um sentido de dignidade que, de uma forma ou de outra, todos os seres humanos possuem em proporção (embora de modo nenhum exata) às suas faculdades superiores - este sentido é uma parte tão essencial da felicidade daqueles em que é forte que tudo o que se lhe oponha só momentaneamente poderá ser objeto de desejo. Quem supõe que esta preferência implica um sacrifício de felicidade - que, em igualdade de

circunstâncias, o ser superior não é mais feliz do que o inferior - confunde as ideias muito diferentes de felicidade e de contentamento. É indiscutível que um ser cujas capacidades de deleite sejam baixas tem uma probabilidade maior de as satisfazer completamente, e que um ser amplamente dotado sentirá sempre que, da forma como o mundo é constituído, qualquer felicidade que possa esperar será imperfeita. Mas pode aprender a suportar as suas imperfeições, se de todo forem suportáveis, e estas não o farão invejar o ser que, na verdade, está inconsciente das imperfeições, mas apenas porque não sente de modo nenhum o bem que essas imperfeições qualificam. É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco têm uma opinião diferente é porque só conhecem o seu próprio lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados.

Pode-se objetar que, sob a influência da tentação, muitos daqueles que podem aceder aos prazeres superiores preferem ocasionalmente os inferiores. Mas isto é inteiramente compatível com um total reconhecimento da superioridade intrínseca dos prazeres superiores. Devido à fraqueza de carácter, os homens elegeem frequentemente o bem que está mais à mão, embora saibam que este é menos valioso; e isto ocorre tanto quando a escolha é entre dois prazeres corporais como quando é entre prazeres corporais e mentais. Entregam-se a vícios sensuais que prejudicam a saúde, embora estejam perfeitamente conscientes de que a saúde é o maior bem. Pode-se ainda objetar que muitos daqueles que começam por ter um entusiasmo juvenil por tudo aquilo que é nobre afundam-se na indolência e no egoísmo à medida que avançam na idade. No entanto, não creio que aqueles que passam por esta mudança muito comum escolham voluntariamente a classe dos prazeres inferiores em detrimento da dos superiores. Creio que, antes de se dedicarem exclusivamente aos primeiros, já se tomaram incapazes de fruir os segundos. Na maior parte das naturezas, a capacidade para os sentimentos mais nobres é uma planta muito delicada, que morre facilmente não só devido a influências hostis, mas também à simples falta de alimento - e, na maioria dos jovens, morre rapidamente se a sua posição na vida lhes reservou ocupações e os lançou para uma sociedade desfavoráveis para manter em exercício essa capacidade superior. Os homens perdem as suas aspirações superiores à medida que perdem os

seus gostos intelectuais porque não têm tempo ou oportunidade para se lhes dedicarem, e não se viciam nos prazeres inferiores porque os preferiram deliberadamente, mas sim porque são os únicos a que têm acesso ou são os únicos com que ainda conseguem deleitar-se. Pode-se perguntar se alguém que permaneceu igualmente sensível a ambas as classes de prazeres alguma vez preferiu calma e informadamente os inferiores; no entanto, foram muitos os que, em todas as épocas, sucumbiram numa tentativa ineficaz de os combinar.

Entendo que não pode haver qualquer recurso deste veredicto dos únicos juízes competentes. Se a questão é determinar qual de dois prazeres vale mais fruir, ou qual de dois modos de existência é o mais gratificante para os sentimentos, independentemente dos seus atributos morais e das suas consequências, o juízo daqueles que estão qualificados pelo conhecimento de ambos (ou, se estiverem em desacordo, do da sua maioria) tem de ser admitido como final. E esse juízo relativo à qualidade dos prazeres tem de ser aceite sem a menor hesitação, pois não há qualquer outro tribunal a que recorrer mesmo na questão da quantidade. Que meios existem para determinar qual é a mais aguda de duas dores, ou a mais intensa de duas sensações aprazíveis, a não ser o sufrágio geral dos que estão familiarizados com ambas? Nem as dores nem os prazeres são homogêneos, e a dor tem sempre uma natureza diferente da do prazer. Como se pode decidir se vale a pena perseguir um prazer específico à custa de uma dor específica a não ser pelos sentimentos e pelo juízo dos experientes? Por isso, esses sentimentos e esse juízo têm direito à mesma consideração quando declaram que, independentemente da questão da intensidade, o tipo de prazeres resultantes das faculdades superiores é preferível ao daqueles que são acessíveis à natureza animal separada das faculdades superiores.

Insisti neste aspecto porque ele é uma parte necessária de uma concepção perfeitamente justa da utilidade ou felicidade, entendida como única regra diretiva da conduta humana. Porém, ele não é de maneira alguma uma condição indispensável para a aceitação do padrão utilitarista, pois esse padrão não é a maior felicidade do próprio agente, mas o maior total de felicidade em termos globais, e, embora seja possível duvidar que um carácter nobre seja sempre mais feliz devido à sua nobreza, não pode haver dúvida que ele torna as outras pessoas mais

felizes e que o mundo em geral ganha imensamente com ele. Deste modo, o utilitarismo só pode atingir o seu fim através da cultura geral da nobreza de carácter - e isto seria verdade mesmo que cada indivíduo fosse beneficiado apenas pela nobreza dos outros, e a sua própria, no que diz respeito à felicidade, constituísse uma simples subtração do benefício. No entanto, a simples apresentação de uma absurdidade como esta última torna a refutação supérflua.

Segundo o Princípio da Maior Felicidade, como acima se explicou, o fim último, em relação ao qual e em função do qual todas as outras coisas são desejáveis⁷¹, é uma existência tanto quanto possível livre de dor e, também na medida do possível, rica em deleites no que respeita à quantidade e à qualidade - e o teste da qualidade, bem como a regra para a confrontar com a quantidade, é a preferência sentida por aqueles que, em virtude das suas oportunidades de experiência, às quais têm de se acrescentar os seus hábitos de consciência e observação de si próprios, dispõem dos melhores meios de comparação. Sendo isto o fim da ação humana, é necessariamente, segundo a opinião utilitarista, também o padrão da moralidade. Este padrão define as regras e os preceitos da conduta humana, cuja observância pode assegurar aos seres humanos, no maior grau possível, uma existência como a que descrevemos - e não só a eles, mas, na medida em que a natureza das coisas o permite, a todas as criaturas sencientes.

A esta doutrina opõe-se, no entanto, outra classe de críticos. Estes dizem que a felicidade, sob qualquer forma, não pode ser o propósito racional da vida e da ação humanas, porque, antes de mais, a felicidade é inalcançável. E perguntam desdenhosamente «Que direito tens a ser feliz? », uma questão que o Sr. Carlyle adensa ao acrescentar: «Que direito, há pouco tempo atrás, tinhas sequer a ser? » Depois, dizem que o homem pode viver sem felicidade, que todos os seres humanos nobres sentiram isso e que não poderiam ter-se tornado nobres sem aprender a lição da renúncia ou Entsagen - uma lição que, depois de inteiramente compreendida e aceite, é o começo e uma condição necessária de toda a virtude.

Se tivesse fundamento, a primeira destas objecções iria ao âmago da questão, pois, se os seres humanos não pudessem ter qualquer felicidade, alcançá-la não poderia ser o fim da moralidade ou de qualquer conduta

racional. Ainda assim, mesmo nesse caso poder-se-ia dizer algo a favor da teoria utilitarista, pois a utilidade inclui não só a procura da felicidade, mas também a prevenção ou a mitigação da infelicidade, e, se o primeiro objetivo for quimérico, haverá todo o espaço e a necessidade mais imperiosa do segundo, pelo menos enquanto a humanidade se considere apta para viver e não se refugie no ato de suicídio coletivo que Novalis recomenda em certas circunstâncias. No entanto, quando se afirmar categoricamente que é impossível que a vida humana seja feliz, esta asserção, se não for uma espécie de jogo de palavras, é pelo menos um exagero. Se por felicidade se entender uma contínua excitação altamente aprazível, é suficientemente óbvio que ela é impossível. Um estado de prazer exaltado dura só alguns momentos ou, em alguns casos e com algumas interrupções, horas ou dias, e é o brilhante clarão ocasional do deleite, não a sua chama serena e permanente. Disso estavam tão plenamente conscientes tanto os filósofos que ensinaram que a felicidade é o fim da vida como aqueles que os escarneceram. Por felicidade não entendiam uma vida de êxtase, mas uma existência com dores escassas e transitórias, preenchida por momentos de muitos e variados prazeres, com uma predominância decidida dos ativos sobre os passivos, e baseada no seu todo na ideia de não esperar da vida mais do que aquilo que ela nos pode dar. Para os que têm sido suficientemente afortunados para a obter, uma vida assim constituída parece ter sido sempre digna do nome de felicidade. E, mesmo hoje, uma tal existência é a sorte de muitos durante uma parte considerável das suas vidas. A deplorável educação atual e as deploráveis estruturas sociais são o único verdadeiro obstáculo que impede que esta esteja ao alcance de quase todos.

Os críticos talvez possam duvidar que os seres humanos ficassem satisfeitos com uma porção moderada de felicidade caso fossem ensinados a considerá-la o fim da vida. Mas uma grande parte da humanidade tem vivido satisfeita com muito menos. Os elementos principais de uma vida gratificante parecem ser dois, e muitas vezes considera-se cada um deles suficiente para o propósito: tranquilidade e excitação. Com muita tranquilidade, muitos descobrem que podem viver satisfeitos com pouquíssimo prazer. Com muita excitação, muitos podem reconciliar-se com uma quantidade considerável de dor. Não há, seguramente, qualquer impossibilidade inerente em fazer com que até a humanidade em geral una ambas as coisas, pois estas estão tão longe de

ser incompatíveis que formam uma aliança natural - o prolongamento de uma delas prepara e excita o desejo da outra. Só aqueles em que a indolência corresponde a um vício não desejam a excitação após um intervalo de repouso; só aqueles em que a necessidade de excitação é uma doença sentem a tranquilidade que se lhe segue como algo maçador e insípido, e não como algo aprazível em proporção direta à excitação que a precedeu. Quando as pessoas toleravelmente afortunadas na sua sorte visível não encontram deleite suficiente na vida para que esta se torne valiosa para si próprias, geralmente isso acontece por não se importarem com ninguém a não ser consigo mesmas. Para os que não têm afetos públicos nem privados, as excitações da vida são muito reduzidas, e, em todo o caso, perdem valor à medida que se aproxima o momento em que, com a morte, todos os interesses egoístas têm de terminar. Mas aqueles que deixam atrás de si objetos de afeição pessoal, especialmente os que cultivaram também um sentimento de solidariedade para com os interesses coletivos da humanidade, preservam um interesse pela vida que é tão intenso na véspera da morte como no vigor da juventude e da saúde. A seguir ao egoísmo, a causa principal de uma vida insatisfatória é a falta de cultura intelectual. Uma mente culta - não quero dizer a do filósofo, mas qualquer mente que tenha sido exposta às fontes do conhecimento e que tenha sido ensinada a exercer as suas faculdades num grau tolerável - encontra fontes de interesse inesgotável em tudo o que a rodeia: nos objetos da natureza, nas realizações artísticas, nas fantasias poéticas, nos incidentes da história, nos modos de vida da humanidade do passado e do presente e nas suas perspectivas para o futuro. É possível, na verdade, tornarmo-nos indiferentes a todas estas coisas, e isso sem termos esgotado um milésimo delas, mas isso só acontece quando nunca tivemos qualquer interesse moral ou humano e procuramos nelas apenas a gratificação da curiosidade.

Ora, não há absolutamente nenhuma razão na natureza das coisas para que todos os que nascem num país civilizado não recebam uma cultura intelectual capaz de proporcionar um interesse inteligente por esses objetos de contemplação. E tampouco há uma necessidade inerente que torne qualquer indivíduo num ser egoísta, desprovido de qualquer sentimento ou interesse que ultrapasse os que se centram na sua miserável individualidade. Mesmo hoje, é bem frequente encontrarmos algo muito superior, o que proporciona um bom presságio daquilo que a

espécie humana poderá conseguir. Qualquer ser humano decentemente educado pode ter, ainda que em graus diferentes, afetos privados genuínos e um interesse sincero pelo bem público. Num mundo em que há tanta coisa capaz de despertar o interesse, tanta coisa que deleita e também tanta coisa para corrigir e melhorar, qualquer pessoa que possua esta porção moderada de requisitos morais e intelectuais pode ter uma existência que se pode considerar invejável, e, a não ser que as más leis ou a sujeição à vontade de outrem a privem da liberdade de usar as fontes de felicidade que estão ao seu alcance, ela não deixará de encontrar essa existência invejável se escapar aos males positivos da vida, às grandes fontes de sofrimento físico e mental, como a miséria, a doença, a crueldade, a baixeza ou a perda prematura dos objetos de afeição. Deste modo, o aspecto fundamental do problema reside na luta contra estas calamidades, das quais só com uma rara boa sorte se consegue escapar totalmente - tal como as coisas são hoje, não é possível evitá-las e, muitas vezes, não se pode mitigá-las num grau considerável. No entanto, ninguém cuja opinião mereça alguma consideração pode duvidar que a maior parte dos grandes males positivos do mundo é removível e que, se os assuntos humanos continuarem a melhorar, acabará por ficar confinada a estreitos limites. A pobreza, que implica sempre sofrimento, poderá ser completamente eliminada através da sabedoria da sociedade, combinada com o bom senso e a providência dos indivíduos. Mesmo a doença, o mais intratável dos inimigos, pode ver indefinidamente reduzida a sua dimensão graças a uma boa educação, tanto física como moral, e a um controlo apropriado das influências nocivas - o progresso da ciência, aliás, promete um futuro com conquistas ainda mais diretas a este inimigo detestável. E todo o avanço nessa direção livra-nos não só de algumas eventualidades que nos encurtam a vida, mas também, o que nos interessa ainda mais, que nos privam daqueles que nos proporcionam felicidade. Quanto às vicissitudes da vida e a outros desapontamentos relacionados com circunstâncias mundanas, eles são principalmente o efeito de grandes imprudências, de desejos mal regulados ou de instituições sociais más ou imperfeitas. Em suma, todas as grandes fontes do sofrimento humano são subjogáveis num grau elevado, e algumas delas quase inteiramente, pela diligência e esforço humanos. E, embora a sua remoção seja dolorosamente lenta - embora uma longa sequência de gerações vá perecer antes que a conquista esteja terminada e este mundo

se torne tudo aquilo que, não fosse a falta de conhecimento e vontade, facilmente poderia ser -, ainda assim qualquer mente suficientemente inteligente e generosa para participar no esforço extrairá da própria luta, por muito modesta e discreta que seja a sua participação, um nobre deleite que não trocaria por qualquer suborno com a forma de uma satisfação egoísta.

E isto conduz à verdadeira avaliação daquilo que os críticos dizem sobre a possibilidade e a obrigação de aprender a viver sem felicidade. Inquestionavelmente, é possível viver sem felicidade; dezanove vigésimos dos seres humanos fazem-no voluntariamente mesmo nas partes do mundo atual menos mergulhadas na barbárie e, muitas vezes, o herói ou o mártir têm de o fazer voluntariamente por uma coisa que valorizam mais do que a sua felicidade individual. Mas que é essa coisa senão a felicidade dos outros ou algum dos requisitos da felicidade? É nobre ser capaz de abdicar inteira ou parcialmente da nossa porção de felicidade. Mas, afinal, este sacrifício pessoal tem de ser para um fim, não é o seu próprio fim, e se nos disserem que o seu fim não é a felicidade, mas a virtude, que é melhor do que a felicidade, pergunto se o herói ou o mártir fariam o sacrifício se não acreditassem que este iria livrar outros de sacrifícios semelhantes. Fariam o sacrifício se pensassem que a sua renúncia à felicidade pessoal não produziria qualquer fruto para qualquer um dos seus semelhantes, mas que tornaria a sua sorte semelhante e os colocaria também na condição de pessoas que renunciaram à felicidade? Aqueles que são capazes de renunciar ao deleite pessoal da vida quando com essa renúncia contribuem meritoriamente para aumentar a felicidade total no mundo merecem toda a honra, mas aquele que faz ou professa fazer essa renúncia para qualquer outro propósito não merece mais admiração do que o asceta em cima da sua coluna. Ele pode ser uma prova inspiradora daquilo que os homens podem fazer, mas, seguramente, não um exemplo daquilo que devem fazer.

Embora só num estado muito imperfeito das estruturas do mundo qualquer um possa servir melhor a felicidade dos outros através do sacrifício absoluto da sua própria felicidade, ainda assim, enquanto o mundo estiver neste estado imperfeito, admito inteiramente que a prontidão para fazer um tal sacrifício é a virtude mais elevada que se

pode encontrar no homem. Embora a asserção possa ser paradoxal, acrescentarei que, no estado atual do mundo, a capacidade consciente de viver sem felicidade proporciona a melhor perspectiva de a conquistar na medida em que ela é alcançável, pois só essa consciência pode colocar uma pessoa acima das eventualidades da vida, fazendo-a sentir que, mesmo que o destino e a fortuna façam o seu pior, não têm poder para a subjugar - este sentimento liberta-a do excesso de ansiedade relativamente aos males da vida e permite-lhe, como a muitos estoicos nos piores tempos do Império Romano, cultivar tranquilamente as fontes de satisfação que lhe são acessíveis, sem se preocupar com a incerteza da sua duração nem com o seu fim inevitável.

Entretanto, que os utilitaristas nunca deixem de reclamar a moralidade da devoção pessoal como propriedade que, tanto ao estoico como ao transcendentalista, lhes pertence por legítimo direito. A moralidade utilitarista reconhece nos seres humanos o poder de sacrificarem o seu próprio maior bem pelo bem de outros. Só se recusa a admitir que o próprio sacrifício seja um bem. Para ela, um sacrifício que não aumenta nem tende a aumentar o total de felicidade é um desperdício. A única renúncia pessoal que aplaude é a devoção à felicidade - ou a alguns meios para a felicidade - dos outros, seja da humanidade considerada coletivamente ou de alguns indivíduos dentro dos limites impostos pelos interesses coletivos da humanidade.

Tenho de voltar a repetir o que os críticos do utilitarismo raramente têm a justiça de reconhecer: que a felicidade que constitui o padrão utilitarista daquilo que está certo na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Quanto à escolha entre a sua própria felicidade e a felicidade dos outros, o utilitarismo exige que ele seja tão estritamente imparcial como um espectador benevolente e desinteressado. Na regra de ouro de Jesus de Nazaré, lemos todo o espírito da ética da utilidade. Tratar os outros como queremos que nos tratem e amar o nosso próximo como a nós mesmos constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista. Quanto aos meios para a máxima aproximação a este ideal, a utilidade prescreve, em primeiro lugar, que as leis e estruturas sociais coloquem tanto quanto possível a felicidade ou ⁷² o interesse de qualquer indivíduo em harmonia com o todo, e, em segundo lugar, que a educação e a opinião, que têm um poder

tão grande sobre o carácter humano, usem esse poder para estabelecer na mente do indivíduo uma associação indissolúvel entre a sua própria felicidade e o bem comum, especialmente entre a sua própria felicidade e a prática daqueles modos de conduta, negativos e positivos, que a consideração pela felicidade universal prescreve, não só de maneira a que o indivíduo seja incapaz de conceber consistentemente a possibilidade de ser feliz agindo contra o bem geral, mas também de maneira a que um impulso direto para promover o bem geral possa ser um dos habituais motivos para agir em todos os indivíduos, e que os sentimentos ligados a esse impulso possam ocupar um lugar amplo e proeminente na existência senciente de todos os seres humanos. Se os adversários da moralidade utilitarista a considerassem como ela é verdadeiramente, não sei que recomendação oriunda de qualquer outra moralidade poderiam dizer que lhe falta: que desenvolvimentos da natureza humana mais belos ou mais elevados poderia qualquer outro sistema ético supostamente alimentar, ou com que motivos para agir, inacessíveis ao utilitarista, poderiam tais sistemas contar de modo a que as suas ordens fossem cumpridas.

Os críticos do utilitarismo nem sempre podem ser acusados de o representarem a uma luz desonrosa. Pelo contrário, aqueles que têm uma ideia minimamente justa do seu carácter desinteressado encontram por vezes uma falha no seu padrão, considerando-o demasiado elevado para a humanidade. Dizem que ordenar que as pessoas ajam sempre com o objetivo de promover os interesses gerais da sociedade é exigir demasiado. Mas dizer isto é perceber mal o próprio significado de um padrão moral e confundir a regra da ação com o seu motivo. Compete à ética dizer-nos quais são os nossos deveres, ou por meio de que teste podemos conhecê-los, mas nenhum sistema de ética exige que o único motivo do que fazemos seja o sentimento do dever; pelo contrário, noventa e nove centésimos de todas as nossas ações são realizadas por outros motivos - e bem realizadas, se a regra do dever não as condenar. É extremamente injusto para o utilitarismo que esta incompreensão específica suscite uma objeção, visto que os moralistas utilitaristas foram além de quase todos os outros ao afirmar que o motivo, embora seja muito relevante para o valor do agente, é irrelevante para a moralidade da ação. Aquele que salva um semelhante de se afogar faz o que está moralmente certo seja o seu motivo o dever, seja a esperança de ser pago pelo incômodo; aquele que trai um amigo que confia em si é culpado de

um crime, mesmo que o seu objetivo seja servir outro amigo relativamente ao qual tem maiores obrigações.⁷³

Mas limitemo-nos às ações praticadas pelo motivo do dever e em obediência direta ao princípio: é uma incompreensão do modo de pensar utilitarista julgar que ele implica que as pessoas devam fixar a sua mente numa generalidade tão grande como o mundo ou a sociedade no seu todo. A grande maioria das boas ações não tem em vista o benefício do mundo, mas o de indivíduos, a partir dos quais se constitui o bem do mundo; e nestas ocasiões os pensamentos do homem mais virtuoso não precisam de ir além das pessoas específicas envolvidas, exceto na medida em que lhe seja necessário assegurar-se de que, ao beneficiá-las, não está a violar os direitos - isto é, as expectativas legítimas e autorizadas - de qualquer outra pessoa. Segundo a ética utilitarista, o objeto da virtude é a multiplicação da felicidade: as ocasiões em que qualquer pessoa (exceto uma em mil) tem o poder de a multiplicar a uma escala abrangente (por outras palavras, de ser um benfeitor público) são excepcionais, e apenas nessas ocasiões uma pessoa é chamada a considerar a utilidade pública; em todos os outros casos, a utilidade privada, o interesse ou felicidade de apenas algumas pessoas, é tudo aquilo a que tem de dar atenção. Apenas aqueles cujas ações têm uma influência que se estende à sociedade em geral precisam de se preocupar habitualmente com um objeto tão amplo. De fato, no caso das abstinências - das coisas que as pessoas se abstêm de fazer devido a considerações morais, ainda que num determinado caso as consequências de as fazer pudessem ser benéficas - seria indigno um agente inteligente não estar consciente de que a ação pertence a uma classe de ações que, se geralmente fossem praticadas, geralmente seriam prejudiciais, e de que este é o fundamento da obrigação de se abster de a realizar. A consideração pelo interesse público implicada por este reconhecimento não é maior do que a exigida por qualquer outro sistema moral, já que todos eles prescrevem a abstinência de tudo aquilo que seja manifestamente pernicioso para a sociedade.

As mesmas considerações impugnam outra acusação à doutrina da utilidade, baseada numa incompreensão ainda mais grosseira do propósito de um padrão de moralidade e do próprio significado das palavras «certo» e «errado». Afirma-se frequentemente que o utilitarismo toma os homens frios e desprovidos de simpatia, que gela os seus

sentimentos morais pelos indivíduos, que os faz interessarem-se apenas pela seca e dura consideração das consequências das ações, excluindo da sua avaliação moral as qualidades de onde emanam essas ações. Se esta asserção significa que não admitem que a sua avaliação de uma ação como certa ou errada seja influenciada pela opinião que têm sobre as qualidades da pessoa que a pratica, então não constitui uma objeção ao utilitarismo, mas a qualquer padrão de moralidade, pois certamente nenhum padrão ético conhecido decide que uma ação é boa ou má por ter sido praticada por um homem bom ou mau, e ainda menos por ter sido praticada por um homem amável, corajoso ou benevolente - ou por ter as características contrárias. Estas considerações são relevantes não para a avaliação das ações, mas para a avaliação das pessoas e, na teoria utilitarista, nada há de inconsistente com a existência de outras coisas que nos interessem nas pessoas além do fato de praticarem ações certas ou erradas.

Os estoicos, na verdade, com o uso errado e paradoxal da linguagem que fazia parte do seu sistema, mediante o qual lutaram para se colocar acima de toda a preocupação alheia à virtude, gostavam muito de dizer que aquele que tem a virtude, tem tudo - que esse, e só esse, é rico, é belo, é um rei. Porém, a doutrina utilitarista não aceita esta descrição do homem virtuoso. Os utilitaristas têm toda a consciência de que há outras propriedades e qualidades desejáveis além da virtude, e estão perfeitamente dispostos a conceder-lhes todo o seu valor. Têm também consciência de que uma ação certa não indicia necessariamente um carácter virtuoso, e de que as ações censuráveis procedem frequentemente de qualidades dignas de louvor. Quando isto é manifesto num caso particular, modificam a sua avaliação do agente, mas certamente não do ato. Admito, todavia, que pensam que, a longo prazo, a melhor prova de um bom carácter são as boas ações, e que se recusam resolutamente a considerar boa qualquer disposição mental se a sua tendência predominante for produzir uma conduta má. Isto toma-os impopulares entre muitas pessoas, mas trata-se de uma impopularidade que têm de partilhar com todos aqueles que levam a sério a distinção entre o certo e o errado - e um utilitarista consciencioso não tem de ansiar por afastar esta repreensão.

Se com a objeção se pretende dizer apenas que muitos utilitaristas olham para a moralidade das ações, tal como é medida pelo padrão utilitarista, de uma forma demasiado exclusiva, e não dão ênfase suficiente às outras belezas de carácter que contribuem para tornar um ser humano digno de amor ou de admiração, a objeção pode ser admitida. Os utilitaristas que cultivaram os seus sentimentos morais, mas não as suas simpatias nem as suas percepções artísticas, caem neste erro, acontecendo o mesmo a todos os outros moralistas nas mesmas condições. E o que pode ser dito para desculpar os outros moralistas serve também para eles, nomeadamente que, se tem de existir algum erro, é melhor que seja neste sentido. Para dizer a verdade, podemos afirmar que, tanto entre os utilitaristas como entre os defensores de outros sistemas, existem todos os graus imagináveis de rigidez e de lassidão na aplicação do seu respectivo padrão: alguns chegam mesmo a ser puritanamente rigorosos, mas outros são tão indulgentes quanto o poderiam desejar um pecador ou um sentimentalista. No entanto, em termos globais, uma doutrina que coloca num lugar proeminente o interesse da humanidade na repressão e prevenção da conduta que viole a lei moral não é, provavelmente, inferior a qualquer outra quando se trata de voltar as sanções da opinião contra essas violações. É verdade que aqueles que reconhecem diferentes padrões de moralidade tendem por vezes a discordar quanto à questão «O que viola a lei moral? ». No entanto, a diferença de opinião em questões morais não foi introduzida no mundo pelo utilitarismo, e esta doutrina proporciona um modo tangível e inteligível, ainda que nem sempre simples, de resolver tais diferenças em todas as situações. Pode valer a pena indicar mais algumas incompreensões frequentes da ética utilitarista, até aquelas que são tão óbvias e grosseiras que pode parecer impossível que uma pessoa sincera e inteligente nelas incorra. Afinal, as pessoas, mesmo as intelectualmente bem-dotadas, muitas vezes preocupam-se tão pouco em compreender as implicações de uma qualquer opinião contra a qual tenham um preconceito, e os homens em geral estão tão pouco conscientes de que esta ignorância voluntária é um defeito, que as incompreensões mais vulgares acerca das doutrinas éticas surgem constantemente nos escritos ponderados de pessoas que têm as maiores pretensões tanto a um princípio superior como à filosofia. Não é raro ouvirmos injuriar a doutrina da utilidade por ser uma doutrina sem Deus. Caso seja

necessário contrariar uma suposição tão fraca, podemos dizer que a questão depende da ideia que formamos do carácter moral da Divindade. Se for verdadeira a crença de que Deus deseja, acima de todas as coisas, a felicidade das suas criaturas, e que foi este o propósito da sua criação, a utilidade, além de não ser uma doutrina alheia a Deus, é mais profundamente religiosa do que qualquer outra. Se se quer dizer que o utilitarismo não reconhece a vontade revelada de Deus enquanto lei suprema da moral, respondo que um utilitarista que acredita na perfeita bondade e sabedoria de Deus acredita necessariamente que tudo aquilo que Deus considerou apropriado revelar sobre o assunto da moral tem de satisfazer as exigências da utilidade num grau supremo. Mas, além dos utilitaristas, outros têm sido da opinião de que a revelação cristã serviu e é apropriada para animar o coração e a mente dos seres humanos com um espírito que, em vez de lhes dizer aquilo que está certo, a não ser de uma maneira muito geral, deve permitir-lhes descobri-lo por si próprios e incliná-los a fazê-lo quando o descobrem; além disso, pensam que precisamos de uma doutrina ética cuidadosamente desenvolvida para interpretar a vontade de Deus. É supérfluo discutir aqui se esta opinião é ou não correta, pois toda a ajuda que a religião, seja ela natural ou revelada, possa proporcionar à investigação ética está tão aberta ao moralista utilitarista como a qualquer outro. Ele pode usá-la como prova divina da proficuidade ou perniciosidade de qualquer curso de ação com o mesmo direito que outros podem usá-la para indicar a existência de uma lei transcendental sem qualquer conexão com a proficuidade ou a felicidade.

Além disso, designando-a por «conveniência» e aproveitando o uso popular do termo para a contrastar com «princípio», muitas vezes condena-se sumariamente a utilidade enquanto doutrina imoral. Porém, o conveniente, no sentido em que se opõe ao certo, geralmente significa aquilo que é conveniente para o interesse particular do próprio agente, como quando um ministro sacrifica os interesses do seu país para se manter no seu lugar. Quando significa algo melhor do que isto, significa aquilo que é conveniente para um objeto imediato, um propósito temporário, mas que viola uma regra cuja observância é conveniente num grau muito mais elevado. O conveniente, neste sentido, em vez de ser a mesma coisa que o útil, é uma forma do pernicioso. Assim, para o propósito de fugir a um embaraço momentâneo, ou de conseguir um

objeto imediatamente útil para nós próprios ou para os outros, muitas vezes seria conveniente dizer uma mentira. Mas, visto que cultivar em nós próprios um sentimento delicado a respeito da veracidade é uma das coisas mais úteis que a nossa conduta pode servir, e o enfraquecimento desse sentimento uma das mais perniciosas, e visto que qualquer desvio da verdade, mesmo que não seja intencional, contribui muito para debilitar a confiança nas afirmações humanas⁷⁴, sentimos que a violação de uma regra que tem uma conveniência tão transcendente para uma vantagem imediata não é conveniente, e que aquele que, em função de algo que é conveniente para si próprio ou para outro indivíduo, faz o que está ao seu alcance para privar os seres humanos do bem e infligir-lhes o mal que está em questão na maior ou menor confiança que podem depositar na palavra de cada um, desempenha o papel de um dos seus piores inimigos. No entanto, todos os moralistas reconhecem que mesmo esta regra, sagrada como é, admite a possibilidade de exceções, verificando-se a principal quando ocultar um fato⁷⁵ iria salvar uma pessoa (especialmente uma pessoa que não nós próprios) de um mal maior e imerecido, e quando só é possível realizar a ocultação negando a verdade. Mas, para que a exceção não possa estender-se além do necessário, e possa ter um efeito tão pequeno quanto possível no enfraquecimento da confiança na veracidade, deve ser reconhecida e, se possível, os seus limites devem ser definidos; e se o princípio da utilidade for bom para alguma coisa, tem de ser bom para ponderar estas utilidades em conflito e assinalar a região na qual uma ou outra prevalece.

Os defensores da utilidade também são frequentemente chamados a responder a objecções como esta - que, antes da ação, não há tempo para calcular e pesar os efeitos de qualquer linha de conduta na felicidade geral. Isto é exatamente como se alguém dissesse que é impossível guiar a nossa conduta pelo cristianismo, já que, sempre que tenha de se fazer alguma coisa, não há tempo para ler todo o Antigo e o Novo Testamento. A resposta à objeção é que tem havido muito tempo, nomeadamente todo o passado da espécie humana. Ao longo de todo esse tempo, a humanidade tem vindo a descobrir as tendências das ações através da experiência, dependendo dessa experiência toda a prudência, bem como toda a moral idade da vida. As pessoas falam como se o começo deste curso de experiência tivesse sido posto de parte até aqui, e como se, no

momento em que um homem se sente tentado a intrometer-se na propriedade ou na vida de outro, tivesse de começar a considerar pela primeira vez se o assassinio ou o roubo são prejudiciais para a felicidade humana. Penso que, mesmo nesse caso, ele não consideraria a questão muito enigmática, mas, seja como for, a questão hoje chegar-lhe-ia resolvida às mãos. É realmente estranho supor que, se os seres humanos tivessem concordado quanto a considerar a utilidade como o teste da moralidade, permaneceriam sem qualquer acordo a respeito daquilo que é útil e não tomariam quaisquer medidas para que as suas noções sobre o assunto fossem ensinadas aos jovens e inculcadas pela lei e pela opinião. Não há qualquer dificuldade em provar que qualquer padrão ético funciona mal se supusermos que a estupidez universal está conjugada com ele; contudo, à luz de qualquer hipótese que fique alguém pressuposto, nesta época os seres humanos têm de já ter adquirido crenças positivas acerca dos efeitos que algumas ações têm na sua felicidade, e as crenças que surgiram desta forma são as regras da moralidade tanto para a multidão como para o filósofo, até que este consiga encontrar algo melhor. Que mesmo hoje os filósofos podem facilmente fazer isso em muitos assuntos, que o código ético aceite não tem qualquer autoridade divina, e que a humanidade ainda tem muito que aprender sobre os efeitos das ações na felicidade geral; eu admito, ou melhor, defendo seriamente. Os corolários do princípio da utilidade, tal como os preceitos de qualquer arte prática, admitem um melhoramento indefinido, e, num estado progressivo da mente humana, o seu melhoramento decorre continuamente. Contudo, considerar que as regras morais não se podem provar é uma coisa; outra coisa é passar inteiramente por cima das generalizações intermédias e fazer um esforço para testar diretamente cada ação individual através do primeiro princípio. É estranho pensar que o reconhecimento de um primeiro princípio é inconsistente com a admissão de princípios secundários. Informar um viajante sobre o lugar do seu destino último não é proibir o uso de pontos de referência e de sinais pelo caminho. A proposição de que a felicidade é o fim e o objetivo da moralidade não significa que não se possa construir qualquer estrada para atingir esse objetivo, ou que as pessoas que seguem para lá não devam ser aconselhadas a seguir uma direção em vez de outra. As pessoas têm mesmo de deixar de dizer coisas sem sentido sobre este assunto, coisas essas que nunca diriam, e às quais nunca dariam ouvidos,

a propósito de outros assuntos de interesse prático. Ninguém defende que, como os marinheiros não têm tempo para calcular o Almanaque Náutico, a arte da navegação não se baseia na astronomia. Sendo criaturas racionais, eles vão para o mar com os cálculos já feitos, e todas as criaturas racionais vão para o mar da vida com as suas mentes já preparadas para as questões comuns acerca do que está certo e errado, assim como para muitas das questões, de longe mais difíceis, acerca do que é ser sábio ou tolo. E é de presumir que, enquanto a capacidade de previsão for uma qualidade humana, elas continuarão a proceder assim. Seja qual for o princípio que adotemos como princípio fundamental da moralidade, precisamos de princípios subordinados através dos quais o possamos aplicar; a impossibilidade de passarmos sem eles, sendo comum a todos os sistemas, não pode proporcionar qualquer argumento contra um em particular. Mas argumentar seriamente como se não pudessemos ter quaisquer desses princípios secundários, e como se a humanidade tivesse permanecido até agora, e vá permanecer sempre, sem retirar quaisquer conclusões gerais da experiência da vida humana, é, penso, atingir um nível de absurdidade jamais atingido na controvérsia filosófica.

Os restantes argumentos correntes contra o utilitarismo consistem, sobretudo, em confrontá-lo com as fraquezas comuns da natureza humana e com as dificuldades gerais que perturbam as pessoas conscienciosas quando elas definem o seu percurso de vida. Dizem-nos que um utilitarista estará inclinado a fazer do seu próprio caso particular uma exceção às regras morais, e que, quando estiver sob tentação, verá uma utilidade maior na infração de uma regra do que na sua observância. Mas será a utilidade o único credo capaz de nos fornecer pretextos para agir mal e meios para iludir a nossa própria consciência? Estes são fornecidos em abundância por todas as doutrinas que reconhecem o fato moral da existência de considerações em conflito - e todas as doutrinas nas quais as pessoas sãs têm acreditado reconhecem este fato. Não é um defeito de qualquer credo, mas da natureza complicada dos assuntos humanos, que as regras de conduta não possam ser concebidas de modo a não precisarem de exceções, e que dificilmente se possa estabelecer com segurança que qualquer espécie de ação é sempre obrigatória ou sempre condenável. Não há qualquer credo ético que não modere a rigidez das suas leis concedendo uma certa latitude, que fica sob a

responsabilidade moral do agente, para a acomodação das peculiaridades das circunstâncias; e, sob qualquer credo, esta abertura leva o agente a iludir-se a si próprio e conduz à casuística desonesta. Não existe qualquer sistema moral no qual não surjam casos inequívocos de obrigações em conflito. Estes casos constituem as dificuldades reais, os pontos intrincados tanto da teoria ética como da orientação conscienciosa da conduta pessoal. São superados na prática, com maior ou menor sucesso, de acordo com o intelecto e a virtude do indivíduo, mas dificilmente se pode alegar que uma pessoa é menos qualificada para lidar com eles por possuir um padrão último ao qual os direitos e deveres em conflito possam ser referidos. Se a utilidade é a fonte última das obrigações morais, pode ser invocada para escolher um deles quando as suas exigências são incompatíveis. Embora a aplicação do padrão possa ser difícil, é melhor tê-lo do que não ter qualquer padrão: noutros sistemas, nos quais todas as leis morais aparentam uma autoridade independente, não há qualquer árbitro comum que esteja autorizado a interferir entre elas, as suas pretensões a ter precedência sobre as outras repousam em pouco mais do que sofismas, e, a não ser que estejam determinadas, como geralmente acontece, pela influência não reconhecida de considerações de utilidade, dão carta branca aos desejos e parcialidades pessoais. Devemos recordar que só é forçoso recorrer a primeiros princípios nos casos de conflito entre princípios secundários. Em todos os casos de obrigação moral há princípios secundários envolvidos, e, se só houver um deles, raramente pode existir qualquer dúvida genuína quanto à sua identidade na mente de uma pessoa que reconheça o próprio princípio.

Capítulo III: Da Sanção Última do Princípio da Utilidade

Pergunta-se frequentemente, e é apropriado fazê-lo, a propósito de qualquer suposto padrão moral - qual é a sua sanção? Quais são os motivos para lhe obedecer? Ou, mais especificamente, qual é a fonte da sua obrigatoriedade? De onde deriva a sua força obrigante? Uma parte necessária da filosofia moral consiste em dar a resposta a esta questão, a qual, embora assuma frequentemente a forma de uma objeção à moralidade utilitarista (como se lhe pudesse ser aplicada de forma especial), se põe, na verdade, a respeito de todos os padrões. De fato, a questão põe-se sempre que uma pessoa é chamada a adotar um padrão ou a referir a moralidade a uma base na qual não se acostumou a fundamentá-la. Afinal, a moralidade comum, aquela que a educação e a opinião consagraram, é a única que se apresenta à mente com o sentimento de ser obrigatória em si mesma, e quando se pede a uma pessoa para acreditar que esta moralidade deriva a sua obrigatoriedade de um princípio geral ao qual o costume não conferiu o mesmo halo, a afirmação constitui para ela um paradoxo; os supostos corolários parecem ter uma força obrigante maior do que o teorema original; a superestrutura parece sustentar-se melhor quando é representada sem o seu fundamento do que quando é representada com ele. Essa pessoa diz a si própria: sinto que estou obrigada a não roubar ou assassinar, a não trair ou enganar, mas por que razão estarei obrigada a promover a felicidade geral? Se a minha própria felicidade reside noutra coisa, porque não poderei preferir essa outra coisa?

Se o ponto de vista sobre a natureza do sentido moral adotado pela filosofia utilitarista for correto, esta dificuldade manter-se-á até que as influências que formam o carácter moral sustentem o princípio do mesmo modo que sustentam algumas das suas consequências - até que, através do melhoramento da educação, o sentimento de unidade com os nossos semelhantes fique⁷⁶ tão profundamente enraizado no nosso carácter e, para a nossa própria consciência, tão completamente integrado na nossa natureza, como o horror ao crime num jovem decentemente educado segundo os padrões normais. Por agora, no entanto, a dificuldade não tem

qualquer aplicação peculiar à doutrina da utilidade, sendo antes inerente a qualquer tentativa de analisar a moralidade e de a reduzir a princípios - se o princípio não estiver já investido de tanta santidade nas mentes dos homens como qualquer uma das suas aplicações, parecerá sempre retirar-lhes parte da sua santidade.

O princípio da utilidade tem, ou não há qualquer razão para que não possa ter, todas as sanções que pertencem a qualquer outro sistema moral. Essas sanções são externas ou internas. Das sanções externas não é necessário falar demoradamente. São elas a esperança de receber benefícios e o receio da reprovação dos nossos semelhantes ou do Soberano do Universo, a par da simpatia ou afeição que possamos ter por eles, ou do amor e temor a Ele que nos inclina a obedecer à Sua vontade independentemente de consequências egoístas. É evidente que não há qualquer razão para que todos estes motivos para a observância não estejam tão completa e poderosamente ligados à moralidade utilitarista como a qualquer outra. Na verdade, isto não pode deixar de acontecer com os motivos que se referem aos nossos semelhantes em proporção ao nível da inteligência geral, pois, independentemente de existir outro fundamento da obrigação moral além da felicidade geral, os homens desejam a felicidade e, por muito imperfeita que seja a sua prática, desejam e recomendam que os outros procedam para consigo da maneira que julgam ser mais favorável à promoção da sua felicidade. Quanto ao motivo religioso, se os homens acreditam, como muitos dizem acreditar, na bondade de Deus, aqueles que pensam que a contribuição para a felicidade geral é a essência (ou mesmo só o critério) do bem, têm necessariamente de acreditar que é também isso que Deus aprova. Deste modo, toda a força das recompensas e dos castigos externos, sejam físicos ou morais, procedam de Deus ou dos nossos semelhantes, bem como todas as capacidades da natureza humana para a devoção desinteressada a Ele ou a eles, podem ser usadas para inculcar a moralidade utilitarista na medida em que essa moralidade for reconhecida, e, quanto mais poderosamente isto se verificar, mais os instrumentos da educação e da cultura geral servirão esse propósito.

Nada mais se dirá sobre as sanções externas. A sanção interna do dever, seja qual for o nosso padrão do dever, é uma e a mesma - um sentimento na nossa própria mente, uma dor, mais ou menos intensa,

concomitante da violação do dever, a qual, em naturezas morais devidamente cultivadas, faz com que, nos casos mais graves, a violação se apresente como uma impossibilidade. Este sentimento, quando é desinteressado e se liga à pura ideia do dever, e não a uma das suas formas particulares ou a quaisquer circunstâncias meramente acessórias, constitui a essência da consciência, ainda que neste complexo fenômeno tal como efetivamente existe esse simples fato esteja, de um modo geral, totalmente encoberto por associações colaterais derivadas da simpatia, do amor e mais ainda do medo, de todas as formas de sentimento religioso, de recordações da infância e de toda a vida anterior, da autoestima, do desejo da estima dos outros e, ocasionalmente, até do auto rebaixamento. Percebo que esta extrema complicação é a origem da espécie de misticidade que, em virtude de uma tendência da mente humana de que há muitos outros exemplos, tendemos a atribuir à ideia de obrigação moral e que leva as pessoas a acreditar que essa ideia não pode ligar-se a quaisquer outros objetos além daqueles que, devido a uma suposta lei misteriosa, o provocam na nossa experiência presente. A sua força obrigante consiste, no entanto, na existência de uma massa de sentimentos que tem de ser rompida para se fazer aquilo que viola o nosso padrão do certo, e que, se ainda assim violarmos esse padrão, provavelmente regressará na forma de remorso. Seja qual for a nossa teoria sobre a natureza ou origem da consciência, é isto que a constitui essencialmente.

Deste modo, sendo a sanção última de toda a moralidade (excluindo os motivos externos) um sentimento subjetivo que existe na nossa própria mente, nada vejo de embaraçoso na questão «Qual é a sanção desse padrão específico? » para aqueles cujo padrão é a utilidade. Podemos responder: «A mesma que a de todos os outros padrões morais: os sentimentos conscienciosos da humanidade. » Não há dúvida de que esta sanção não tem qualquer eficiência obrigante naqueles que não possuem os sentimentos a que apela, mas essas pessoas não obedecerão mais a outro princípio moral do que ao utilitarista. Nelas nenhum gênero de moralidade exerce influência, exceto mediante sanções externas. No entanto, esses sentimentos existem e são um fato da natureza humana, estando a sua realidade, assim como o grande poder que podem exercer naqueles em que têm sido devidamente cultivados, demonstrada pela experiência. Nunca foi apresentada qualquer razão para se pensar que não

possam ser cultivados com uma intensidade tão grande em conexão com o utilitarismo como o poderiam ser em conexão com qualquer outra regra moral.

Estou consciente de que há uma disposição para acreditar que uma pessoa que vê na obrigação moral um fato transcendental, uma realidade objetiva que pertence à província das «coisas em si», ser-lhe-á provavelmente mais obediente do que uma pessoa que acredita que essa obrigação é inteiramente subjetiva, residindo apenas na mente humana. Mas, seja qual for a opinião que uma pessoa tenha sobre este tópico de ontologia, a força que realmente a impele é o seu próprio sentimento subjetivo e corresponde exatamente à intensidade desse sentimento. Ninguém tem uma crença mais forte na realidade objetiva do dever do que na de Deus; ainda assim, a crença em Deus, excluindo a expectativa de uma verdadeira recompensa ou castigo, opera na conduta apenas através do sentimento religioso subjetivo e em proporção a este. A sanção, na medida em que é desinteressada, está sempre na própria mente. Por isso, a ideia dos moralistas transcendentais tem de ser a seguinte: esta sanção não existirá na mente a não ser que se acredite que tem a sua raiz fora da mente; se uma pessoa é capaz de dizer a si própria «Isto que me está a restringir, e que se chama minha consciência, é só um sentimento na minha própria mente», então pode retirar a conclusão de que, quando o sentimento cessa, cessa também a obrigação, e, se considerar o sentimento inconveniente, pode menosprezá-lo e esforçar-se por se livrar dele. Mas estará este perigo confinado à moralidade utilitarista? Será que a crença de que a obrigação moral reside fora da mente torna o sentimento dessa obrigação demasiado forte para que possamos livrar-nos dele? Aquilo que se passa é tão diferente que todos os moralistas admitem e lamentam a facilidade com que, na generalidade das mentes, a consciência pode ser silenciada ou suprimida. A questão "Precisarei de obedecer à minha consciência?" é-lhes colocada tão frequentemente por pessoas que nunca ouviram falar do princípio da utilidade como por defensores desse princípio. Aqueles cujos sentimentos conscienciosos são fracos ao ponto de se permitirem colocar esta questão, não responderão afirmativamente por acreditarem na teoria transcendental, mas devido às sanções externas. Para o presente propósito, não é necessário decidir se o sentimento do dever é inato ou adquirido. Presumindo que é inato, a questão de saber a que objetos ele

se liga naturalmente permanece em aberto, pois os defensores filosóficos dessa teoria concordam agora que temos a percepção intuitiva não de detalhes, mas de princípios da moralidade. Se houver aqui algo de inato, não vejo qualquer razão para o sentimento inato não ser o da consideração pelos prazeres e dores dos outros. Se houver algum princípio moral intuitivamente obrigatório, eu diria que tem de ser esse. Nesse caso, a ética intuitiva coincidiria com a utilitarista e não haveria mais qualquer disputa entre elas. Mesmo nas presentes circunstâncias, os moralistas da intuição, embora acreditem que existem outras obrigações morais intuitivas, já acreditam que essa é uma delas, pois defendem unanimemente que uma grande porção da moralidade diz respeito à devida consideração pelos interesses dos nossos semelhantes. Logo, se a crença na origem transcendental da obrigação moral dá alguma eficiência adicional à sanção interna, parece-me que o princípio utilitarista já beneficia dela.

Por outro lado, se, como acredito, os sentimentos morais não são inatos, mas adquiridos, não deixam de ser menos naturais por essa razão. Para o homem é natural falar, raciocinar, construir cidades, cultivar o solo, ainda que estas faculdades sejam adquiridas. Os sentimentos morais não fazem realmente parte da nossa natureza, no sentido de estarem presentes em todos nós num grau perceptível, mas isto, infelizmente, é um fato admitido por aqueles que acreditam do modo mais veemente na sua origem transcendental. À semelhança das outras capacidades adquiridas acima indicadas, a faculdade moral, embora não faça parte da nossa natureza, é um seu desenvolvimento natural; tal como elas, é capaz de brotar espontaneamente num grau reduzido e, se for cultivada, pode atingir um elevado nível de desenvolvimento. Infelizmente, também pode ser cultivada em quase todas as direções por meio de um uso suficiente das sanções externas e da força das primeiras impressões, de tal modo que dificilmente existirá algo, por muito absurdo ou pernicioso que seja, que essas influências não possam fazer atuar na mente humana com toda a autoridade da consciência. Duvidar que, recorrendo aos mesmos meios, se poderia conferir a mesma força ao princípio da utilidade, ainda que este não tivesse qualquer fundamento na natureza humana, seria ignorar toda a experiência.

Contudo, quando a cultura intelectual avança, as associações morais que são uma criação totalmente artificial rendem-se pouco a pouco à força dissolvente da análise. E se o sentimento do dever, quando associado à utilidade, se mostrasse igualmente arbitrário, se não houvesse uma parte importante da nossa natureza, uma poderosa classe de sentimentos, com a qual essa associação se harmonizasse, fazendo-nos considerá-la congenial e inclinando-nos não só a fomentá-la nos outros (para isso temos abundantes motivos interessados), mas também a estimá-la em nós próprios, se não houvesse, em suma, um suporte afetivo natural para a moralidade utilitarista, então também esta associação, mesmo depois de ter sido implantada através da educação, poderia ser afastada pela análise.

Porém, este poderoso suporte afetivo natural existe, e será ele que, assim que a felicidade geral seja reconhecida como o padrão ético, constituirá a força da moralidade utilitarista. Este fundamento firme consiste nos sentimentos sociais da humanidade, no desejo de estar unido aos semelhantes, dos que tendem a tornar-se mais fortes mesmo sem uma expressa inculcação influenciada pelos avanços da civilização. O estado social é ao mesmo tempo tão natural, tão necessário e tão habitual para o homem que, exceto em algumas circunstâncias invulgares ou por um esforço de abstração voluntária, ele se concebe sempre a si próprio enquanto membro de um corpo, e esta associação reforça-se cada vez mais à medida que a humanidade se afasta do estado da independência selvagem. Deste modo, qualquer condição essencial para um estado social torna-se cada vez mais uma parte inseparável da concepção que toda a gente tem da situação em que nasceu e que é o destino de um ser humano. Ora, as relações sociais entre os seres humanos, exceto a relação entre senhor e escravo, são manifestamente impossíveis caso não assentem no pressuposto de que os interesses de todos devem ser consultados. A sociedade de iguais só pode existir sob a noção de que os interesses de todos devem ser considerados da mesma maneira. Como em todos os estados da civilização qualquer pessoa, exceto um monarca absoluto, tem iguais, qualquer um está obrigado a viver nestes termos com outrem, e em todas as épocas avança-se um pouco para um estado em que será impossível viver permanentemente noutros termos seja com quem for. Desta maneira, as pessoas crescem sem conseguirem conceber a possibilidade de um estado de desconsideração total pelos interesses

das outras pessoas. Estão sob a necessidade de se conceberem a si próprias como alguém que ao menos se abstém de todas as injúrias mais graves e (ainda que seja apenas para sua própria proteção) vive num estado de constante protesto contra elas. Também estão familiarizadas com o fato de cooperarem com os outros e de proporem a si próprias um interesse coletivo, e não individual, como objetivo (pelo menos passageiro) das suas ações. Enquanto cooperam, os seus fins identificam-se com os fins dos outros; têm pelo menos o sentimento temporário de que os interesses dos outros são os seus próprios interesses. Todo o fortalecimento dos laços sociais e todo o crescimento saudável da sociedade, além de dar a cada indivíduo um interesse pessoal mais forte em atender na prática ao bem-estar dos outros, leva-o a identificar progressivamente os seus sentimentos com o bem dos outros, ou pelo menos a ter um grau ainda maior de consideração prática por esse bem. Como que por instinto, o homem acaba por se tomar consciente de si próprio como um ser que, obviamente, tem os outros em consideração. O bem dos outros torna-se para ele uma coisa que, natural e necessariamente, tem de ser levada em conta tal como qualquer condição física da nossa existência. Ora, uma pessoa que tenha este sentimento num qualquer grau de desenvolvimento será impeli da pelos mais fortes motivos, relativos tanto ao interesse como à simpatia, a demonstrá-lo e que é já um princípio poderoso da natureza humana, sendo, felizmente, um a encorajá-lo nos outros com todo o seu poder. E, mesmo que careça completamente desse sentimento, estará tão profundamente interessada como qualquer outra pessoa em que os outros o possuam. Consequentemente, os mais ínfimos germes do sentimento são preparados e alimentados pelo contágio da simpatia e pelas influências da educação, e uma teia completa de associações corroborantes é tecida em seu torno pela ação poderosa das sanções externas. À medida que a civilização avança, este modo de nos concebermos a nós próprios e à vida humana torna-se cada vez mais natural. Qualquer passo no sentido do aperfeiçoamento político contribui para isso, removendo as fontes de oposição de interesses e reduzindo as desigualdades nos privilégios legais dos indivíduos ou das classes, que fazem existir grandes porções da humanidade cuja felicidade ainda não é levada em conta na prática. Num estado progressivo da mente humana, crescem constantemente as influências que tendem a gerar em cada indivíduo um sentimento de

unidade com todos os outros, sentimento esse que, quando é perfeito, leva o indivíduo a nunca conceber ou desejar qualquer condição benéfica para si próprio se os outros não estiverem incluídos nos seus benefícios. Se agora supusermos que se ensinava este sentimento de unidade como uma religião, e que toda a força da educação, das instituições e da opinião servia, como já aconteceu no caso da religião, para fazer cada pessoa crescer, desde a sua infância, completamente rodeada pela profissão e prática desse sentimento, penso que ninguém capaz de compreender esta concepção sentirá qualquer dúvida quanto à suficiência da sanção última para a moralidade da felicidade. A qualquer estudante de ética que tenha dificuldade em compreendê-la, recomendo, como meio para facilitar a compreensão, a segunda das duas obras principais do Sr. Comte, *Système de Politique Positive*. Mantenho as mais fortes objecções ao sistema político e moral apresentado nesse tratado, mas penso que este mostrou sem margem para dúvidas a possibilidade de pôr ao serviço da humanidade, mesmo sem o auxílio da crença numa Providência, o poder psicológico e a eficácia social de uma religião, fazendo esse sentimento de unidade tomar conta da vida humana e dar forma a todos os pensamentos, emoções e ações de tal maneira que o maior domínio jamais exercido por qualquer religião pudesse ser apenas uma amostra e antecipação, havendo o perigo não de este ser insuficiente, mas de ser excessivo ao ponto de interferir indevidamente na liberdade e individualidade humanas.

Também não é necessário que o sentimento que constitui a força obrigante da moralidade utilitarista, naqueles que a reconhecem, aguarde as influências sociais que fariam grande parte da humanidade sentir a sua obrigatoriedade. No estado comparativamente primitivo do desenvolvimento humano em que agora vivemos, as pessoas não conseguem sentir essa total simpatia por todos os outros, que tomaria impossível qualquer discordância real na orientação geral da sua conduta, mas já acontece que uma pessoa cujo sentimento social esteja pelo menos um pouco desenvolvido não consiga pensar no resto dos seus semelhantes como rivais que lutam consigo pelos meios da felicidade, como rivais cuja derrota tenha de desejar de modo a poder alcançar o seu objetivo. A concepção profundamente enraizada que, mesmo hoje, qualquer indivíduo tem de si enquanto ser social, tende a fazer com que uma das suas necessidades naturais seja a existência de uma harmonia

entre os seus sentimentos e objetivos e os dos seus semelhantes. Mesmo que as diferenças de opinião e de cultura mental tomem impossível a um indivíduo partilhar muitos dos verdadeiros sentimentos dos seus semelhantes - talvez fazendo-o denunciar e contestar esses sentimentos -, ainda assim ele precisa de estar consciente de que o seu verdadeiro objetivo não está em conflito com o deles, de que não está a opor-se àquilo que eles realmente desejam, nomeadamente o seu próprio bem, mas que está, pelo contrário, a promovê-lo. Na maior parte dos indivíduos, este sentimento tem uma força muito inferior à dos seus sentimentos egoístas e muitas vezes não existe de todo, mas naqueles que o têm possui todas as características de um sentimento natural. Apresenta-se às suas mentes não como uma superstição da educação ou como uma lei imposta despoticamente pelo poder da sociedade, mas como um atributo que lhes faz falta. Esta convicção é a sanção última da moralidade da maior felicidade. É ela que faz qualquer mente com sentimentos bem desenvolvidos trabalhar com, e não contra, os motivos exteriores para se preocupar com os outros, produzidos por aquilo a que chamei sanções externas; e, quando essas sanções não existem ou agem numa direção oposta, essa convicção constitui em si mesma uma poderosa força obrigante interna proporcional à sensibilidade e maturidade do carácter, pois ninguém, excluindo aqueles cuja mente é um vazio moral, poderia suportar viver sob o plano de não ter qualquer consideração pelos outros, exceto na medida em que o seu próprio interesse privado a isso obrigasse.

Capítulo IV: Do Tipo de Prova que o Princípio da Utilidade Admite

Já se observou que as questões de fins últimos não admitem uma prova na acepção comum do termo. Ser insusceptível de prova por raciocínio é comum a todos os primeiros princípios: às primeiras premissas do nosso conhecimento, bem como às da nossa conduta. Mas as primeiras, sendo questões de fato, podem ser objeto de um recurso direto às faculdades que julgam os fatos, nomeadamente os nossos sentidos e a nossa consciência interna. Poder-se-á recorrer às mesmas faculdades em questões de fins práticos? Ou por meio de que outra faculdade os conheceremos?

As questões sobre fins são, por outras palavras, questões sobre que coisas são desejáveis. A doutrina utilitarista é a de que a felicidade é desejável, e é a única coisa desejável, como um fim; todas as outras coisas são desejáveis apenas enquanto meios para esse fim. O que se deverá exigir à doutrina - que condições será preciso que a doutrina satisfaça - para que a sua pretensão de ser aceite seja bem-sucedida?

A única prova que se pode apresentar para mostrar que um objeto é visível é o fato de as pessoas efetivamente o verem. A única prova de que um som é audível é o fato de as pessoas o ouvirem, e as coisas passam-se do mesmo modo com as outras fontes da nossa experiência. Similarmente, entendo que a única evidência+ que se pode produzir para mostrar que uma coisa é desejável é o fato de as pessoas efetivamente a desejarem. Se o fim que a doutrina utilitarista propõe a si própria não fosse, na teoria e na prática, reconhecido como um fim, nada poderia alguma vez convencer qualquer pessoa de que o era. Não se pode apresentar qualquer razão para mostrar que a felicidade geral é desejável, exceto a de que cada pessoa, na medida em que acredita que esta é alcançável, deseja a sua própria felicidade. Isto, no entanto, sendo um fato, dá-nos não só toda a prova que o caso admite, mas toda a prova que é possível exigir, para mostrar que a felicidade é um bem: que a felicidade de cada pessoa é um bem para essa pessoa e, logo, a felicidade geral um bem para o agregado de todas as pessoas. A felicidade

estabeleceu o seu título como um dos fins da conduta e, conseqüentemente, como um dos critérios da moralidade.

Contudo, apenas com isto não se provou que ela é o único critério. Para o fazer, parece necessário mostrar, segundo a mesma regra, não só que as pessoas desejam a felicidade, mas também que nunca desejam qualquer outra coisa. Ora, é notório que as pessoas desejam coisas que, na linguagem comum, são decididamente distintas da felicidade. Por exemplo, não desejam realmente menos a virtude e a ausência de vício do que o prazer e a ausência de dor. O desejo da virtude não é tão universal, mas é um fato tão autêntico como o desejo da felicidade. Por isso, os oponentes do padrão utilitarista julgam que têm o direito de inferir que há outros fins da ação humana além da felicidade e que a felicidade não é o padrão da aprovação e reprovação.

Mas será que a doutrina utilitarista nega que as pessoas desejem a virtude ou defende que a virtude não é algo a desejar? Muito pelo contrário. Defende não só que a virtude deve ser desejada, mas também que deve ser desejada desinteressadamente, por si mesma. Seja qual for a opinião dos moralistas utilitaristas a respeito das condições originais pelas quais a virtude se torna virtude, e por muito que eles acreditem (como de fato acreditam) que as ações e disposições são virtuosas apenas porque promovem outro fim que não a virtude, ainda assim, tendo admitido isto e determinado, a partir de considerações desta natureza, o que é virtuoso, não só colocam a virtude entre os melhores meios para o fim último, como reconhecem o fato psicológico da possibilidade de esta ser, para o indivíduo, um bem em si que se possui sem procurar qualquer fim que o ultrapasse. Defendem ainda que a mente não está numa boa condição, não está numa condição conformável à utilidade, não está na condição mais favorável à felicidade geral, a não ser que ame a virtude desta maneira - como uma coisa desejável em si mesma, mesmo que, no caso individual, não produza as outras conseqüências desejáveis que tende a produzir e pelas quais é considerada virtude. Esta opinião não representa o menor afastamento do princípio da felicidade. Os ingredientes da felicidade são muito diversificados, e cada um deles é desejável não apenas como algo que contribui para um agregado, mas considerado em si mesmo. O princípio da utilidade não significa que qualquer prazer (como a música, por exemplo) ou qualquer ausência de

dor (como a saúde, por exemplo) devam ser vistos como um meio para uma coisa coletiva chamada felicidade e desejados nessa perspectiva - são desejados e desejáveis em si e por si mesmos. Além de serem meios, são parte do fim. A virtude, segundo a doutrina utilitarista, não é natural e originariamente parte do fim, mas pode tornar-se parte do fim e, naqueles que a amam desinteressadamente, tornou-se tal coisa e é desejada e estimada não como um meio para a felicidade, mas como parte da sua felicidade.

Para ilustrar melhor esta ideia, podemos recordar que a virtude não é a única coisa que originalmente é um meio, e que, se não fosse um meio para outra coisa, seria e permaneceria indiferente, mas que, através da associação com aquilo para o qual é um meio, acaba por ser desejada por si mesma, e isso, por sua vez, com a maior intensidade. Que diremos, por exemplo, do amor ao dinheiro? Originalmente, nada há de mais desejável no dinheiro do que num monte de seixos brilhantes. O seu valor consiste apenas nas coisas que pode comprar, no desejo de ter outras coisas que não o dinheiro, para as quais este é um meio de gratificação. Ainda assim, além de o amor ao dinheiro ser uma das forças mais intensas que movem a vida humana, o dinheiro é, em muitos casos, desejado em si e por si mesmo. O desejo de possuí-lo é frequentemente mais forte do que o desejo de o usar, e continua a aumentar quando desaparecem todos os desejos que apontam para fins que o ultrapassam e são atingidos por seu intermédio. Deste modo, pode-se dizer que, na verdade, o dinheiro não é desejado em função de um fim, mas enquanto parte do fim. Tendo começado por ser um meio para a felicidade, ele próprio tornou-se um ingrediente principal da concepção de felicidade do indivíduo. Pode dizer-se o mesmo sobre a maioria dos grandes objetivos da vida humana - o poder, por exemplo, ou a fama -, ainda que cada um destes esteja ligado a uma certa quantidade de prazer imediato, o qual, pelo menos, parece ser algo que lhes é naturalmente inerente, o que não se pode dizer do dinheiro. Mesmo assim, no entanto, a fortíssima atração natural exercida tanto pelo poder como pela fama reside na ajuda imensa que estes proporcionam para satisfazer os nossos outros desejos. E é a forte associação assim gerada entre eles e todos os nossos objetos de desejo que confere ao desejo direto de fama ou de poder a intensidade que este assume frequentemente, de tal modo que em algumas pessoas ultrapassa na sua força todos os outros desejos. Nestes casos os meios não se

tornaram apenas parte do fim: tornaram-se uma parte mais importante do que qualquer uma das coisas para as quais são meios. Aquilo que chegou a ser desejado como instrumento para atingir a felicidade acabou por se tornar desejado por si mesmo. Ao ser desejado por si mesmo é, no entanto, desejado enquanto parte da felicidade. A pessoa torna-se feliz, ou pensa que se tornaria feliz, com a sua simples posse, e torna-se infeliz por não conseguir obtê-lo. O desejo da sua posse não é diferente do desejo de felicidade, verificando-se o mesmo com o amor à música ou com o desejo de saúde. Estes estão incluídos na felicidade. São alguns dos elementos que constituem o desejo de felicidade. A felicidade não é uma ideia abstrata, mas um todo concreto, e estas são algumas das suas partes. E o padrão utilitarista sanciona e aprova esta situação. A vida seria uma coisa pobre, muito mal fornecida de fontes de felicidade, se não houvesse esta provisão da natureza pela qual objetos inicialmente indiferentes, mas que conduzem ou estão associados de outro modo à satisfação dos nossos desejos primitivos, tornam-se em si mesmos fontes de prazer mais valiosas do que os prazeres primitivos devido à sua permanência, ao espaço da existência humana que são capazes de abranger e até à sua intensidade.

Segundo a concepção utilitarista, a virtude é um bem deste gênero. Não houve um desejo original de virtude, ou um motivo para ela, independente da sua capacidade para conduzir ao prazer e, em especial, à proteção contra a dor. Contudo, através da associação assim formada, a virtude pode ser vista como um bem em si mesma e desejada enquanto tal com uma intensidade tão grande como qualquer outro bem. E isto com uma diferença relativamente ao amor ao dinheiro, ao poder ou à fama: enquanto que todas essas coisas podem tornar o indivíduo nocivo para os outros membros da sociedade a que pertence, o que acontece muitas vezes, nada o torna mais benéfico para os outros do que cultivar o amor desinteressado à virtude. Consequentemente, o padrão utilitarista, ao mesmo tempo que tolera e aprova esses outros desejos adquiridos até ao ponto além do qual eles seriam mais prejudiciais do que benéficos para a felicidade geral, prescreve e exige que se cultive o amor à virtude com a maior força possível, já que ela é importante, acima de todas as coisas, para a felicidade geral. Resulta das considerações precedentes que, na verdade, nada é desejado exceto a felicidade. Tudo aquilo que não é desejado como um meio para um fim que o ultrapassa, e em última

análise para a felicidade, é desejado enquanto parte da felicidade - e não é desejado por si mesmo enquanto isso não acontecer. Aqueles que desejam a virtude por si mesma, desejam-na porque ter consciência dela é um prazer, porque a consciência de estar sem ela é uma dor ou por ambas as razões. Como, na verdade, o prazer e a dor quase nunca existem separadamente, estando quase sempre juntos, a mesma pessoa sente prazer na medida em que alcançou a virtude e dor por não a ter alcançado mais. Se uma destas coisas não lhe desse qualquer prazer, e a outra qualquer dor, ela não amaria ou desejaria a virtude, ou desejá-la-ia apenas para os outros benefícios que poderia produzir para si própria ou para as pessoas com as quais se importa.

Temos agora, então, uma resposta para o problema de saber que gênero de prova admite o princípio da utilidade. Se a opinião que acabei de apresentar for psicologicamente verdadeira, se a natureza humana estiver constituída de maneira a desejar só aquilo que é uma parte da felicidade ou um meio para a felicidade, não podemos ter e não exigimos qualquer outra prova de que estas são as únicas coisas desejáveis. Se isto for verdade, a felicidade é o único fim da ação humana, e a sua promoção o teste para julgar toda a conduta humana. Daqui segue-se necessariamente que ela tem de ser o critério da moralidade, pois uma parte está incluída no todo.

E agora, para decidir se é realmente assim, se os seres humanos não desejam nada por si mesmo, exceto aquilo que para eles é um prazer ou aquilo cuja ausência é uma dor, chegamos evidentemente a uma questão de fato e experiência que, como todas as questões semelhantes, está dependente da evidência. Esta questão pode ser resolvida apenas através da experiente consciência e observação de si próprio, assistida pela observação dos outros. Acredito que estas fontes de evidência, consultadas imparcialmente, irão declarar que desejar uma coisa e considerá-la aprazível, ter-lhe aversão e considerá-la dolorosa, são fenômenos completamente inseparáveis, ou melhor, duas partes do mesmo fenômeno. Para falar com rigor, são dois modos diferentes de nomear o mesmo fato psicológico: conceber um objeto como desejável (independentemente das suas consequências) e concebê-lo como aprazível são uma e a mesma coisa; e não desejar uma coisa na medida em que a ideia dessa coisa é aprazível é uma impossibilidade física e

metafísica. Isto parece-me tão óbvio que, espero, dificilmente será posto em causa. Não se objetará que, em última análise, o desejo pode dirigir-se a uma coisa que não o prazer e a isenção de dor, mas poder-se-á alegar que a vontade é diferente do desejo, que uma pessoa de virtude comprovada, ou qualquer outra pessoa com propósitos determinados, persegue os seus propósitos sem pensar no prazer que tem ao contemplá-los ou que espera retirar da sua realização, persistindo na sua prossecução, ainda que esses prazeres estejam muito diminuídos⁷⁷ ou sejam ultrapassados pelas dores que a perseguição dos propósitos lhe pode trazer. Não só admito rigorosamente tudo isto, como já o declarei noutra lugar tão positiva e veementemente como alguém o pode fazer. A vontade, o fenómeno ativo, é uma coisa diferente do desejo, o estado de sensibilidade passiva, e, embora a primeira resulte do segundo, a seu tempo adquire vida própria e separa-se do seu progenitor. Chegamos mesmo ao ponto de, no caso de um propósito habitual, em vez de querermos uma coisa por a desejarmos, muitas vezes desejarmo-la apenas por a querermos. Isto, no entanto, não é mais do que um exemplo desse fato familiar que é o poder do hábito, e não se confina de modo algum ao caso das ações virtuosas. Há muitas coisas indiferentes que os homens, depois de terem começado a fazer por algum motivo, continuam a fazer por hábito. Por vezes, fazemo-las inconscientemente e a consciência surge apenas depois da ação. Noutras ocasiões, fazemo-las com uma volição consciente, mas com uma volição que se tornou habitual e opera pela força do hábito (o que se opõe, talvez, à preferência deliberada), como acontece frequentemente com aqueles que contraíram hábitos ou vícios de perniciosa indulgência. Em terceiro e último lugar, surge a situação em que, no caso individual, o ato voluntário habitual, em vez de contradizer a intenção geral que prevalece noutras ocasiões, realiza-a, o que acontece no caso da pessoa de virtude comprovada e de todos aqueles que perseguem deliberada e consistentemente qualquer fim determinado. Assim entendida, a distinção entre vontade e desejo é um fato psicológico autêntico e muitíssimo importante, mas este fato consiste apenas nisto: a vontade, como todas as outras partes da nossa constituição, está sujeita ao hábito, e podemos querer por hábito aquilo que já não desejamos por si mesmo ou que desejamos só porque o queremos. Não é menos certo que a vontade é, no início, inteiramente produzida pelo desejo, incluindo-se nesse termo tanto a influência

repulsiva da dor como a influência atrativa do desejo. Deixemos de pensar na pessoa que tem a vontade comprovada de agir bem e tomemos em consideração aquela pessoa na qual essa vontade virtuosa é ainda débil, susceptível de ceder à tentação e não totalmente digna de confiança. Por que meios poderá ser fortalecida? Como poderá a vontade de ser virtuoso, quando não existe com força suficiente, ser implantada ou despertada? Só fazendo a pessoa desejar a virtude - fazendo-a conceber a virtude a uma luz aprazível ou a sua ausência a uma luz dolorosa. É associando o agir bem ao prazer ou o agir mal à dor, ou extraindo, estimulando e conduzindo à experiência da pessoa o prazer naturalmente envolvido no primeiro caso ou a dor no segundo caso, que se pode incitar a vontade a ser virtuosa, a qual, depois de fortalecida, age sem ter em consideração o prazer ou a dor. A vontade é filha do desejo, e abandona o domínio do seu progenitor só para passar a ser dominada pelo hábito. Aquilo que resulta do hábito não fornece qualquer garantia de ser intrinsecamente bom, e, se não se desse o caso de a influência das associações aprazíveis e dolorosas que induzem a virtude não ser suficiente, até ter adquirido o apoio do hábito, para garantir a constância infalível da ação, não haveria qualquer razão para desejar que o propósito da virtude se tornasse independente do prazer e da dor. Tanto nos sentimentos como na conduta, o hábito é a única coisa que confere certeza. E é porque para os outros é importante poderem confiar absolutamente nos nossos sentimentos e na nossa conduta, e porque para nós é importante podermos confiar em nós próprios, que a vontade de fazer aquilo que está certo deve ser cultivada com esta independência habitual. Por outras palavras, este estado da vontade é um meio para um bem, não é intrinsecamente um bem, e não contradiz a doutrina de que nada é um bem para os seres humanos, exceto na medida em que é aprazível em si mesmo ou um meio para alcançar o prazer ou evitar a dor.

Se esta doutrina é verdadeira, o princípio da utilidade está provado. A questão de saber se é ou não verdadeira tem de ficar agora à consideração do leitor atento.

Capítulo V: Da Conexão entre Justiça e Utilidade

Ao longo de toda a história do pensamento, um dos obstáculos mais fortes à recepção da doutrina segundo a qual a utilidade ou felicidade é o critério do certo e do errado tem partido da ideia de justiça. Para a maioria dos pensadores, o sentimento poderoso e a percepção aparentemente clara que essa palavra invoca com uma rapidez e certeza semelhantes às de um instinto pareceram apontar para uma qualidade inerente às coisas e mostrar que o justo tem de existir na natureza como algo de absoluto, genericamente distinto de qualquer variedade do conveniente e, teoricamente, oposto a este, ainda que, na prática (como se costuma reconhecer), eles nunca sejam independentes a longo prazo.

Neste caso, como no caso dos outros sentimentos morais, não há qualquer conexão necessária entre a questão da sua origem e a da sua força obrigante. O fato de um sentimento nos ser conferido pela natureza não legitima necessariamente todas as suas incitações. O sentimento de justiça pode ser um instinto peculiar, mas ainda assim pode precisar, como os nossos outros instintos, de ser controlado e esclarecido por uma razão superior. Se, tal como temos instintos animais que nos incitam a agir de certa maneira, temos também instintos intelectuais que nos levam a julgar de certa maneira, não é necessário que os segundos sejam mais infalíveis na sua esfera do que os primeiros na sua. Pode muito bem acontecer que, tal como os primeiros sugerem ocasionalmente ações erradas, também os segundos sugiram por vezes juízos errados. No entanto, embora uma coisa seja acreditar que temos sentimentos naturais de justiça e outra seja reconhecê-los como critério último de conduta, estas duas opiniões estão, de fato, estreitamente ligadas entre si. Os seres humanos estão sempre predispostos a acreditar que qualquer sentimento subjetivo que não consigamos explicar de outra maneira, é uma revelação de alguma realidade objetiva. O nosso presente objetivo é determinar se a realidade à qual corresponde o sentimento de justiça precisa de uma revelação especial, se a justiça ou injustiça de uma ação é uma coisa intrinsecamente peculiar, distinta de todas as suas outras qualidades, ou se é apenas uma combinação de algumas dessas qualidades, apresentada sob um aspecto peculiar. Para o propósito desta investigação, é

proveitoso considerar se o próprio sentimento de justiça e injustiça, como as nossas sensações de cor e gosto, é *sui generis*, ou se, pelo contrário, é um sentimento derivado, formado pela combinação de outros sentimentos. E isto é o que mais importa examinar, pois as pessoas, em geral, estão suficientemente dispostas a admitir que, objetivamente, as injunções da justiça coincidem com uma parte do campo da conveniência geral, mas, na medida em que o sentimento mental subjetivo da justiça é diferente daquele que habitualmente está ligado à simples conveniência e (exceto em casos extremos deste último) muito mais imperativo nas suas exigências, elas têm dificuldade em ver na justiça apenas uma espécie ou um ramo particular da utilidade geral, e pensam que a sua força obrigante superior requer uma origem totalmente diferente.

Para esclarecer esta questão, é necessário tentar determinar a característica distintiva da justiça ou da injustiça, ou seja, determinar a qualidade, se é que ela existe, atribuída em comum a todos os modos de conduta denominados injustos⁷⁸, qualidade essa que os distingue dos modos de conduta que são reprovados sem que lhes seja aplicado esse epíteto reprobatório específico. Se, em tudo aquilo que os homens estão acostumados a caracterizar como justo ou injusto, estiver sempre presente um certo atributo ou uma certa coleção de atributos, podemos investigar se esse atributo particular ou essa combinação particular de atributos seriam capazes de gerar um sentimento com esse carácter e intensidade peculiares em virtude das leis gerais da nossa constituição emocional, ou se, em vez disso, o sentimento é inexplicável e tem de ser visto como uma provisão especial da natureza. Se descobrirmos que a primeira hipótese é verdadeira, teremos, ao resolver esta questão, resolvido também o problema principal; se a segunda for verdadeira, teremos de procurar outro modo de o investigar.

Para encontrar os atributos comuns a diversos objetos, é necessário começar por examinar os próprios objetos em concreto. Por isso, consideremos sucessivamente os vários modos de ação, bem como as estruturas sociais humanas, que a opinião universal ou amplamente difundida classifica como justos ou injustos. Aquelas coisas que, à luz do conhecimento geral, excitam os sentimentos associados a esses nomes têm um carácter muito diversificado. Vou indicá-las rapidamente sem estudar qualquer estrutura particular.

Em primeiro lugar, na maior parte dos casos considera-se injusto privar alguém da sua liberdade pessoal, da sua propriedade ou de qualquer outra coisa que lhe pertença por lei. Temos aqui, portanto, um exemplo da aplicação dos termos «justo» e «injusto» num sentido perfeitamente definido. Neste sentido, é justo respeitar, e injusto violar, os direitos legais de qualquer um. Contudo, este juízo admite diversas exceções, exceções essas que surgem das outras formas sob as quais as noções de justiça e injustiça se apresentam. Por exemplo, a pessoa que sofre a privação pode ter (como se costuma dizer) perdido os direitos dos quais está privada - um caso que retomaremos aqui.

Além disso, em segundo lugar, os direitos legais dos quais uma pessoa está privada podem ser direitos que não deveriam ter-lhe pertencido. Por outras palavras, a lei que lhe confere esses direitos pode ser uma má lei. Quando isso se verifica, ou quando (o que é o mesmo para os nossos propósitos) se supõe que se verifica, as opiniões diferem a respeito da justiça ou injustiça de a infringir. Alguns defendem que um cidadão individual nunca deve desobedecer a uma lei, por muito má que seja, e que, se revelar alguma oposição à lei, deve fazê-lo apenas para tentar que uma autoridade competente a altere. Aqueles que defendem esta opinião⁷⁹, fazem-no por uma questão de conveniência, alegando sobretudo que, para o interesse comum da humanidade, é importante manter inviolado o sentimento de submissão à lei. Outras pessoas, por sua vez, defendem a opinião diretamente contrária, ou seja, a de que se pode desobedecer irrepreensivelmente a qualquer lei considerada má, mesmo que não seja considerada injusta, mas apenas inconveniente, enquanto outros confinariam a autorização para desobedecer ao caso das leis injustas. No entanto, alguns dizem que todas as leis inconvenientes são injustas, pois qualquer lei impõe uma restrição à liberdade natural dos seres humanos, restrição essa que é uma injustiça caso não esteja legitimada pela prossecução do bem da humanidade. Entre as diversas opiniões, parece que se admite universalmente que podem existir leis injustas e, conseqüentemente, que a lei não é o critério último da justiça, já que pode dar a uma pessoa um benefício, ou impor a outra um mal, que a justiça condena. Quando se pensa, no entanto, que uma lei é injusta, parece sempre que o é do mesmo modo que uma infração da lei é injusta, nomeadamente, em virtude de infringir um direito de alguém, o qual, como neste caso não pode ser um direito legal, recebe um nome

diferente, sendo conhecido por direito moral. Deste modo, podemos dizer que um segundo caso de injustiça consiste em tirar ou negar a uma pessoa aquilo a que ela tem um direito moral.

Em terceiro lugar, considera-se universalmente que é justo que cada pessoa obtenha aquilo que merece (seja isso bom ou mau), e injusto que obtenha um bem ou sofra um mal que não merece. É, talvez, desta maneira que a generalidade dos homens concebe a ideia de justiça da forma mais clara e enfática. Dado que essa ideia envolve a noção de merecimento, surge a questão de saber o que constitui o merecimento. Em termos gerais, entende-se que uma pessoa merece o bem se faz aquilo que está certo, o mal se faz aquilo que está errado, e, num sentido mais específico, diz-se que uma pessoa merece o bem daqueles a quem faz ou fez bem e o mal daqueles a quem faz ou fez mal. O preceito de responder ao mal com o bem nunca foi visto como um caso de realização da justiça, mas como um caso em que as exigências da justiça são postas de parte em obediência a outras considerações.

Em quarto lugar, é evidentemente injusto faltar à palavra, ou seja, violar um compromisso, explícito ou tácito, ou frustrar as expectativas suscitadas pela nossa própria conduta, pelo menos se suscitamos essas expectativas consciente e voluntariamente. Tal como as outras obrigações de justiça já mencionadas, esta não deve ser vista como absoluta, mas como ultrapassável por uma obrigação de justiça mais forte que pese noutro sentido, ou por se considerar que a conduta da pessoa afetada nos livra da nossa obrigação para com ela e constitui uma perda do benefício que foi levada a esperar.

Em quinto lugar, admite-se universalmente que é inconsistente com a justiça ser parcial, isto é, mostrar predileção ou preferência por uma pessoa em detrimento de outra em questões nas quais a predileção e a preferência não se aplicam apropriadamente. A imparcialidade, no entanto, parece ser vista não como um dever em si mesmo, mas como um instrumento para outro dever, pois admite-se que a predileção e a preferência nem sempre são censuráveis e, na verdade, os casos em que são condenadas constituem mais a exceção do que a regra. Se uma pessoa não prestasse à sua família ou aos seus amigos melhores serviços do que aos estranhos quando poderia fazê-lo sem violar qualquer outro dever, tenderia mais a ser censurada do que a ser aplaudida. E ninguém

pensa que é injusto preferir uma pessoa a outra enquanto amiga, conhecida ou companheira. Quando há direitos em questão, é óbvio que a imparcialidade é obrigatória, mas isso faz parte da obrigação mais geral de dar a cada um aquilo a que tem direito. Um tribunal, por exemplo, tem de ser imparcial, pois está obrigado a conceder um objeto disputado, sem atender a qualquer outra consideração, à parte que lhe tem direito. Existem outros casos em que a imparcialidade significa ser influenciado unicamente pelo merecimento, como acontece com aqueles que, exercendo a função de juizes, preceptores ou pais, administram a recompensa e o castigo. Existem ainda outros casos em que significa ser influenciado unicamente pela consideração pelo interesse público, como quando se faz uma seleção entre vários candidatos para um posto público. Resumindo, pode-se dizer que, enquanto obrigação de justiça, a imparcialidade significa ser influenciado exclusivamente pelas considerações que é suposto deverem influenciar o caso particular em questão, bem como resistir à solicitação de quaisquer motivos que induzam uma conduta diferente daquela que essas considerações ditariam.

A ideia de igualdade está estreitamente aliada à de imparcialidade. Surge muitas vezes como um componente tanto da concepção de justiça como da sua prática, e, aos olhos de muitas pessoas, constitui a sua essência. Mas aqui, ainda mais do que em qualquer outro caso, a noção de justiça varia de pessoa para pessoa, conformando-se sempre nas suas variações à sua noção de utilidade. Cada pessoa defende que a igualdade é a exigência da justiça, exceto nos casos em que pensa que a conveniência exige a desigualdade. A justiça de dar igual proteção aos direitos de todos é defendida por aqueles que apoiam a mais ultrajante desigualdade nos próprios direitos. Mesmo nos países em que há escravatura admite-se, teoricamente, que os direitos do escravo, tal como existem, devem ser tão sagrados como os do senhor, e que um tribunal que não os proteja com igual rigor carece de justiça, isto ao mesmo tempo que não se consideram injustas - pois não se consideram inconvenientes - instituições que quase não atribuem ao escravo direitos a proteger. Aqueles que pensam que a utilidade exige distinções de estatuto não consideram injusto que as riquezas e os privilégios sociais sejam distribuídos desigualmente, mas aqueles que consideram esta desigualdade inconveniente também a consideram injusta. Quem pensa

que o governo é necessário não vê qualquer injustiça na desigualdade que resulta de se terem dado ao magistrado poderes que não foram concedidos às outras pessoas. Mesmo entre aqueles que defendem doutrinas igualitárias, são tantas as questões de justiça quantas as diferenças de opinião sobre a conveniência. Alguns comunistas consideram injusto que o produto do trabalho da comunidade seja partilhado de acordo com qualquer outro princípio que não o da estrita igualdade, outros pensam que é justo que aqueles que têm as maiores necessidades sejam os que recebam mais, enquanto outros defendem que quem trabalha mais, produz mais ou presta serviços mais valiosos à comunidade pode reivindicar com justiça uma maior porção da divisão do produto. E pode-se recorrer plausivelmente ao sentido da justiça natural para apoiar qualquer uma destas opiniões.

Entre tantas aplicações diferentes do termo «justiças - que, contudo, não é considerado ambíguo -, é um pouco difícil encontrar o vínculo mental que as mantém unidas, do qual depende crucialmente o sentimento moral que está ligado a esse termo. Talvez possamos conseguir alguma ajuda da história da palavra, tal como é revelada pela sua etimologia, para sair desta dificuldade.

Na maior parte das línguas, ou mesmo em todas elas, a etimologia da palavra que corresponde a «justo» aponta para uma origem ligada à lei positiva ou àquilo que, na maior parte dos casos, foi a forma primitiva da lei - o costume autoritário. *Justum* é uma forma de *jussum*, aquilo que foi ordenado. *Jus* tem a mesma origem. Cujo significado principal, pelo menos nas épocas históricas da Grécia, era petição jurídica. Inicialmente, na verdade, significava apenas o modo ou maneira de fazer as coisas, mas depressa acabou por significar a maneira prescrita de fazer as coisas, aquilo que as autoridades reconhecidas (patriarcais, judiciais ou políticas) obrigariam a fazer. *Recht*, de onde veio *right* e *righteous*, é sinónimo de lei. Na verdade, o significado inicial de *recht* não apontava para lei, mas para retidão física, do mesmo modo que *wrong* e os seus equivalentes latinos significavam torcido ou tortuoso. A partir daqui defende-se, não que inicialmente «certo» significava lei, mas que, pelo contrário, «lei» significava certo. Mas, seja como for, o fato de o significado de *recht* e *droit* se ter restringido a lei positiva, ainda que muito do que não é exigido por lei seja igualmente necessário para a correção ou retidão

moral, revela tanto o carácter original das ideias morais como se a derivação tivesse sido a inversa. Os tribunais de justiça e a administração da justiça são os tribunais e a administração da lei. La justice, em francês, é o termo estabelecido para a administração judicial. Penso que não se pode duvidar de que a *idée mère*, o elemento primitivo, na formação da noção de justiça foi a conformidade à lei. Até ao nascimento do cristianismo, ela constituía toda a ideia de justiça entre os hebreus, como seria de esperar no caso de um povo cujas leis tentavam abranger todos os assuntos em que precisamos de preceitos, e que acreditava que essas leis eram uma emanção direta do Ser Supremo. Mas outras nações, em particular os gregos e os romanos, que sabiam que as suas leis inicialmente tinham sido, e continuavam a ser, feitas por homens, não tinham medo de admitir que esses homens podiam fazer más leis. Podiam fazer com a lei as mesmas coisas, e pelos mesmos motivos, que, se fossem feitas por indivíduos sem a sanção da lei, seriam consideradas injustas. Assim, o sentimento de injustiça acabou por ficar ligado, não a todas as violações da lei, mas apenas, por um lado, às violações das leis que deveriam existir, incluindo aquelas que deviam existir, mas não existiam, e, por outro lado, às próprias leis consideradas contrárias àquilo que devia ser a lei. Assim, mesmo quando as leis em vigor deixaram de ser aceites como padrão de justiça, a ideia de lei e das suas injunções continuou a predominar na noção de justiça.

É verdade que os seres humanos consideram que a ideia de justiça e das suas obrigações é aplicável a muitas coisas que não são, nem é desejável que sejam, reguladas pela lei. Ninguém deseja que as leis interfiram em todos os detalhes da sua vida privada. Ainda assim, todos admitem que em toda a conduta quotidiana uma pessoa pode revelar-se, e de fato revela-se, justa ou injusta. No entanto, mesmo aqui subsiste, ainda que de uma forma modificada, a ideia de infringir aquilo que deve ser a lei. Dar-nos-ia sempre prazer, e estaria de acordo com os nossos sentimentos relativos àquilo que é devido, que os atos que consideramos injustos fossem punidos, embora nem sempre consideremos conveniente que os tribunais se encarreguem disso. Prescindimos dessa gratificação devido a inconveniências acidentais. Gostaríamos de ver a conduta justa ser imposta e a injustiça ser reprimida até nos mais ínfimos detalhes, se não receássemos, com razão, confiar ao magistrado tanto poder sobre os indivíduos. Quando pensamos que uma pessoa está obrigada pela justiça

a fazer uma coisa, dizemos normalmente que ela deveria ser compelida a fazê-la. Ficaríamos satisfeitos ao ver a obrigação ser imposta por quem tivesse poder para o fazer. Se vemos que a sua imposição pela lei seria inconveniente, lamentamos a impossibilidade, consideramos um mal a impunidade à injustiça, e tentamos corrigi-lo fazendo uma forte expressão da nossa própria reprovação e da reprovação pública atingir o ofensor. Deste modo, a ideia de constrangimento legal é ainda a ideia que gera a noção de justiça, embora sofra diversas transformações até que essa noção, tal como existe num estado avançado da sociedade, se torne completa.

Penso que aquilo que vimos até aqui constitui, dentro dos seus limites, uma descrição verdadeira da origem e do crescimento progressivo da ideia de justiça. Mas temos de observar que, por agora, a descrição nada inclui que distinga essa obrigação da obrigação moral em geral, pois a verdade é que a ideia de sanção penal, que é a essência da lei, faz parte não só da concepção de injustiça, mas também da concepção geral daquilo que é errado. Não consideramos uma coisa errada caso não julgemos que uma pessoa deve ser punida de uma maneira ou de outra por a ter feito - se não pela lei, pela opinião dos seus semelhantes; se não pela opinião, pelas repreensões da sua própria consciência. Este parece ser o verdadeiro ponto decisivo da distinção entre a moralidade e a simples conveniência. Em qualquer uma das suas formas, a noção de dever inclui a ideia de que uma pessoa pode ser legitimamente obrigada a cumpri-lo. O dever é algo que pode ser exigido de uma pessoa do mesmo modo que se exige o pagamento de uma dívida - se não pensamos que lhe pode ser exigido, não dizemos que é o seu dever. Razões prudenciais, ou o interesse de outras pessoas, podem militar contra a efetiva exigência do seu cumprimento, mas é perfeitamente claro que a pessoa não estaria autorizada a protestar caso isso não acontecesse. Há outras coisas que, pelo contrário, embora desejemos que as pessoas as façam⁸⁰, admitimos que não estão obrigadas a fazê-las. Esses não são casos de obrigação moral. Não culpamos as pessoas por não fazerem essas coisas, isto é, não pensamos que elas são objetos apropriados de castigo. O modo como chegamos a estas ideias de merecer e não merecer castigo ficará claro, talvez, no que se segue, mas penso não que há dúvida que esta distinção está na base das noções do certo e do errado, isto é, que consideramos uma conduta errada quando pensamos que uma pessoa deve ser castigada

por ela, e que usamos outro termo negativo ou depreciativo caso não pensemos isso; e dizemos que seria certo fazer tal e tal coisa, se desejamos que a pessoa em questão seja compelida a fazê-la, mas dizemos apenas que isso seria desejável ou louvável, se desejamos que essa pessoa seja só persuadida ou incentivada a agir dessa maneira.⁸¹

Assim, sendo esta a diferença característica que demarca, não a justiça, mas a moralidade em geral, das províncias do conveniente e do valioso, há ainda que procurar a característica que distingue a justiça dos outros ramos da moralidade. Ora, sabe-se que os autores de ética dividem os deveres morais em duas classes denotadas por expressões infelizes: os deveres de obrigação perfeita e os deveres de obrigação imperfeita. Os últimos são aqueles em que, embora o ato seja obrigatório, as ocasiões específicas para o realizar ficam ao nosso critério. Isto acontece, por exemplo, no caso da caridade ou da beneficência, que estamos efetivamente obrigados a praticar, mas não em relação a qualquer pessoa definida, nem em qualquer instante determinado. Na linguagem mais precisa dos juristas filosóficos, os deveres de obrigação perfeita são aqueles deveres em virtude dos quais um direito correlativo reside em alguma pessoa ou pessoas; os deveres de obrigação imperfeita são aquelas obrigações morais que não dão origem a qualquer direito. Penso que se constatará que esta distinção coincide exatamente com a que existe entre a justiça e as outras obrigações da moralidade. No nosso levantamento das várias acepções comuns de «justiça», o termo geralmente parecia envolver a ideia de direito pessoal- uma exigência por parte de um ou mais indivíduos, semelhante àquela que se origina quando a lei confere um direito de propriedade ou outro direito legal. Independentemente de a injustiça consistir em privar uma pessoa de uma propriedade, em faltar-lhe à palavra, em tratá-la pior do que merece ou em tratá-la pior do que outras pessoas que não merecem mais, em cada caso a suposição implica duas coisas - que um mal foi praticado e que uma determinada pessoa sofreu o mal. Também se pode praticar uma injustiça tratando uma pessoa melhor do que outras, mas nesse caso o mal será sofrido pelos que competem com ela, que também são pessoas concretas. Parece-me que este aspecto do caso - um direito de uma pessoa correlativo à obrigação moral - constitui a diferença específica que distingue a justiça da generosidade ou da beneficência. A justiça implica algo que, além de ser certo fazer e errado não fazer, uma pessoa

individual pode exigir de nós enquanto seu direito moral. Ninguém tem um direito moral à nossa generosidade ou à nossa beneficência, pois não estamos moralmente obrigados a praticar essas virtudes em relação a qualquer indivíduo. E, no que diz respeito tanto a esta afirmação como a qualquer definição correta, constatar-se-á que os exemplos que parecem estar em conflito com ela são aqueles que mais a confirmam, pois se um moralista tenta mostrar, como já aconteceu, que os seres humanos em geral, mas não qualquer indivíduo em particular, têm direito a todo o bem que possamos fazer por eles, com esta tese inclui imediatamente a generosidade e a beneficência na categoria da justiça. É obrigado a dizer que os nossos maiores esforços são devidos aos nossos semelhantes, assimilando-os assim a uma dívida, ou que nada de inferior a esses esforços pode ser uma compensação suficiente por aquilo que a sociedade faz por nós, classificando-os assim como um caso de gratidão - ambas as hipóteses correspondem a casos reconhecidos de justiça. Sempre que há um direito em questão, o caso diz respeito, não à virtude da beneficência, mas à justiça, e quem não colocar a distinção entre justiça e moralidade onde agora a colocamos, descobrirá que não está a distingui-las de maneira nenhuma, mas a reduzir toda a moralidade à justiça.

Dado que já procuramos determinar os elementos distintivos que participam na composição da ideia de justiça, estamos prontos para começar a investigar se o sentimento que acompanha essa ideia lhe está ligado por uma dispensação especial da natureza, ou se se pode ter desenvolvido, através de quaisquer leis conhecidas, a partir da própria ideia e, em particular, se pode ter tido origem em considerações de conveniência geral.

Julgo que o próprio sentimento não surge de nada que, habitual ou corretamente, seja visto como uma ideia de conveniência, mas que, embora o sentimento não surja assim, o mesmo não se verifica com aquilo que ele tem de moral.

Vimos que os dois ingredientes essenciais no sentimento de justiça são e desejo de castigar uma pessoa que causou danos e o conhecimento ou convicção de que há algum ou alguns indivíduos que sofreram danos.

Ora, parece-me que o desejo de castigar uma pessoa que causou danos a um indivíduo é um desenvolvimento espontâneo de dois sentimentos, ambos naturais no grau mais elevado, que são ou se assemelham a instintos: o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia.

É natural levar a mal e repelir ou retaliar qualquer dano infligido (ou tentativa de o infligir) a nós próprios ou àqueles com quem simpatizamos. Não é necessário discutir aqui a origem deste sentimento. Independentemente de ser um instinto ou um resultado da inteligência, sabemos que é comum a toda a natureza animal, pois todo o animal tenta magoar aqueles que o magoaram a si ou aos seus filhos, assim como aqueles que pensa estarem prestes a fazê-lo. A este respeito, os seres humanos diferem dos outros animais apenas em dois aspectos. Em primeiro lugar, por serem capazes de simpatizar não só com os seus descendentes⁸², mas com todos os seres humanos e até com todos os seres sencientes. Em segundo lugar, por terem uma inteligência mais desenvolvida, a qual confere um alcance mais amplo a todos os seus sentimentos, estejam eles ligados ao interesse próprio ou à simpatia. Em virtude da sua inteligência superior, e mesmo ignorando o alcance superior da, sua simpatia, um ser humano é capaz de reconhecer uma comunhão de interesses entre si e a sociedade de que faz parte, de tal modo que qualquer conduta que ameace a segurança da sociedade em geral ameaça a sua própria segurança e desperta o seu instinto (se for um instinto) de autodefesa. A mesma superioridade na inteligência, conjugada com o poder de simpatizar com os seres humanos em geral, permite-lhe ligar-se à ideia coletiva da sua tribo, do seu país ou da humanidade, de tal maneira que qualquer ato prejudicial para esse coletivo excita o seu instinto de simpatia e incita-o à resistência.

Deste modo, julgo que o sentimento de justiça, no que diz respeito ao seu elemento que consiste no desejo de castigar, é o sentimento natural de retaliação ou vingança, tornado aplicável pelo intelecto e pela simpatia àquelas injúrias, isto é, àqueles danos, que nos ofendem por intermédio ou em união com a sociedade no seu todo. Em si mesmo, este sentimento nada tem de moral; o que ele tem de moral é a sua exclusiva subordinação às simpatias sociais, que consiste em servi-las e em obedecer ao seu chamamento. Isto acontece porque o sentimento natural tende a fazer-nos ressentir-nos indiscriminadamente com qualquer coisa

feita pelos outros que nos seja desagradável; mas, quando moralizado pelo sentimento social, age apenas em direções conformáveis ao bem geral: as pessoas justas ressentem-se com os danos causados à sociedade, mesmo quando elas próprias não sofrem qualquer dano, e não se ressentem quando sofrem um dano, por muito doloroso que seja, caso a repressão desse gênero de dano não seja também do interesse da sociedade.

Não constitui uma objeção a esta doutrina dizer que, quando nos sentimos feridos no nosso sentimento de justiça, não estamos a pensar na sociedade no seu todo ou em qualquer interesse coletivo, mas apenas no caso individual. Embora seja contrário ao recomendável, não há dúvida que é suficientemente comum sentirmos ressentimento apenas por termos sofrido dor, mas isso não acontece com uma pessoa cujo ressentimento é realmente um sentimento moral, isto é, com alguém que determina se um ato é ou não censurável antes de se permitir ficar ressentido com o mesmo - essa pessoa, embora possa não dizer expressamente a si própria que está a zelar pelo interesse da sociedade, sente certamente que está a defender uma regra que existe tanto para benefício dos outros como para seu próprio benefício. Se ela não estiver a senti-lo - se estiver a considerar o ato apenas na medida em que este a afeta individualmente -, então não é conscientemente justa, não está a preocupar-se com a justiça das suas ações. Mesmo os moralistas que não são utilitaristas admitem isto. Quando Kant propõe (como já observamos), enquanto princípio fundamental da moral, a lei «Age de modo a que a tua regra de conduta possa ser adotada como lei por todos os seres racionais», reconhece virtualmente que o interesse coletivo da humanidade ou, pelo menos, o interesse indiscriminado da humanidade, tem de estar na mente do agente quando este determina conscienciosamente a moralidade do ato. Caso contrário, Kant estaria a usar palavras vazias, pois nem sequer se pode defender plausivelmente que mesmo uma regra de absoluto egoísmo não poderia ser adotada por todos os seres racionais, isto é, que a natureza das coisas coloca um obstáculo insuperável à sua adoção. Para dar algum significado ao princípio de Kant, o sentido a atribuir-lhe tem de ser o de que devemos moldar a nossa conduta segundo uma regra que todos os seres racionais possam adotar com benefício para o seu interesse coletivo.

Recapitulando, a ideia de justiça supõe duas coisas: uma regra de conduta e um sentimento que sancione a regra. Temos de supor que a primeira é comum a toda a humanidade e que tem em vista o seu bem. O outro (o sentimento) é o desejo de que aqueles que infringiram a regra sofram um castigo. Está aqui presente, além disso, a ideia de uma pessoa definida que sofre com a infração, uma pessoa cujos direitos (para usar a expressão apropriada) são violados por ela. E o sentimento de justiça parece-me ser o desejo animal de repelir ou retaliar um dano ou prejuízo infligido a nós próprios ou àqueles com quem simpatizamos, ampliado de modo a incluir todas as pessoas através da capacidade humana para a simpatia alargada e da concepção humana do interesse próprio esclarecido. Do primeiro elemento, o sentimento deriva a sua peculiar vivacidade e a energia com que se afirma; dos restantes, deriva a sua moralidade.

Tenho tratado sempre a ideia de um direito residir na pessoa injuriada, e ser violado pela injúria, não como um elemento separado na composição da ideia e do sentimento, mas como uma das formas sob a qual os outros dois elementos se apresentam. Estes elementos são, por um lado, um dano provocado a uma ou várias pessoas determinadas, e, por outro lado, uma exigência de castigo. Um exame à nossa própria mente mostrará, penso eu, que estas duas coisas incluem tudo o que queremos dizer quando falamos da violação de um direito. Quando dizemos que uma pessoa tem direito a uma coisa, queremos dizer que ela tem uma pretensão válida à proteção da sociedade no que diz respeito à posse dessa coisa, seja pela força da lei ou pela força da educação e da opinião. Se por alguma razão essa pessoa tiver o que consideramos uma pretensão suficiente a que a sociedade lhe garanta uma coisa, dizemos que ela tem direito a essa coisa. Se desejamos provar que uma coisa não lhe pertence por direito, entendemos que o conseguimos fazer logo que se admitir que a sociedade não deve tomar medidas para lhe assegurar essa coisa, devendo deixar o assunto entregue ao acaso ou aos seus próprios esforços. Deste modo, diz-se que uma pessoa tem direito àquilo que pode ganhar numa competição profissional equitativa, pois a sociedade não deve permitir que outra pessoa a impeça de tentar ganhar dessa maneira tanto quanto puder. Mas uma pessoa não tem direito a trezentas libras por ano, embora possa de fato ganhá-las, pois a sociedade não é chamada a providenciar-lhe essa soma. No entanto, se possui ações

no valor de dez mil libras a três por cento ao ano, tem direito a trezentas libras por ano, pois a sociedade adquiriu a obrigação de lhe fornecer esse rendimento.

Deste modo, ter um direito é, julgo eu, ter algo cuja posse deve ser defendida pela sociedade. Se o crítico ainda assim perguntar por que deve a sociedade defender-me, não posso dar-lhe outra razão que não a da utilidade geral. Se a expressão não parece comunicar um sentimento suficiente da força da obrigação, nem dar conta da energia peculiar do sentimento, é porque na composição do sentimento entra não só um elemento racional, mas também um elemento animal: a sede de retaliação. E esta sede deriva a sua intensidade, bem como a sua justificação moral, da espécie de utilidade extraordinariamente importante e impressionante que está em questão. O interesse aqui envolvido é a segurança, aos olhos de todos o mais vital de todos os interesses. Quase todos os outros bens terrenos são indispensáveis para uma pessoa, mas não para outra, e de muitos deles, se necessário, podemos prescindir alegremente ou substituí-los por outras coisas, mas nenhum ser humano pode viver sem segurança; dela dependemos para toda a nossa imunidade ao mal e para fruir, além do momento presente, todo o valor de todo e qualquer bem, pois, se pudéssemos ser privados de qualquer coisa no momento seguinte por quem fosse momentaneamente mais forte, só a gratificação instantânea poderia ter algum valor para nós. Ora, esta necessidade, a mais indispensável a seguir à nutrição física, não pode ser satisfeita a não ser que a maquinaria para a satisfazer seja mantida ininterruptamente em funcionamento. Assim, a ideia de que podemos exigir aos nossos semelhantes que nos ajudem a assegurar o próprio fundamento da nossa existência reúne em seu tomo sentimentos tão mais intensos do que aqueles que estão em causa nos casos mais comuns de utilidade que a diferença de grau (como acontece frequentemente na psicologia) torna-se uma verdadeira diferença de gênero. A exigência assume esse carácter absoluto, essa aparente infinidade e incomensurabilidade com todas as outras considerações, que constitui a distinção entre o sentimento do certo e do errado e o sentimento da conveniência ou da inconveniência comuns. Os sentimentos em causa são tão poderosos, e esperamos com tanta confiança encontrar sentimentos correspondentes nos outros (pois temos todos o mesmo interesse), que o dever fazer alguma coisa torna-se no ter

de a fazer, e a reconhecida indispensabilidade dá lugar a uma necessidade moral, análoga à física e muitas vezes não inferior a esta na sua força obrigante.

Se a análise precedente, ou algo que se lhe assemelhe, não for a perspectiva correta da noção de justiça, se a justiça for totalmente independente da utilidade e constituir um padrão per se que a mente pode reconhecer por simples introspecção, será difícil compreender por que razão esse oráculo interno é tão ambíguo, e por que razão tantas coisas parecem justas ou injustas consoante a luz a que as vemos.

Dizem-nos constantemente que a utilidade é um padrão incerto que cada pessoa diferente interpreta de maneira diferente, e que só há segurança nas injunções imutáveis, indeléveis e infalíveis da justiça, que são auto evidentes e independentes das flutuações de opinião. Assim, seria de supor que em questões de justiça não pudesse haver qualquer controvérsia, e que, se tomássemos a justiça como regra, a sua aplicação a qualquer caso deixar-nos-ia com tão poucas dúvidas como uma demonstração matemática. Isto está tão longe da verdade que há tantas diferenças de opinião, e discussões tão acesas, sobre aquilo que é justo como sobre aquilo que é útil para a sociedade. Além de as diferentes nações e indivíduos terem noções diferentes de justiça, na mente de um e do mesmo indivíduo a justiça não é um único princípio, regra ou máxima, mas muitos diferentes. Estes nem sempre coincidem nas suas injunções e, ao escolher entre eles, o indivíduo orienta-se por outro padrão ou pelas suas próprias predileções pessoais.

Há quem diga, por exemplo, que é injusto castigar alguém para servir de exemplo aos outros e que o castigo só é justo quando tem em vista o bem de quem o sofre. Outros defendem precisamente o contrário, argumentando que castigar para seu próprio bem pessoas que têm já um entendimento maduro é despótico e injusto, pois, se aquilo que está em questão é apenas o seu próprio bem, ninguém tem o direito de controlar o seu juízo a esse respeito. Essas pessoas podem, no entanto, ser castigadas de forma justa para impedir que os outros sofram um mal, sendo isso o exercício do legítimo direito à autodefesa. O Sr. Owen afirma, por sua vez, que castigar é sempre injusto, pois o criminoso não construiu o seu próprio carácter; a sua educação, bem como as circunstâncias que o rodearam, fizeram dele um criminoso, e ele não é responsável por elas.

Todas estas opiniões são extremamente plausíveis, e, enquanto o assunto for discutido como uma simples questão de justiça e se ignorarem os princípios que estão subjacentes à justiça e são a fonte da sua autoridade, sou incapaz de ver como é possível refutar estes argumentadores, pois, na verdade, qualquer um dos três se baseia em regras de justiça reconhecidamente verdadeiras. O primeiro apela à reconhecida injustiça que consiste em escolher um indivíduo e sacrificá-lo, sem o seu consentimento, para benefício das outras pessoas. O segundo baseia-se no fato reconhecido de a autodefesa ser justa, bem como no fato, também reconhecido, de ser injusto forçar uma pessoa a conformar-se às ideias que os outros têm sobre aquilo que constitui o seu bem. O defensor do ponto de vista de Owen invoca o princípio amplamente aceite segundo o qual é injusto castigar uma pessoa pelo que ela não pôde evitar fazer. Cada um é bem-sucedido enquanto não é compelido a ter em conta quaisquer outras máximas de justiça além daquela que selecionou; mas, logo que as diversas máximas são confrontadas, cada disputador parece ter exatamente tanto a dizer a seu favor como os outros. Nenhum deles pode defender a sua noção de justiça sem tropeçar noutra igualmente plausível. Temos aqui dificuldades. Estas têm sido sempre reconhecidas e inventaram-se muitas estratégias que as contornam em vez de as superarem. Para evitar a última das dificuldades, os homens, julgando que só poderiam justificar o castigo de um homem cuja vontade estivesse num estado inteiramente odioso caso se supusesse que ele ficou nesse estado sem a influência de circunstâncias anteriores, imaginaram aquilo a que chamam livre arbítrio. Para fugir às outras dificuldades, um instrumento favorito tem sido a ficção de um contrato, pelo qual, numa época desconhecida, todos os membros da sociedade se comprometeram a obedecer às leis, e consentiram ser castigados no caso de lhes desobedecerem, conferindo assim aos seus legisladores o direito (que supostamente não teriam sem o contrato) de os castigar, fosse para seu próprio bem ou para o bem da sociedade. Pensou-se que esta feliz ideia faria desaparecer todas as dificuldades e legitimaria a aplicação de castigos graças a outra máxima da justiça amplamente aceite - *volenti non fit injuria*, isto é, não é injusto aquilo que se faz com o consentimento da pessoa que supostamente vai sofrer o dano. Quase nem preciso de observar que, mesmo que o consentimento não fosse uma simples ficção, ainda assim esta máxima não teria uma autoridade

superior à daquelas que pretende substituir. Este é, pelo contrário, um exemplo instrutivo do modo vago e irregular pelo qual se desenvolvem os supostos princípios da justiça. Este princípio, em particular, começou evidentemente a ser usado como auxílio para as rudes exigências dos tribunais, que por vezes são obrigados a ficar satisfeitos com pressupostos muito incertos, pois qualquer tentativa da sua parte de exigir mais rigor daria origem frequentemente a maiores males. No entanto, nem mesmo os tribunais são capazes de aderir consistentemente à máxima, pois permitem que os compromissos voluntários sejam quebrados por causa da ocorrência de fraudes e, por vezes, por causa de simples erros ou de informações falsas.

Além disso, admitida a legitimidade de infligir castigos, surgem muitas concepções de justiça rivais quando se discute a severidade apropriada dos castigos para as ofensas. Neste assunto, nenhuma regra se impõe com tanta força ao sentimento de justiça primitivo e espontâneo como a *lex talionis* - olho por olho, dente por dente. Embora de um modo geral este princípio da lei judaica e muçulmana tenha sido abandonado na Europa enquanto máxima prática, suspeito que a maior parte das pessoas anseia secretamente por ele; e quando, por acaso, a retribuição atinge o ofensor precisamente dessa maneira, o sentimento geral de satisfação evidenciado mostra como é natural o sentimento para o qual esta forma de pagar na mesma moeda é aceitável. Para muitos, o teste da justiça na inflicção da pena reside na proporcionalidade do castigo à ofensa. Isto significa que o castigo deve corresponder com exatidão à culpa moral do criminoso⁸³. Segundo esta perspectiva, considerar a severidade do castigo necessária para dissuadir a ofensa é irrelevante para a questão da justiça. Para outros, pelo contrário, isso é tudo o que importa. Estes defendem que, pelo menos no que diz respeito aos seres humanos, não é justo infligir num semelhante, sejam quais forem as suas ofensas, qualquer quantidade de sofrimento que ultrapasse o mínimo suficiente para o impedir de repetir, e impedir os outros de imitar, a sua má conduta.

Consideremos agora um exemplo extraído de um assunto já referido. Numa associação industrial cooperativa, será justo que o talento e a perícia deem direito a uma remuneração superior? Os que respondem negativamente defendem que aqueles que fazem o melhor que podem merecem ser pagos da mesma maneira, e que seria injusto colocá-los

numa posição de inferioridade por algo de que não têm culpa. Sustentam que, graças à admiração que suscitam, à influência pessoal que produzem e às fontes internas de satisfação que as acompanham, as aptidões superiores já dão mais vantagens do que as suficientes, não sendo preciso acrescentar a essas vantagens uma porção superior dos bens materiais. Defendem ainda que a justiça obriga a sociedade a compensar os menos favorecidos pela sua imerecida desigualdade de vantagens, e não a agravar essa desigualdade. A favor da perspectiva contrária, alega-se que a sociedade recebe mais do trabalhador mais eficiente, e que, como os seus serviços são mais úteis, a sociedade deve-lhe uma maior compensação. Afirma-se que, na verdade, o seu trabalho é obter uma porção maior do resultado conjunto, e que negar-lhe essa pretensão é uma espécie de roubo. Defende-se ainda que, se esse trabalhador receber tanto como os outros, só será justo exigir-lhe que produza o mesmo que eles, dedicando assim, em conformidade com a sua eficiência superior, menos tempo e esforço ao trabalho. Quem escolherá entre estes apelos a princípios de justiça rivais? Neste caso a justiça tem dois lados, sendo impossível harmonizá-los, e os dois disputadores escolheram lados opostos - um olha para aquilo que é justo que o indivíduo receba; o outro, para aquilo que é justo que a comunidade lhe dê. Cada um, do seu respectivo ponto de vista, é irrefutável, e qualquer opção por um deles, baseada na justiça, tem de ser perfeitamente arbitrária. Só a utilidade social pode decidir a prioridade.

Na discussão da distribuição dos encargos fiscais, faz-se referência, uma vez mais, a muitos padrões de justiça irreconciliáveis. Segundo uma opinião, deve-se pagar ao Estado em proporção numérica aos meios pecuniários. Outros pensam que a justiça exige aquilo a que chamam «impostos graduais», ou seja, a cobrança de uma percentagem maior àqueles que têm mais dinheiro. Da perspectiva da justiça natural, pode-se apresentar um argumento forte para não ter em conta os recursos financeiros, e cobrar a mesma soma absoluta (sempre que se possa cobrá-la) a todas as pessoas, à semelhança do que acontece com os membros de uma sociedade ou de um clube, que pagam todos a mesma soma pelos mesmos privilégios, independentemente de disporem ou não dos mesmos recursos. Dado que (poder-se-ia alegar) a proteção da lei e do governo é oferecida a todos, e exigida igualmente por todos, não há qualquer injustiça em fazer com que todos a comprem ao mesmo preço.

Reconhece-se que é justo, e não injusto, que um negociante cobre a todos os clientes o mesmo preço pelos mesmos artigos em vez de cobrar preços diferentes de acordo com os meios de pagamento dos clientes. Aplicada à cobrança de impostos, esta doutrina não encontra defensores, pois está em grande conflito com os sentimentos de humanidade e as noções de conveniência social dos seres humanos. No entanto, o princípio de justiça que invoca é tão verdadeiro e obrigante como aqueles a que podemos recorrer para a derrubar. Por isso, esta doutrina exerce uma influência tácita numa linha de defesa utilizada para outros modos de determinar a cobrança de impostos. Para justificar o fato de o Estado tirar mais aos ricos do que aos pobres, as pessoas sentem-se obrigadas a defender que o Estado faz mais pelos primeiros do que pelos segundos; mas, na realidade, isso não é verdade, pois, na ausência de leis e de governos, os ricos estariam em muito melhores condições do que os pobres para se defenderem a si próprios, e, na verdade, provavelmente conseguiriam transformar os pobres em escravos. Há também quem se submeta à mesma concepção de justiça a ponto de defender que todos devem pagar um imposto igual pela proteção da sua pessoa (pois esta tem o mesmo valor para cada um), e um imposto variável pela proteção da sua propriedade, que varia de pessoa para pessoa. A isto outros respondem que a totalidade daquilo que um homem possui é tão valiosa para si próprio como a totalidade daquilo que qualquer outro homem possui o é para esse homem. O utilitarismo é a única maneira de sair destas confusões.

Será, então, a diferença entre o justo e o conveniente uma distinção meramente imaginária? Será que a humanidade tem estado sob uma ilusão ao pensar que a justiça é uma coisa mais sagrada do que a precaução, e que a segunda deve ser tomada em consideração apenas depois de a primeira ter sido satisfeita? De maneira alguma. A exposição que oferecemos sobre a natureza e a origem do sentimento reconhece uma distinção real, e nenhum dos que, na sua moralidade, professam o desprezo mais sublime pelas consequências das ações atribui mais importância à distinção do que eu. Embora conteste as pretensões de qualquer teoria que apresente um padrão de justiça imaginário que não se baseie na utilidade, reconheço que a justiça baseada na utilidade é a parte principal, a parte incomparavelmente mais sagrada e obrigante, de toda a moralidade. A justiça é um nome para certas classes de regras morais que

dizem respeito diretamente aos aspectos essenciais do bem-estar humano, e que, portanto, têm uma obrigatoriedade mais absoluta do que quaisquer outras regras para conduzir a vida. Além disso, a noção que, como descobrimos, constitui a essência da ideia de justiça (a de um indivíduo possuir um direito) implica e comprova esta obrigatoriedade mais forte.

As regras morais que proíbem os seres humanos de se maltratarem⁸⁴ são mais vitais para o bem-estar humano do que quaisquer máximas, por muito importantes que sejam, que só indicam a melhor maneira de organizar algum departamento dos assuntos humanos. Estas regras têm também a peculiaridade de ser o elemento principal na determinação da totalidade dos sentimentos sociais dos seres humanos. Só a sua observância preserva a paz entre os seres humanos - se a obediência a elas não fosse a regra, e a desobediência à exceção, todos veriam em todos um provável inimigo contra o qual seria preciso estar perpetuamente alertado. E, o que dificilmente será menos importante, não há preceitos que os seres humanos estejam mais forte e diretamente interessados em difundir. Ao trocarem simplesmente informações ou exortações prudenciais, podem nada ganhar ou pensar que nada ganham. Têm um interesse inquestionável em inculcar o dever da beneficência positiva, mas este interesse tem muito menos importância: uma pessoa pode não precisar dos benefícios dos outros, mas precisa sempre que os outros não a maltratem. Deste modo, as regras morais que protegem o indivíduo de danos provocados por outros, seja diretamente ou pela privação da sua liberdade de perseguir o seu próprio bem, são simultaneamente aquelas que ele mais estima e aquelas que ele está mais interessado em divulgar e inculcar pela palavra e pela ação. É através da observância dessas regras morais que se testa e decide a aptidão de uma pessoa para conviver cordialmente com outros seres humanos, pois disso depende o fato de ela ser ou não um estorvo para aqueles com quem contata. Ora, são primariamente essas regras que compõem as obrigações de justiça. Os casos mais flagrantes de injustiça, aqueles que dão o tom à sensação de repugnância que caracteriza o sentimento, são atos de agressão indevida ou de exercício indevido do poder sobre alguém; logo a seguir, vêm os atos que consistem em privar indevidamente alguém daquilo que lhe é devido. Em ambos os casos, inflige-se um dano positivo a uma pessoa, seja através de sofrimento direto ou da privação

de um bem com o qual, por um motivo razoável de natureza social ou física, ela contava.

Os mesmos motivos poderosos que impõem a observância dessas regras morais essenciais, exigem que aqueles que as violaram sejam castigados. E à medida que os impulsos da autodefesa, da defesa dos outros e da vingança vão sendo convocados contra essas pessoas, a retribuição - o mal em resposta ao mal - fica estreitamente ligada ao sentimento de justiça e é incluída universalmente na sua ideia. O bem em resposta ao bem também é uma das injunções da justiça; esta, embora tenha uma evidente utilidade social e seja acompanhada por um sentimento humano natural, não tem à primeira vista essa conexão óbvia com o dano ou a injúria que, existindo nos casos mais elementares de justiça e injustiça, constitui a fonte da característica intensidade do sentimento. Mas a conexão, embora seja menos óbvia, não é menos real. Aquele que aceita benefícios, e se recusa a retribuí-los quando é preciso, inflige um dano real, frustrando uma das expectativas mais naturais e razoáveis, e, pelo menos tacitamente, tem de ter encorajado essa expectativa, pois se o não tivesse feito raramente receberia benefícios. Entre os males e ofensas humanos, a importância da frustração de expectativas revela-se no fato de esta constituir o pior aspecto de dois atos extremamente imorais - trair um amigo e quebrar uma promessa. Entre os danos que os seres humanos podem suportar, poucos são maiores, e nenhum fere mais, do que aqueles que ocorrem quando aquilo em que confiavam habitualmente e com inteira segurança lhes falha na hora da necessidade. E poucas ofensas são maiores do que esta simples privação de um bem; nenhuma excita mais ressentimento, seja na pessoa que sofre ou num espectador simpatizante. Deste modo, o princípio de dar a cada um aquilo que merece, isto é, o bem em troca do bem e o mal em troca do mal, além de estar incluído na ideia de justiça tal como a definimos, é um objeto apropriado para esse intenso sentimento que, na avaliação humana, coloca o justo acima do simplesmente conveniente.

A maior parte das máximas da justiça correntes no mundo, às quais se recorre habitualmente nas relações humanas, são simples instrumentos para tornar efetivos os princípios da justiça de que falamos agora. A máxima de que uma pessoa é responsável apenas pelo que fez ou poderia ter evitado voluntariamente, a máxima de que é injusto condenar uma

pessoa sem antes a ouvir e a máxima de que o castigo deve ser proporcional à ofensa foram concebidas, como outras máximas do gênero, para impedir que o princípio justo do mal em resposta ao mal seja corrompido através da inflicção do mal sem essa justificação. A maior parte destas máximas comuns entraram em uso através da prática dos tribunais. Esta prática conduziu, naturalmente, ao mais completo reconhecimento e elaboração que se poderia esperar das regras necessárias para os tribunais desempenharem a sua dupla função: infligir os castigos merecidos e dar a cada pessoa aquilo a que ela tem direito.

A primeira das virtudes judiciais, a imparcialidade, é uma obrigação de justiça em parte pela razão atrás indicada, ou seja, por ser uma condição necessária para o cumprimento das outras obrigações de justiça. Mas esta não é a única fonte do elevado estatuto que, enquanto obrigações humanas, possuem essas máximas de igualdade e imparcialidade, que tanto a opinião popular como a mais esclarecida incluem entre os preceitos da justiça. Segundo um ponto de vista, estas podem ser vistas como corolários dos princípios já estabelecidos. Se temos o dever de dar a cada um aquilo que merece, respondendo ao bem com o bem e reprimindo o mal com o mal, segue-se necessariamente que, quando nenhum dever mais forte o proíbe, devemos tratar igualmente bem todos aqueles que merecem o mesmo de nós, e que a sociedade deve tratar igualmente bem todos os que merecem o mesmo dela, isto é, todos os que merecem o mesmo em termos absolutos. Este é o superior padrão abstrato da justiça social e distributiva, para o qual devem convergir no maior grau possível todas as instituições e os esforços de todos os cidadãos virtuosos. Mas este grande dever moral tem um fundamento ainda mais profundo, pois é uma emanção direta do primeiro princípio da moral - não é um mero corolário lógico de doutrinas secundárias ou derivadas; está implicado no próprio significado da utilidade ou do Princípio da Maior Felicidade. Este princípio será um simples conjunto de palavras sem significado racional caso a felicidade de uma pessoa, sendo igual à de qualquer outra no seu grau (e estando devidamente considerado o seu gênero), não conte exatamente o mesmo que a desta. Reunidas estas condições, a expressão de Bentham "que todos contem como um e ninguém como mais do que um" pode ser apresentada como um comentário explicativo do princípio da utilidade.⁸⁵

Da perspectiva do moralista ou do legislador, o igual direito de todos à felicidade implica um igual direito a todos os meios para a felicidade, exceto na medida em que as inevitáveis condições da vida humana, bem como o interesse geral (do qual faz parte o interesse de todo o indivíduo), impõem limites a essa máxima - e esses limites devem estar rigorosamente definidos. Como todas as outras máximas da justiça, também esta não é aplicada ou considerada aplicável universalmente; pelo contrário, como já observei, está sujeita às ideias de conveniência social que todas as pessoas têm. No entanto, sempre que é considerada aplicável, é vista como uma injunção da justiça. Entende-se que todas as pessoas têm direito a um tratamento igual, exceto quando uma conveniência social reconhecida exige o inverso. Por isso, todas as desigualdades sociais que deixaram de ser consideradas convenientes assumem o caráter, não de simples inconveniências, mas de injustiças, e parecem tão tirânicas que as pessoas tendem a ficar surpreendidas por elas terem sido toleradas alguma vez, esquecendo-se de que elas próprias talvez tolerem outras desigualdades sob uma noção de conveniência igualmente errada e que a sua correção faria parecer aquilo que aprovam tão monstruoso como aquilo que, por fim, aprenderam a condenar. Toda a história do progresso social tem consistido numa série de transições pelas quais cada costume ou instituição, depois de ter sido considerado uma necessidade primária da existência social, adquiriu o estatuto de uma injustiça e tirania universalmente estigmatizada. Isto ocorreu com as distinções entre escravos e homens livres, nobres e servos, patrícios e plebeus, e o mesmo ocorrerá, e em parte já ocorre, com as aristocracias da cor, da raça e do sexo.

Partindo do que dissemos, podemos concluir que a justiça é um nome para certas exigências morais que, consideradas coletivamente, ocupam um lugar mais elevado na escala da utilidade (e, por isso, têm uma obrigatoriedade mais forte) do que quaisquer outras, ainda que possam ocorrer casos particulares em que outro dever social é tão importante que passa por cima das máximas gerais da justiça. Assim, para salvar uma vida pode não só ser admissível, mas constituir mesmo um dever, roubar ou tirar à força a comida ou os medicamentos necessários, ou raptar e forçar a trabalhar o único médico qualificado. Nesses casos, como não chamamos justiça àquilo que não é uma virtude, dizemos geralmente, não que a justiça tem de dar lugar a outro princípio moral, mas que, devido a

esse outro princípio, aquilo que é justo nos casos comuns não é justo neste caso particular. Através desta útil acomodação da linguagem, mantemos a irrevogabilidade da justiça e poupamo-nos à necessidade de sustentar que podem existir injustiças louváveis.

Julgo que as considerações já aduzidas resolvem a única verdadeira dificuldade da teoria utilitarista da moral. Foi sempre evidente que todos os casos de justiça são também casos de conveniência: a diferença reside no sentimento peculiar que está ligado aos primeiros, mas não aos segundos. Se este sentimento característico foi suficientemente explicado, se não há a menor necessidade de supor qualquer peculiaridade quanto à sua origem, se este é apenas o sentimento natural de ressentimento que foi moralizado por o terem feito coincidir com as exigências do bem social, e se este sentimento não só existe, mas deve existir, em todas as classes de casos aos quais a ideia de justiça corresponde, então essa ideia já não se apresenta como um obstáculo insuperável para a ética utilitarista. A justiça permanece o nome apropriado para certas utilidades sociais que, enquanto classe, são muitíssimos mais importantes e, por isso, mais absolutas e imperiosas do que quaisquer outras (embora possam não o ser em casos particulares). Por essa razão, devem ser, e são-no naturalmente, vigiadas por um sentimento diferente não só em grau, mas também em gênero, distinto do sentimento mais brando que está ligado à simples ideia de promover o prazer ou conveniência humanos em virtude da natureza mais definida dos seus mandamentos e da maior severidade das suas sanções.

Notas

1 - Professor de Ética na Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp, Campinas, Brasil. Endereço Postal: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP, Brasil – CEP 13083-896. mauro.simo@fca.unicamp.br

2 - De la liberté. Trad. D. White, Paris: Gallimard, 1869, p. XX. Utilizo, neste texto, as traduções das obras de Mill, Utilitarianism e On Liberty feitas pela Editora Martins Fontes. Sendo assim, indico o texto original e, em seguida, aponto o correspondente na tradução brasileira. As demais traduções são de minha responsabilidade.

3 - A discussão da concepção de felicidade pode ser encontrada em sua versão mais detalhada no capítulo II e IV da obra Utilitarianism.

4 - Uma destas conclusões transformou profundamente a compreensão do princípio da utilidade: “Eu não quero afirmar que a promoção da felicidade deva ser, ela mesma, o fim de todas as ações, ou mesmo de todas as regras de ação. Ela é a justificação, e deve ser o controle de todos os fins, mas não é em si mesma, o único fim”. MILL, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill. A System of Logic*, Book VI, Chapter xii, §8, p. 952.

5 - A virtude, como exemplo perfeito de um importante ingrediente (e, ao mesmo tempo, instrumento) da felicidade, parece ser o melhor meio para boas escolhas e ações, sendo o caso em que o agente moral procura ser virtuoso por meio do hábito e da educação do caráter. Cf. HOMIAK, Marcia. “Moral Character”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/moral-character/>, acessado em: 11.09.2012.

6 - Mill generaliza a noção de prazer para algo diferente do que meros sentimentos agradáveis e sensações de qualquer tipo. Em outras palavras,

Mill tem uma noção agregadora de felicidade (um agregado de uma variedade de bens) e não um mero agregado de prazeres. Alguns desses bens, como o prazer, são naturais e universais; outros, como a virtude, requerem cultivo. Cf. HOAG, R. “Mill’s Conception of Happiness as an Inclusive End”. In: *Journal of the History of Philosophy*. 25 (1987), p.417-431.

7 - Cf. MILL. *Utilitarianism*. p. 57, trad. bras. p. 190. A concepção milliana de felicidade é algo mais que a sensação prazerosa, envolvendo o uso ativo daquelas faculdades que mais propícias para “dignidade” humana, isto é, que envolvem o exercício e o desenvolvimento das faculdades elevadas, que são distintivamente e apropriadamente, faculdades humanas.

8 - Esta aproximação por parte de Mill do eudemonismo aristotélico é sugerida por Roger CRISP em *Mill on Utilitarianism*. Londres, Nova York: Routledge, 2004 e na Introdução à tradução de *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Segundo Kreider, apesar de utilizar uma linguagem tipicamente hedonista, Mill teria rejeitado o hedonismo em favor de uma concepção eudemonista de felicidade. Neste sentido, Mill estaria mais próximo de Aristóteles do que de Bentham. Isso não significaria que Mill endossa a concepção aristotélica de felicidade, tendo, ao menos, uma diferença significativa. Conforme Kreider, esta diferença residiria no fato de que Mill daria maior importância ao exercício de deliberação moral que outro tipo de raciocínio, concedendo maior destaque para o raciocínio prático do que para a razão teórica [cf. KREIDER, S. Evan. “Mill on Happiness”. In: *Philosophical Papers*. 39(1), March 2010, p. 53-68]

9 - Escravos do antigo Estado grego de Esparta.

10 - A Igreja Católica Romana.

11 - Akbar (1542 - 1605) era um imperador mongol na Índia e Carlos Magno (747 -814) o primeiro imperador do Sacro Império Romano-germânico. Mill os utiliza como exemplos antigos de despotismo iluminado.

12 - Um longo período desde que alcançada em todas as nações pelas quais precisamos nos interessar.

13 - Que colocou a direção das consciências dos homens em outras mãos diferentes daquelas que controlavam seus assuntos mundanos.

14 - Auguste Comte (1798-1857), filósofo francês, fundador do positivismo.

15 - Embora através da moral mais do que através de aplicação legal.

16 - Estas palavras tinham apenas sido escritas, quando, como se para dar a elas uma contradição enfática, ocorreram as Perseguições Da Imprensa Do Governo De 1858. Aquela interferência precipitada com a liberdade da discussão pública, contudo não me induziu a alterar uma única palavra no texto, nem de forma alguma enfraqueceu minha convicção de que, momentos de pânico excluídos, a era de sofrimentos e penalidades para discussão política em nosso próprio país, teria acabado. Pois, em primeiro lugar, as perseguições não continuaram e em segundo lugar, nunca foram propriamente falando, perseguições políticas. A ofensa acusada não foi aquela de criticar as instituições, ou os atos ou pessoas de governantes. mas de circular aquilo que era julgado ser uma doutrina imoral. a legalidade da tirania. Se os argumentos do presente capítulo são de alguma validade, deve haver a mais completa liberdade de professar e discutir, a respeito de convicção ética, qualquer doutrina, por mais imoral que possa ser considerada. Seria, portanto, irrelevante e despropositado examinar aqui, se a doutrina da tiranicidade merece tal título. Devo me contentar em dizer que o assunto tem sido sempre uma das questões abertas de costumes; que o ato de um cidadão privado em abater um criminoso, que, por se elevar acima da lei, colocou-se além do alcance da punição ou controle legal, foi considerado por todas as nações, por alguns dos melhores e mais sábios dos homens, não um crime. mas um ato de virtude exaltada; e que certo ou errado não é de natureza de assassinato, mas de guerra civil. Como assunto de punição, mas apenas se um ato evidente tenha se seguido, e pelo menos uma conexão provável possa ser estabelecida entre o ato e a instigação. Mesmo então, não é um governo estrangeiro, mas o verdadeiro governo

atacado, que sozinho, no exercício de alto-defesa pode legitimamente punir ataques dirigidos contra a sua própria existência

17 - E muitos que não têm nenhum desejo de ser injustos o dirão internamente.

18 - Para adotar expressões de que discordo inteiramente.

19 - Os mestres daqueles que conhecem - como Aristóteles foi descrito em o Inferno de Dante.

20 - Vide a Apologia.

21 - O imperador romano Marcus Aurelius Antoninus (121 - 180) era um seguidor do estoicismo.

22 - Locri era uma cidade fundada pelos gregos no sul da Itália no século VII a.c., famosa pela rigidez de seu código de leis.

23 - Martinho Lutero (1483-1546) foi o fundador alemão da Reforma Protestante. Arnaldo de Bréscia (morto em 1155) foi um padre e líder político executado pelas autoridades eclesiásticas. Dolcino de Novara foi um pregador do século XIII que morreu sob tortura. Girolamo Savonarola (1452-1498) foi um padre italiano, reformador religioso e político, executado por heresia. Os albigensenses eram uma seita cristã herética que floresceu por pouco tempo na França nos séculos XII e XIII, mas que pereceu sob perseguição. Os lolardos eram um movimento inglês de dissidentes religiosos, liderados por John Wiclif (1324-84), que foi suprimido pelas autoridades eclesiásticas. Os hussites eram seguidores do dissidente tcheco Jan Huss (1371-1415), que agiram na Boêmia e Morávia do século XIV ao XVI.

24 - Thomas Pooley, Sessões do Tribunal de Bodmin, 31 de julho de 1857. Em dezembro do mesmo ano ele recebeu o perdão da Coroa.

[25](#) - George Jacob Holyoake, 17 de agosto de 1857; Edward Truelove, julho de 1857.

[26](#) - Barão de Gleiehen, Tribunal de Polícia de Marlborough, 4 de agosto de 1857.

[27](#) - Qualquer deus é suficiente.

[28](#) - Uma vez que é historicamente verdade que uma grande proporção de infiéis de todas as épocas foram pessoas de integridade e honra distintas.

[29](#) - Amplas advertências podem ser retiradas da grande infusão de paixões de um perseguidor, que se misturou com a manifestação geral das piores partes de nosso caráter nacional na ocasião da insurreição de Sepoy. Os desvarios de fanáticos ou charlatões no púlpito não são merecedores de nota; mas os cabeças do partido evangélico anunciaram como seu princípio para O governo de hindus e maometanos que nenhuma escola fosse sustentada pelo dinheiro público nas quais a Bíblia não fosse ensinada, e pela consequência necessária que nenhum emprego público fosse dado a qualquer um que não fosse um cristão real ou pretense, Um subsecretário de Estado, em um discurso feito a seu eleitorado em 12 de novembro de 1857 dizia: "Tolerância de sua fé" (a fé de uma centena de milhões de súditos britânicos), "a superstição que chamavam de religião, pelo governo britânico, teve o efeito de retardar a ascendência do nome britânico, e evitar o crescimento salutar do cristianismo ... Tolerância foi a pedra fundamental das liberdades religiosas deste país; mas não os deixe abusar da preciosa palavra tolerância. Como ele a entendeu significava a completa liberdade de todos, liberdade de prestar conto, dentre cristãos, que cultuavam sobre o mesmo fundamento. Elas significavam tolerância de todas as seitas e denominações de cristãos que acreditavam na mediação única". Desejo chamar a atenção para o fato de que um homem que tenha sido julgado adequado para preencher um alto posto no governo de seu país, sob o ministério liberal, mantém a doutrina de que todos os que não acreditam na divindade de Cristo estão além do campo da tolerância. Quem, após esta manifestação imbecil, pode favorecer a ilusão de que a perseguição religiosa tenha terminado para nunca mais voltar?

[30](#) - Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), poeta e dramaturgo alemão; Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filósofo alemão.

[31](#) - Felizmente não tão numerosa quanto anteriormente.

[32](#) - Marcus Tullius Cicero (146-106 a.C.); o maior de todos, O grego Demóstenes (384-322 a.C.).

[33](#) - Expressão latina incorporada na terminologia legal inglesa que, em seu sentido mais abrangente, significa "válido a menos que se prove o contrário".

[34](#) - Uma observação que provavelmente não deve ser feita por ninguém agora.

[35](#) - João Calvino (1508-1564) foi um teólogo francês famoso por sua regra austera de observância dos princípios cristãos que implantou em Genebra; John Knox (1505-1572) foi o fundador da Igreja Presbiteriana e líder da Reforma na Escócia.

[36](#) - Expressão latina que significa discípulos de Sócrates.

[37](#) - Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). filósofo e crítico do iluminismo francês.

[38](#) - Por falta de um nome melhor que os possa denominar.

[39](#) - Do qual depende todo o seu outro bem-estar.

[40](#) - A esfera e obrigações do governo, do Barão Wilhelm von Humboldt.

[41](#) - Onde o sentimento, ou os direitos de outros, não dizem respeito.

42 - Alcibíades (450-404 a.C.) era um estadista ateniense notório por seus deboches; Péricles (495-429 a.c.) foi um estadista ateniense famoso por sua moderação.

43 - O que em suas melhores épocas eles sempre fizeram.

44 - Exceto nas instituições monárquicas.

45 - Há algo tão desprezível quanto assustador no tipo de evidência na qual, de anos recentes, qualquer pessoa pode ser declarada judicialmente inadequada para administrar seus assuntos; e após sua morte, a distribuição de suas propriedades pode ser desprezada, se for em número suficiente para pagar as despesas do litígio - que são cobradas sobre a própria propriedade. Todos os menores detalhes de sua vida diária são vasculhados, e o que quer que se encontre que - visto através das faculdades perceptivas e descritivas do mais inferior dos inferiores, tenha uma aparência absolutamente diferente do lugar comum, será colocado perante o júri como uma evidência de insanidade, e frequentemente com sucesso; os jurados são um pouco menos vulgares e ignorantes do que as testemunhas; enquanto os juízes com aquela extraordinária falta de conhecimento da natureza humana e da vida que continuamente nos surpreende nos advogados ingleses, frequentemente ajudam a enganá-los. Esses tribunais deixam entrever muito com relação ao estado de sentimento e opinião entre o vulgar com relação à liberdade humana. Tão distante de colocar qualquer valor na individualidade - tão distante de respeitar o direito de cada indivíduo de agir, de agir em coisas indiferentes como parecer bom a seu próprio julgamento e tendências, juízes e júris não podem nem mesmo conceber que uma pessoa em um estado de sanidade possa desejar tal liberdade. Em épocas anteriores quando se propunha queimar ateus, as pessoas caridosas, em vez disso costumavam sugerir colocá-las em um manicômio: não seria nada surpreendente hoje em dia se presenciássemos tal fato, e os executores se louvando, porque, ao invés de perseguição por religião, eles adotariam um modo tão humano e cristão de tratar esses desafortunados, não sem uma satisfação silenciosa em terem por meio disso obtido seus méritos.

[46](#) - L'Ancien Régime et la Révolution (1856) de Alexis de Tocqueville (1805-1859), político e historiador francês.

[47](#) - A ser estabelecida sobre algum princípio justo.

[48](#) - Todas as pessoas envolvidas estando na maioria, e com uma quantidade média de compreensão.

[49](#) - Exceto em relação a sua conduta com os outros.

[50](#) - Embora a expressão não seja censurável.

[51](#) - Embora não para desfilas aquilo que evitamos.

[52](#) - A pleonexia ou a cobiça dos gregos.

[53](#) - O mercador de Londres ou a história de George Barnwell era uma peça melodramática do dramaturgo inglês George Lillo (1693-1739).

[54](#) - O caso dos parses de Bombaim é um exemplo curioso. Quando esta tribo laboriosa e empreendedora, descendente dos adoradores persas do fogo, fugindo de seu país natal diante do avanço dos cal iras, chegaram à Índia ocidental, foram autorizados pelos soberanos hindus, sob a condição de não ingerir carne de vaca. Quando, depois disso, aquelas religiões caíram sob o domínio dos conquistadores maometanos, os parses conseguiram deles a continuidade da indulgência, sob a condição de evitar a carne de porco. O que a princípio em obediência à autoridade se tornou uma segunda característica, os parses desse dia em diante se abstiveram tanto da carne de vaca quanto da carne de porco. Embora não exigida por sua religião, a dupla abstinência teve tempo de tornar-se um costume de sua tribo; e costume, no Leste, é uma religião.

[55](#) - A Aliança do Reino Unido para a supressão legislativa da venda de bebidas alcoólicas, fundada em 1853 por Nathaniel Card e inspirada pelas

experiências americanas na proibição.

[56](#) - E. H. Stanley (1826-1893), conde de Derby, secretário de Estado para a Índia.

[57](#) - Máxima do escritor romano Caius Cornelius Tacitus (55-120), que significa "Deixe as ofensas contra os deuses aos cuidados dos deuses".

[58](#) - Expressão latina que significa "para os demais pares".

[59](#) - A não ser que seja uma criança ou um insano ou alguém em algum estado de excitação ou absorvimento incompatível com o completo uso da faculdade de reflexão.

[60](#) - Supondo-se que o Estado necessite de toda a renda que lucre.

[61](#) - Também sustento que elas não devam fazer uma grande diferença.

[62](#) - Ou, como a lei e o costume defendem, do pai.

[63](#) - Além das partes meramente instrumentais de conhecimento, tais como idiomas e seus usos.

[64](#) - Uma questão principalmente dependente das circunstâncias e sentimentos locais.

[65](#) - Órgão estabelecido para a Lei dos Pobres de 1834, a fim de supervisionar a administração da Lei nas localidades.

[66](#) - Os quais, devido ao estado de opinião sobre o assunto, são insuficientemente exercidos por eles.

[67](#) - Supondo que o diálogo de Platão se baseia numa conversa real.

[68](#) - A de referir tudo ao prazer, e isso também da forma mais grosseira.

[69](#) - O autor deste ensaio tem razões para acreditar que foi ele a primeira pessoa a divulgar a palavra utilitarista. Não a inventou, mas adotou-a de uma breve passagem dos *Annals of the Parish*, do Sr. Gait. Depois de a usar como designação durante vários anos, ele e outros abandonaram-na devido a uma crescente aversão a tudo aquilo que se parecesse com um emblema ou senha de uma seita. Porém, como nome para uma única opinião, e não para um conjunto de opiniões - para denotar o reconhecimento da utilidade como um padrão, e não para qualquer maneira específica de o aplicar - o termo satisfaz uma necessidade linguística e, em muitos casos, oferece um modo conveniente de evitar paráfrases cansativas.

[70](#) - Que são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro.

[71](#) - Independentemente de estarmos a considerar o nosso próprio bem ou o bem das outras pessoas.

[72](#) - Como se lhe pode chamar para falar em termos práticos.

[73](#) - Um adversário, cuja integridade intelectual e moral é um prazer reconhecer (o Reverendo J. Llewellyn Davies), criticou esta passagem dizendo: "Como é óbvio, a circunstância de ser certo ou errado salvar um homem de se afogar depende muito do motivo que levou à realização do ato. Suponha-se que um tirano, quando um inimigo seu saltou para o mar para fugir de si, o salvou de se afogar simplesmente para lhe poder infligir torturas mais requintadas. Seria esclarecedor dizer que o salvamento foi "uma ação moralmente certa"? Suponha-se também, em conformidade com um dos exemplos correntes nas investigações éticas, que um homem trai a confiança de um amigo, porque, se não o fizesse, o amigo ou algum dos seus seria fatalmente prejudicado. O utilitarismo compeli-ria a chamar à traição "um crime", como se esta tivesse sido praticada pelo motivo mais mesquinho? Eu sugiro que aquele que salva uma pessoa de se afogar para depois a matar com torturas não tem só um motivo diferente daquele que faz a mesma coisa por dever ou benevolência - o próprio ato é diferente. No

caso imaginado, o salvamento do homem é apenas o primeiro passo necessário de um ato de longe mais atroz do que teria sido deixá-la afogar-se. Se o Sr. Davies tivesse dito "a circunstância de ser certo ou errado salvar um homem de se afogar depende muito" - não do motivo, mas - "da intenção", nenhum utilitarista teria discordado. Por causa de um lapso tão comum que se torna desculpável, o Sr. Davies confundiu, neste caso, as ideias muito diferentes de motivo e intenção. Não há assunto que os pensadores utilitaristas (e Bentham de forma proeminente) se tenham esforçado mais por esclarecer. A moralidade de uma ação depende inteiramente da intenção - isto é, daquilo que o agente quer fazer. Mas o motivo - isto é, o sentimento que o leva a querer fazer as coisas de uma certa maneira - não é relevante para a moralidade quando não é relevante para o ato, embora tenha uma grande relevância para a nossa avaliação moral do agente, especialmente se indicar uma disposição habitual boa ou má - um traço de carácter que provavelmente irá dar origem a ações úteis ou prejudiciais.

[74](#) - Que não só constitui a principal base de todo o atual bem-estar social, como, além disso, a sua insuficiência faz mais do que qualquer outra coisa nomeável para manter atrasada a civilização, a virtude e tudo aquilo de que depende a felicidade humana à maior escala.

[75](#) - Por exemplo, ocultar informação de um malfeitor ou más notícias de uma pessoa muito doente.

[76](#) - O que não se pode negar que Cristo pretendia.

[77](#) - Devido a mudanças no seu carácter ou ao enfraquecimento das suas sensibilidades passivas.

[78](#) - Pois a justiça, como muitos outros atributos morais, define-se melhor pelo seu oposto.

[79](#) - Que condena muitos dos benfeitores mais ilustres da humanidade e que protegeria frequentemente instituições perniciosas das únicas armas

que, no estado de coisas existente na sua época, tinham alguma hipótese de as derrotar.

80 - Gostamos delas ou admiramo-las por as fazerem, e talvez não gostemos delas ou as desprezemos por as não fazerem.

81 - Esta ideia é reforçada e ilustrada pelo Professor Baint num capítulo admirável (intitulado: The Ethical Emotions, or the Moral Sense) do segundo dos dois tratados que compõem o seu elaborado e profundo estudo sobre a mente.

82 - Ou, como alguns dos animais mais nobres, com algum animal superior que é gentil para com eles.

83 - Seja qual for o padrão usado para medir a culpa moral.

84 - Entre as quais nunca nos devemos esquecer de incluir a interferência indevida na liberdade de cada um.

85 - O Sr. Herbert Spencer (em Social Statics) considera que esta implicação, no primeiro princípio do esquema utilitarista, da perfeita imparcialidade entre pessoas refuta as pretensões da utilidade a consistir num guia suficiente para fazer aquilo que está certo, pois (diz ele) o princípio da utilidade pressupõe o princípio anterior de que todos têm o mesmo direito à felicidade. Podemos descrevê-lo mais corretamente como a suposição de que porções iguais de felicidade são igualmente desejáveis, independentemente de serem fruídas pela mesma pessoa ou por pessoas diferentes. Isto, no entanto, não é um pressuposto, não é uma premissa necessária para apoiar o princípio da utilidade - isto é o próprio princípio. Afinal, o que seria o princípio da utilidade se não dissesse que «felicidade» e «desejável» são termos sinônimos? Se algum princípio anterior está implicado, só pode ser este, que nos diz que as verdades da aritmética são tão aplicáveis à avaliação da felicidade como a quaisquer outras quantidades mensuráveis. Numa comunicação privada sobre a nota precedente, o Sr. Herbert Spencer recusa ser considerado um adversário do

utilitarismo e declara que considera a felicidade o fim último da moralidade, mas entende que esse fim é apenas parcialmente alcançável através de generalizações empíricas baseadas nos resultados observáveis da conduta, e que só é completamente alcançável se deduzirmos, a partir das leis da vida e das condições da existência, que tipos de ação tendem necessariamente a produzir a felicidade e que tipos de ação tendem a produzir a infelicidade. Excluindo a palavra «necessariamente», nada tenho a dizer contra esta doutrina, e (omitindo essa palavra) não conheço qualquer defensor moderno do utilitarismo que seja de uma opinião diferente. Bentham, a quem o Sr. Spencer se refere em particular em *Social Statics*, é seguramente o autor que menos pode ser acusado de não estar disposto a deduzir o efeito das ações na felicidade a partir das leis da natureza humana e das condições universais da vida humana. A objeção que lhe costuma ser colocada é a de confiar exclusivamente nessas deduções e declinar totalmente as generalizações baseadas em experiências específicas às quais, segundo o Sr. Spencer, os utilitaristas geralmente se confinam. A minha opinião (e, suponho, também a do Sr. Spencer) é a de que na ética, tal como em todos os outros ramos do estudo científico, a consciência dos resultados destes dois processos, que se verifica quando cada um corrobora e comprova o outro, é necessária para conferir a qualquer proposição geral a espécie e o grau de evidência que constituem uma prova científica.

Table of Contents

[Apresentação](#)

[Ensaaios sobre a Liberdade](#)

[Capitulo I: Introdução](#)

[Capitulo II: Da Liberdade de Pensamento e Discussão](#)

[Capitulo III: A Individualidade, como um dos Elementos do Bem-Estar](#)

[Capitulo IV: Os Limites na Autoridade da Sociedade sobre o Indivíduo](#)

[Capitulo V: Aplicações](#)

[Utilitarismo](#)

[Capitulo I: Observações Gerais](#)

[Capitulo II: O que é o Utilitarismo](#)

[Capitulo III: Da Sanção Última do Princípio da Utilidade](#)

[Capitulo IV: Do Tipo de Prova que o Princípio da Utilidade Admite](#)

[Capitulo V: Da Conexão entre Justiça e Utilidade](#)

[Notas](#)