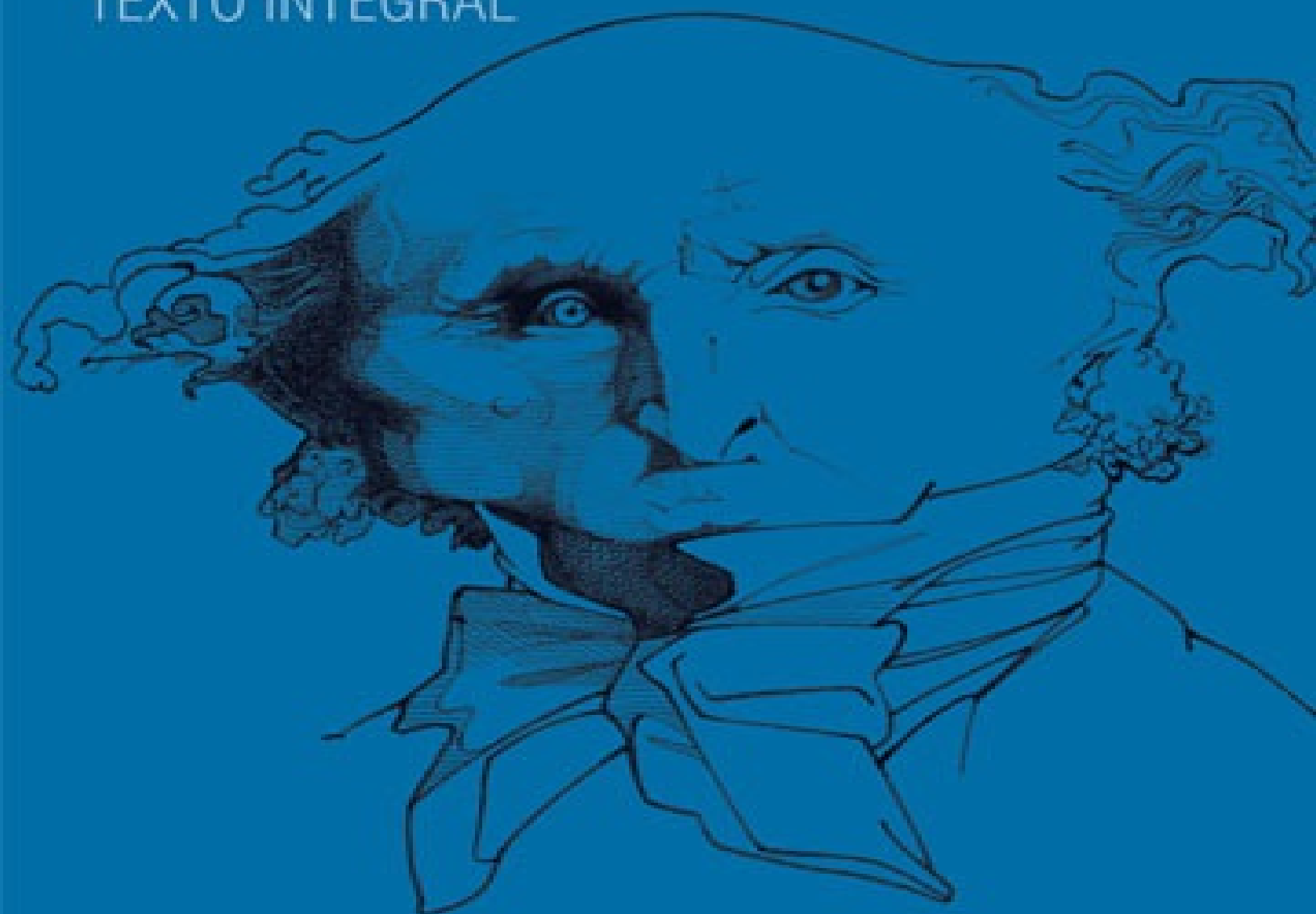


SOBRE A LIBERDADE

JOHN STUART MILL

TEXTO INTEGRAL




Saraiva
by BOLSO

John Stuart Mill (1806-1873), filho do filósofo e historiador James Mill, aos três anos iniciou seus estudos de grego, e em seguida os de latim, matemática e filosofia. Aos 11 anos, auxiliou o pai na revisão de sua importante obra sobre a história da Índia, e aos 13, por recomendação do próprio pai, deu início a seus estudos de economia, vindo a formar-se também em filosofia. Em 1858, John Stuart Mill tornou-se politicamente ativo, defendendo posições que à época eram controversas, como o direito de voto das mulheres, que só foi parcialmente conquistado, no Reino Unido, em 1918.

Sobre a liberdade apresenta a defesa clássica do princípio da liberdade de pensamento e de discussão, da posição de que o Estado deve evitar ao máximo interferir na vida das pessoas, e foi muito influente tanto na filosofia política do século XX, como na própria política. É leitura fundamental para estudantes de filosofia, direito, sociologia, ciência política e para todos os que queiram pensar seriamente a relação entre governo e sociedade.



SOBRE A LIBERDADE

John Stuart Mill

*Tradução e introdução
Pedro Madeira*



Direitos de edição da obra em língua portuguesa adquiridos pela EDITORA NOVA FRONTEIRA PARTICIPAÇÕES S.A. Todos os direitos reservados. Direitos de tradução cedidos pelo GRUPO ALMEDINA.



Coordenação: Daniel Louzada

Conselho editorial: Daniel Louzada, Frederico Indiani,
Leila Name, Maria Cristina Antonio Jeronimo

Projeto gráfico de capa e miolo: Leandro B. Liporage

Ilustração de capa: Cássio Loredano

Diagramação: Filigrana

Conversão para e-book: Celina Faria e Leandro B. Liporage

Equipe editorial Nova Fronteira: Shahira Mahmud, Adriana Torres, Claudia Ajuz,
Gisele Garcia

Preparação de originais: Gustavo Penha, José Grillo,
Luiz Alberto Monjardim

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M589s

Mill, John Stuart, 1806-1873

Sobre a liberdade / John Stuart Mill ; tradução Pedro Madeira. - [Ed. especial]. - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2011.

(Saraiva de bolso)

Tradução de : On liberty

ISBN 9788520928738

1. Liberdade. I. Título. II. Série.

CDD: 323.44

CDU: 342.721

Livros para todos

Esta coleção é uma iniciativa da Livraria Saraiva que traz para o leitor brasileiro uma nova opção em livros de bolso. Com apuro editorial e gráfico, textos integrais, qualidade nas traduções e uma seleção ampla de títulos, a Coleção Saraiva de Bolso reúne o melhor da literatura clássica e moderna ao publicar as obras dos principais autores brasileiros e estrangeiros que tanto influenciam o nosso jeito de pensar.

Ficção, poesia, teatro, ciências humanas, literatura infantojuvenil, entre outros textos, estão contemplados numa espécie de biblioteca básica recomendável a todo leitor, jovem ou experimentado. Livros dos quais ouvimos falar o tempo inteiro, que são citados, estudados nas escolas e universidades e recomendados pelos amigos.

Com lançamentos mensais, os livros da coleção podem acompanhá-lo a qualquer lugar: cabem em todos os bolsos. São portáteis, contemporâneos e, muito importante, têm preços bastante acessíveis.

Reafirmando o compromisso da Livraria Saraiva com a educação e a cultura do Brasil, a Saraiva de Bolso convida você a participar dessa grande e única aventura humana: a leitura.

Saraiva de Bolso. Leve com você.

Sumário

Introdução

SOBRE A LIBERDADE

Capítulo I: Introdução

Capítulo II: Sobre a liberdade de pensamento e discussão

Capítulo III: Sobre a individualidade como um dos elementos do bem-estar

Capítulo IV: Sobre os limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo

Capítulo V: Aplicações

Notas

Introdução

Vida e obra

John Stuart Mill nasceu em Londres, em 1806. Mill nunca foi à escola, o que era comum naquele tempo. Teve uma educação rigorosa em casa com o pai, e demonstrou extraordinária precocidade: começou a aprender grego aos três anos e aos oito tinha já lido Heródoto e vários diálogos de Platão. Em 1823, entrou na Companhia das Índias Orientais, onde trabalhou durante toda a vida. Em 1831, conheceu Harriet Taylor, que na altura tinha 23 anos, estava casada e tinha filhos. Durante cerca de 21 anos, Mill amou profundamente Harriet, com quem se viria a casar em 1851, dois anos após o falecimento do marido desta. Mill tinha um enorme respeito intelectual por Harriet, a quem dedicou *Sobre a liberdade*. Depois de Harriet falecer, em 1858, Mill tornou-se politicamente ativo, defendendo posições que à época eram controversas, como o direito de voto das mulheres, que só foi parcialmente conquistado, no Reino Unido, em 1918 (em Portugal, só em 1974 as mulheres conquistaram o pleno direito ao voto).¹ Mill mudou-se para Avignon, na França, em 1873, aonde viria a falecer no mesmo ano.

Durante a vida de Mill, as suas obras mais influentes foram *Sistema de lógica* (1843) e *Princípios de economia política* (1848). A primeira defende um tratamento empirista daquilo que hoje abrangeria a epistemologia, a filosofia da ciência e a filosofia da linguagem; a segunda demonstra uma notável preocupação com as condições de vida da classe operária. No entanto, as obras pelas quais Mill é hoje recordado são *Sobre a liberdade* (1859), em que defende que o Estado deve evitar ao máximo interferir na vida das pessoas, e *Utilitarismo* (1861), em que defende o utilitarismo, segundo o qual a única coisa boa é o prazer, e a única coisa má a dor, e que há que maximizar o prazer e minimizar a dor.

A filosofia política de Mill

O princípio do dano

A principal tese defendida por Mill em *Sobre a liberdade* é fácil de explicar, em traços gerais. Segundo Mill, toda a interferência (quer por parte do Estado, quer por parte de outros indivíduos) em assuntos que só dizem respeito ao próprio indivíduo (ou, como Mill por vezes lhes chama, *self-regarding matters*) é ilegítima, e o ônus da prova estará, por isso, sempre do lado de quem quiser interferir em assuntos que só digam respeito ao próprio indivíduo (mesmo que se tenha em vista o seu bem). Outro modo de expressar a mesma ideia é dizer que só é legítimo interferir em assuntos que só ao próprio dizem respeito, sem a sua concordância expressa, por razões de autoproteção — sendo esta a mais conhecida formulação daquele que ficou conhecido como “o princípio do dano”.

É necessário fornecer alguns pormenores em relação à noção de assuntos que só ao próprio dizem respeito e em relação ao que constitui interferência. Os assuntos que só ao próprio dizem respeito são, por excelência, os que dizem respeito aos sentimentos e opiniões das pessoas, aos seus gostos e objetivos na vida, e à associação voluntária de pessoas — que sejam maiores de idade e estejam em plena posse das suas faculdades mentais — para objetivos que não impliquem dano a outros. Interferir é forçar efetivamente uma pessoa a fazer algo contra a sua vontade; críticas e tentativas de persuadir ou exortar a pessoa a agir de outro modo não constituem geralmente interferências (mas veremos mais adiante um caso em que podem constituir interferências).

Mill aceita algumas exceções ao princípio do dano. Segundo Mill, é legítimo interferir contra a vontade das pessoas caso estejamos a lidar com crianças, pessoas que não estejam em plena posse das faculdades mentais comuns (deficientes mentais, pessoas sob a influência de álcool ou drogas etc.) ou sociedades bárbaras; caso seja necessário impor a realização de deveres sociais, como o dever de defender o país em caso de ataque; ou caso o indivíduo em questão não conheça algum fato que, caso o conhecesse, o levaria provavelmente a agir de outro modo. Para ilustrar este último caso, Mill dá o exemplo de uma pessoa que está numa ponte em risco de ruir — se não houver tempo para avisar a pessoa desse fato, é legítimo afastá-la da ponte, recorrendo à força, se necessário (mas se a pessoa estivesse ciente desse risco, e nós soubéssemos disso, seria ilegítimo afastá-la da ponte).

Deve-se avaliar com alguma cautela os comentários de Mill no primeiro capítulo sobre

a legitimidade de exercer despoticamente o poder sobre sociedades bárbaras. O simples fato de uma sociedade ser retrógrada não significa que, segundo Mill, tenhamos o direito de interferir nela. Mill dá, no final do quarto capítulo, o exemplo da comunidade mórmon, que considera retrógrada por permitir a poligamia, e afirma que não nos é permitido interferir, dado que tal sucede com a vontade expressa de todos os envolvidos. Só seria permitido interferir se a comunidade impedisse os membros insatisfeitos de se irem embora. Isto parece indicar que Mill consideraria que qualquer interferência nos assuntos internos de um país seria legítima caso se tratasse de um regime totalitário (pois estes regimes procuram impedir as pessoas de sair do país). Dizer que uma interferência seria legítima, porém, não é a mesma coisa que dizer que seria boa ideia fazê-lo; é preciso não esquecer que Mill é um utilitarista, e que provavelmente se oporia a qualquer interferência externa para derrubar um regime totalitário caso essa interferência não maximizasse a utilidade (falaremos sobre o utilitarismo de Mill mais adiante).

Algumas objeções ao princípio do dano

Embora o princípio do dano seja intuitivamente apelativo, enfrenta algumas dificuldades. Eis três das principais.

Em primeiro lugar, considere-se a decisão de usar ou não cinto de segurança. Este é, seguramente, um assunto que só ao próprio diz respeito, pelo que, de acordo com o princípio do dano, não devemos forçar as pessoas a usar cinto de segurança. Mas este parece um exemplo inofensivo — e útil — de paternalismo. Na prática, parece verdade que muitas pessoas simplesmente não usariam cinto de segurança caso não fosse obrigatório. Tornar obrigatório o uso do cinto de segurança salva muitas vidas e não parece constituir uma interferência significativa na vida das pessoas.

Em segundo lugar, tome-se o caso de pessoas que queiram ter relações sexuais na rua ou praticar atos sadomasoquistas na rua. Caso haja consentimento por parte dos intervenientes, estes serão, seguramente, atos que só aos próprios dizem respeito. Por isso, de acordo com o princípio do dano, deviam ser permitidos. Mas isso provavelmente não agradaria à maior parte das pessoas. Mill tenta escapar a este problema dizendo, no quinto capítulo, que há certos atos que, caso sejam realizados em privado, devem ser permitidos, mas que não podem ser realizados em público, porque nesse caso constituiriam ofensas aos outros. Esta estratégia de Mill não funciona porque, se não se considerasse que estes atos só dizem respeito aos próprios, então muitos outros atos que claramente só dizem respeito aos próprios também não poderiam ser considerados como tal — pense-se, por exemplo, no nojo que Mill diz que os muçulmanos sentem ao ver pessoas a comer carne de porco. Se não se considerasse que ter relações sexuais na rua só diz respeito aos próprios apenas porque seria considerado chocante para a maior parte das pessoas, então comer carne de porco também não o deveria ser, porque é considerado

chocante pelos muçulmanos. E há muitos outros exemplos, evidentemente; deixa-se ao leitor a tarefa de os descobrir.

Em terceiro lugar, aceitar o princípio do dano parece impedir a existência de qualquer tipo de assistência social ou de impostos redistributivos. Mill deixa claro, no quinto capítulo, que acha que o Estado tem o dever de financiar a educação dos estudantes pobres. No entanto, parece evidente que, segundo o princípio do dano, cobrar impostos aos ricos para financiar a educação dos pobres seria estar a exercer uma interferência ilegítima na vida dos ricos. Esta aparente contradição no pensamento de Mill talvez sirva para explicar por que razão pessoas que pertencem a espectros políticos muito diferentes se declaram herdeiras de Mill. Muitos dos que defendem que as funções do Estado devem ser tão esvaziadas quanto possível, competindo-lhe apenas garantir a segurança dos cidadãos e o cumprimento dos contratos, olham para o princípio do dano, e pensam ver em Mill um ilustre apoiador da sua posição; e muitos dos que defendem que o Estado deve ter um papel mais ativo e que deve financiar a educação e a saúde dos mais pobres olham para o que Mill diz sobre a educação e, esquecendo-se do princípio do dano, pensam também ver em Mill um ilustre apoiador da sua posição.

Questões deixadas em aberto pelo princípio do dano

É muito importante frisar que aceitar o princípio do dano não determina imediatamente que posições devemos adotar sobre quaisquer questões. Apresenta-se de seguida quatro exemplos para ilustrar este ponto.

Em primeiro lugar: aceitar o princípio do dano não nos força a adotar uma posição específica sobre o aborto, como foi referido por Pedro Galvão na sua esclarecedora introdução à antologia *A ética do aborto* (Dina-livro, 2005). Isto porque o que está precisamente em discussão, em relação à permissibilidade moral do aborto, é saber se o feto tem ou não interesses moralmente relevantes. Dizer que o aborto é moralmente permissível porque o princípio do dano apoia o princípio de que não há crimes sem vítimas e porque no aborto não há vítimas, é simplesmente fugir à questão. O que está precisamente em discussão no caso do aborto é se há ou não vítimas. Por isso, aceitar o princípio do dano não obriga a defender que o aborto é moralmente permissível.

Em segundo lugar: aceitar o princípio do dano não obriga a adotar uma posição específica sobre o livre acesso ao porte de armas. Alguém que aceitasse o princípio do dano e apoiasse o livre acesso ao porte de armas poderia argumentar que ter armas é essencial para a autoproteção, pelo que escolher ter ou não armas é um assunto que só ao próprio diz respeito. Alguém que aceitasse o princípio do dano e se opusesse ao livre acesso ao porte de armas poderia argumentar que caso tal fosse permitido o nível de insegurança da sociedade aumentaria drasticamente, o que traria consequentemente o aumento da possibilidade de dano.

Em terceiro lugar: aceitar o princípio do dano não nos força a adotar uma posição específica sobre a doação de órgãos a cônjuges. Até pouco tempo, a legislação portuguesa não permitia que uma pessoa doasse um órgão a um cônjuge. Presumivelmente, a razão seria a de tentar salvaguardar os interesses das pessoas em caso de separação e também protegê-las da pressão eventual a que pudessem ser submetidas para doar. E presumivelmente, a razão da legalização terá sido a vontade de dar às pessoas a oportunidade de salvarem a vida dos que amam, e de cujo bem-estar a sua própria felicidade em parte depende — além de que se trata de uma escolha livremente feita por adultos. Ambas as razões são compatíveis com o princípio do dano.

Em quarto lugar: a legislação portuguesa proíbe os trabalhadores de abdicarem do seu direito às férias. À primeira vista, isto poderia parecer contrário ao princípio do dano, dado que, se as pessoas quisessem ter mais dinheiro em vez de tempo para descansar, a sua decisão deveria ser respeitada. A razão da lei é esta: considera-se que caso os trabalhadores tivessem a opção de abdicar do seu direito às férias, ficariam fragilizados ante a entidade empregadora, dado que esta poderia efetivamente forçá-los a trabalhar sob a ameaça de demissão. Mill discute precisamente esta questão quando fala sobre a legislação sabática.

Note-se agora uma sutileza: segundo o princípio do dano, o ônus da prova, no caso do aborto, não está do lado do defensor da legalização, nem do lado do opositor da legalização. Nos outros três exemplos apresentados, pelo contrário, o ônus da prova está sempre do lado de quem quer proibir.

A conclusão a retirar destes exemplos é que o princípio do dano, para quem o aceita, serve para estruturar o modo como devemos pensar sobre estas, e outras, questões, mas não nos dispensa de pensar como há de ser aplicado. Os dois últimos casos talvez pareçam de mais fácil resolução que os dois primeiros; mas há que não esquecer que se pode usar o princípio do dano para argumentar a favor de qualquer das posições possíveis. Como exercício, o leitor pode tentar pensar, por exemplo, sobre a relação entre o princípio do dano e a legalização da eutanásia e das drogas pesadas e leves.

Liberdade de opinião e liberdade de expressão

O segundo capítulo de *Sobre a liberdade* pode ser lido independentemente do resto do livro e constitui provavelmente a mais poderosa defesa da liberdade de opinião e de expressão alguma vez feita. O princípio do dano apoia naturalmente a existência de liberdade de opinião e de expressão, dado que tanto as opiniões individuais como a expressão de opiniões individuais constituem assuntos que só ao próprio dizem respeito; mas não é preciso aceitar o princípio do dano para se concordar com o argumento fundamental de Mill a favor da liberdade de opinião e de expressão. Em linhas gerais, o argumento é este: há três possibilidades: uma opinião pode ser totalmente verdadeira,

parcialmente verdadeira, ou totalmente falsa. Se é totalmente verdadeira, ou parcialmente verdadeira — como é o caso mais frequente —, então proibi-la é um mal, porque impede as pessoas de ter contato com novas verdades. Se é totalmente falsa, ainda assim é útil que as pessoas a conheçam, porque perceber as posições dos adversários é essencial para perceber melhor a nossa própria posição, e porque uma opinião que não é criticada passa a ser aceita acriticamente e torna-se um dogma morto, ainda que verdadeiro. E, independentemente de a opinião em questão ser verdadeira ou falsa, impedir a divulgação de uma doutrina é pressupor infalibilidade — é estar a pressupor que os seres humanos nunca se enganam, o que é claramente falso. Há uma sutileza na posição de Mill que é importante perceber: quando critica os que parecem pressupor que são infalíveis, Mill não está a partir do princípio de que todas as nossas crenças podem ser falsas *em conjunto*; está apenas a partir do princípio mais fraco de que, tanto quanto sabemos, qualquer uma das nossas crenças, *tomada individualmente*, pode ser falsa.

Uma objeção a este argumento seria dizer que a verdade de uma opinião é independente da sua utilidade: que pode ser útil impor certas crenças, mesmo que não se tenha a certeza de que sejam verdadeiras — isso implicaria que se poderia restringir a liberdade de opinião e de expressão. Mill antecipa esta objeção e dá dois contra-argumentos. Em primeiro lugar, é altamente duvidoso que, na prática, a utilidade de uma opinião possa ser avaliada independentemente da sua verdade ou falsidade (como certa vez ouvi dizer: quem tem a verdade é que faz os canhões; não é quem tem os canhões que faz a verdade). Em segundo lugar — e este é o ponto fundamental — os seres humanos são tão falíveis a determinar a utilidade de uma opinião como a sua verdade. Proibir que se expressasse determinada opinião que alguns considerassem nociva para o bem-estar da sociedade seria estar novamente a pressupor a infalibilidade dos seres humanos.

Mill reconhece, no entanto, que há um tipo de caso em que se pode restringir legitimamente a liberdade de expressão: quando expressar determinada opinião constitui uma incitação ilegítima à violência. No início do terceiro capítulo, Mill diz que certas opiniões, como a opinião de que a propriedade privada é um roubo, ou que os comerciantes de trigo fazem os pobres passar fome, devem poder ser livremente divulgadas na imprensa — mas não seria permissível usá-las como palavras de ordem incendiárias perante pessoas que se estivessem a manifestar em frente à casa de um comerciante de trigo, pois tal constituiria uma incitação ilegítima à violência. Porque Mill não desenvolve este aspecto de forma aprofundada, é preciso acrescentar alguns comentários. É óbvio que nem todas as incitações à violência são ilegítimas. Por exemplo: caso o país estivesse a ser atacado militarmente por uma nação estrangeira, seria legítimo incitar à violência contra essa nação. Um problema que agora se levanta é que não é imediatamente óbvio o que se devia fazer em relação, por exemplo, a marchas organizadas por movimentos xenófobos, racistas e homofóbicos. No entanto, este não é um problema específico da teoria de Mill: todos os que defendem a liberdade de opinião e de expressão têm de lidar com ele.

Duas perguntas que poderão agora ocorrer ao leitor são as seguintes: que diria Mill em relação à condenação do historiador inglês David Irving a três anos de cadeia, na Áustria, por negar o holocausto? E em relação ao episódio da publicação das caricaturas do profeta

Maomé?

Não há dúvida de que Mill se oporia à condenação de David Irving. Se a fasquia¹ do que constitui dano fosse colocada tão baixo que as declarações de David Irving constituíssem dano, então as declarações de pessoas que garantem ter sido abduzidas por extraterrestres, ainda que não tenham quaisquer provas, constituiriam também dano — o que não faz qualquer sentido. Logo, as declarações de David Irving não constituem dano. Só nos sentimos tentados a considerar que os dois casos não são análogos porque consideramos as declarações de Irving repulsivas, ao passo que as outras considerá-las-emos, na pior das hipóteses, disparatadas, mas inofensivas.

Suspeito que o que está subjacente à atitude das pessoas que concordam com a punição de Irving, mas não com uma punição dos que afirmam ter sido abduzidos por extraterrestres, é uma vontade subliminar de impedir a divulgação de ideias politicamente incorretas. Tal constitui não apenas uma clara infração da liberdade de expressão, como pode também revelar-se desastroso. Tomemos o caso de ideias que são consideradas por muitos politicamente incorretas: a ideia de que homens e mulheres têm diferentes aptidões e capacidades, e a ideia de que diferentes raças têm diferentes aptidões e capacidades. Esta é uma questão empírica, e não ideológica (o que não significa que por vezes os estudos realizados sobre o assunto não possam sofrer distorções causadas por posições ideológicas dos investigadores — mas essa é uma questão diferente). Várias pessoas rejeitam de início a possibilidade de o sexo ou a raça influenciarem as aptidões e capacidades, e suspeita-se mesmo que proibiriam os estudos em questão se pudessem, pois consideram ofensivo o próprio fato de se levantar essa hipótese. Note-se a semelhança entre este caso e o de David Irving; em ambos, pessoas aparentemente bem-intencionadas querem suprimir a divulgação de certas posições por as considerarem politicamente incorretas. Torna-se aqui evidente que invocar a alegada incorreção política de uma posição como justificação para a suprimir é, na verdade, uma forma encapotada de censura.

Passemos à segunda pergunta: concordaria Mill com a publicação de caricaturas de uma figura religiosa, caricaturas que irão ofender as pessoas dessa religião? Parece evidente que aceitar os argumentos de Mill nos obriga a defender que se deve permitir a publicação de caricaturas como as aludidas. Se a publicação das caricaturas em questão fosse considerada uma incitação ilegítima à violência, então vários atos que claramente não constituem incitações ilegítimas à violência teriam também de ser considerados incitações ilegítimas à violência. Imagine-se que um jornal publicava uma caricatura que parodiava os homossexuais e que, por causa disso, um homossexual indignado punha uma bomba no edifício do jornal e matava toda a gente. Queria isso dizer que publicar a caricatura havia constituído uma incitação ilegítima à violência? É óbvio que não. Como Ronald Dworkin disse recentemente, ninguém tem o direito de não ser ridicularizado². O fato de uma caricatura ser de mau gosto não significa que a sua publicação não deva ser permitida, a menos que se esteja disposto a aceitar a criação de uma polícia destinada a impedir que as pessoas se ofendam umas às outras. (É de salientar que muitos dos opositores da publicação acusaram os governos ocidentais de hipocrisia, ao permitirem a condenação de Irving, mas pouco ou nada fazerem em relação às caricaturas — e

provavelmente têm razão.)

Poder-se-ia objetar a este argumento dizendo que, embora o Estado não deva interferir na publicação de caricaturas, ainda assim as pessoas devem ter o bom senso de não publicar certas coisas. Mas uma polícia informal do bom senso é tanto ou mais grave que uma polícia formal da ofensa, quer estejamos a falar de caricaturas religiosas, ou de declarações sobre o Holocausto; e talvez seja ainda mais perigoso para o ambiente democrático que se entranhe uma autocensura exacerbada do que uma censura imposta por outros, formal ou informal.

Sobre a liberdade e o utilitarismo de Mill

Até agora só se falou da filosofia política de Mill, e não da sua filosofia moral. A filosofia moral subjacente a *Sobre a liberdade* é o utilitarismo. Segundo o utilitarismo, o prazer é a única coisa boa, e a dor a única coisa má, e devemos maximizar o prazer e minimizar a dor. (Os utilitaristas usam o termo “utilidade” como sinônimo de “prazer”.) Segundo a versão de utilitarismo defendida por Mill, há prazeres superiores e inferiores. Os superiores são os que estão relacionados com o intelecto, a imaginação, as emoções e os sentimentos morais. Mill explica memoravelmente a sua posição dizendo que “é melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito”³.

Pode haver pelo menos duas razões para pensar que há uma tensão entre o utilitarismo de Mill e a sua defesa do princípio do dano. Em primeiro lugar, como utilitarista, Mill defende que devemos maximizar a utilidade, e talvez haja casos em que maximizar a utilidade implique interferir em assuntos que só ao próprio dizem respeito. Esta é uma dúvida pertinente, dado que, como vimos, tornar obrigatório o uso do cinto de segurança parece maximizar a utilidade, muito embora a decisão de usar ou não cinto de segurança seja um assunto que só ao próprio diz respeito. Não se sabe como responderia Mill a esta objeção.

Em segundo lugar, em *Sobre a liberdade* Mill fala muito em direitos; mas os utilitaristas não acreditam em direitos. Há uma passagem de *Sobre a liberdade* em que Mill aborda esta questão, e que vale a pena citar:

É conveniente afirmar que dispenso qualquer vantagem que poderia resultar para o meu argumento da ideia de um direito abstrato, como uma coisa independente da utilidade. Vejo a utilidade como o apelo supremo em todas as questões éticas; mas deve ser a utilidade no sentido mais amplo, baseada nos interesses permanentes das pessoas enquanto seres em desenvolvimento. (p. 36-37)

Isto faz sentido à luz de uma passagem de *Utilitarismo* em que Mill afirma que ter um direito é ter algo cuja posse a sociedade tem o dever de defender, e que só é justificável

que uma pessoa tenha um direito na medida em que tal contribua para a utilidade geral⁴. Isto significa que Mill acredita que as pessoas devem ter direitos *legais*, mas, como utilitarista, não acredita que tenham direitos *morais*. Por isso, não há qualquer inconsistência entre o utilitarismo de Mill e o fato de falar em direitos em *Sobre a liberdade*.

Não acreditar em direitos morais não é tão estranho como possa parecer. Em termos de senso comum, usa-se o termo “direitos morais” de modo muito inexato, mas, em filosofia, o termo tem um sentido mais específico: dizer que uma pessoa tem um direito moral é a mesma coisa que dizer que há um certo modo de tratar essa pessoa que é sempre errado. Todas as teorias dos direitos morais enfrentam pelo menos dois problemas muito graves: é preciso explicar de *onde* vêm os direitos; e por que razão há modos de tratar as pessoas que são *sempre* errados. O utilitarismo de Mill escapa a ambos os problemas, como se pode ver através do caso da liberdade de expressão. O exemplo de Mill acerca das pessoas que se estavam a manifestar à porta do comerciante de trigo mostra que por vezes não é errado impedir as pessoas de se exprimirem livremente; e, nos casos em que o utilitarismo defende que deve haver liberdade de expressão, tal fica a dever-se ao fato de que, geralmente, a liberdade de expressão contribui para a utilidade no sentido mais amplo, baseada nos interesses permanentes das pessoas enquanto seres em desenvolvimento.

É possível que o utilitarismo de Mill esteja errado e que alguma versão da teoria dos direitos esteja certa; mas tal está longe de ser óbvio, como acima se demonstrou.

Últimas considerações

É possível que muitos leitores fiquem com a sensação de que *Sobre a liberdade* não passa de um conjunto de trivialidades que poucos hoje não aceitariam. Há que dizer duas coisas a esses leitores. Em primeiro lugar, é falso que *Sobre a liberdade* não passe de um conjunto de trivialidades — basta pensar nas aparentes consequências indesejáveis do princípio do dano. Em segundo lugar, o fato de grande parte do que Mill diz parecer óbvio deve-se exatamente, em parte, à enorme influência exercida por Mill sobre a discussão posterior destes assuntos. No tempo em que Mill escrevia, as suas ideias eram consideradas arrojadas. E continuam a sê-lo, a julgar pela tentação proibitiva ainda tão manifestamente patente em alguns setores da sociedade contemporânea, pelo que merecem tanto a nossa atenção como quando foram publicadas pela primeira vez.

Maio de 2006
Pedro Madeira

Sobre a liberdade

O grande princípio condutor para o qual todos os argumentos expostos nestas páginas convergem diretamente é o da importância absoluta e essencial do desenvolvimento humano na sua mais rica diversidade.

Wilhelm Von Humboldt, *Esfera e deveres do governo*

Dedico este livro à bem-amada e dolorosa memória daquela que foi a inspiradora, e em parte a autora, de tudo o que há de melhor nos meus escritos — a amiga e esposa cujo elevado sentido de verdade e retidão foi o meu mais forte incentivo, e cuja aprovação foi a minha principal recompensa. Como tudo o que tenho escrito desde há muitos anos, este livro pertence tanto a mim como a ela. Mas a obra, tal como está, teve, num grau muito insuficiente, a vantagem inestimável da sua revisão, tendo sido algumas das porções mais importantes reservadas para um mais cuidadoso reexame, agora destinadas a nunca receber. Fosse eu capaz de explicar ao mundo metade dos grandiosos pensamentos e nobres sentimentos que jazem no seu sepulcro, e seria o veículo para o mundo de um maior benefício do que provavelmente alguma vez resultará de qualquer coisa que eu possa escrever sem o estímulo e a ajuda da sua quase inigualada sabedoria.

Capítulo I

Introdução

O tema deste ensaio não é a chamada liberdade da vontade, tão lamentavelmente contraposta à maldenominada doutrina da necessidade filosófica⁵; mas sim a liberdade civil, ou social: a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo. Uma questão raramente colocada, e raramente discutida, em termos gerais, mas que influencia profundamente as controvérsias práticas da época, através da sua presença latente, e que provavelmente será reconhecida dentro em breve como a questão vital do futuro. Está tão longe de ser nova que, de certo modo, tem dividido a humanidade quase desde as eras mais remotas; mas, na etapa do progresso no qual as porções mais civilizadas da espécie agora entraram, apresenta-se sob novas condições, e requer um tratamento diferente e mais básico.

O conflito entre a liberdade e a autoridade é o aspecto mais saliente das porções mais recuadas da história de que temos conhecimento, particularmente no caso de Grécia, Roma e Inglaterra. Mas antigamente esta disputa era entre indivíduos, ou alguns grupos de indivíduos, e o governo. A liberdade significava proteção contra a tirania dos governantes políticos. Pensava-se que os governantes (exceto em alguns dos governos populares da Grécia) estavam numa posição necessariamente antagônica ao povo que governavam. Consistiam num único governante, ou numa tribo ou casta governante, cuja autoridade provinha de herança ou conquista; que, além do mais, não detinha essa autoridade por vontade dos governados; e cuja supremacia as pessoas não se atreviam a contestar, ou talvez não desejassem contestar, quaisquer que fossem as precauções tomadas contra o seu exercício opressivo. O seu poder era considerado necessário, mas também muitíssimo perigoso; uma arma que tentariam usar tanto contra inimigos externos como contra os seus próprios súbditos. De modo a evitar que os membros mais fracos da comunidade servissem de presa a inúmeros abutres, era necessário que houvesse um predador mais forte que os outros, encarregue de manter esses abutres à distância. Mas dado que o rei dos abutres não estaria menos inclinado para atacar o rebanho do que qualquer das harpias menores, era indispensável estar permanentemente numa atitude defensiva contra o seu bico e as suas garras. Por isso, o objetivo dos patriotas era impor limites ao poder que se devia permitir ao governante exercer sobre a comunidade; e esta limitação era o que entendiam por liberdade. Tentou-se limitar esse poder de duas maneiras. Em primeiro lugar, obtendo um reconhecimento de certas imunidades, chamadas liberdades políticas ou direitos, cuja infração por parte do governante era encarada como uma quebra de dever por parte deste e justificaria uma resistência específica ou uma rebelião geral. Um segundo expediente, geralmente mais tardio, foi o estabelecimento de salvaguardas constitucionais, através das quais o

consentimento da comunidade — ou de um órgão de qualquer tipo, supostamente em representação dos interesses da comunidade — se tornou uma condição necessária para alguns dos atos mais importantes do poder governante. Na maior parte dos países da Europa, o poder governante foi, de certo modo, forçado a submeter-se ao primeiro destes modos de limitação. Tal não se passou com o segundo; e em todo o lado o principal objetivo dos amantes da liberdade passou a ser conquistar este segundo modo de limitação, ou, quando já o tinha sido em algum grau, conquistá-lo mais plenamente. E enquanto as pessoas se contentaram em combater um inimigo com outro, e em serem governadas por um amo, sob a condição de estarem de modo mais ou menos eficaz a salvo da sua tirania, não levaram as suas aspirações mais além.

No entanto, chegou uma altura no progresso das relações humanas em que as pessoas deixaram de achar ser uma necessidade da natureza que os seus governantes constituíssem um poder independente, oposto em interesse a eles. Parecia-lhes muito melhor que os vários magistrados do Estado fossem os seus inquilinos ou delegados, destituíveis a seu bel-prazer. Parecia que só desse modo poderiam ter a garantia completa de que jamais se abusaria dos poderes do governo de modo desvantajoso para eles mesmos. Esta nova exigência da existência de governantes eleitos e temporários tornou-se gradualmente o objetivo proeminente dos esforços do partido do povo, onde quer que tal partido existisse; e suplantou, num grau considerável, os esforços prévios para limitar o poder dos governantes. À medida que continuava a luta para fazer o poder governante emanar da escolha periódica dos governados, algumas pessoas começaram a pensar que se havia atribuído demasiada importância à limitação do próprio poder. Poderia parecer que essa era uma estratégia contra governantes cujos interesses fossem habitualmente opostos aos do povo; o que agora se queria era que os governantes se identificassem com o povo; que o seu interesse e a sua vontade fossem o interesse e a vontade da nação. A nação não precisava ser protegida da sua própria vontade. Não se receava que a nação agisse tiranicamente contra si própria. Sendo os governantes efetivamente responsáveis perante a nação e prontamente removíveis por ela, a nação podia ter condições para lhes confiar um poder cuja aplicação ela própria pudesse ditar. O poder deles nada era senão o próprio poder da nação, concentrado e num formato conveniente para ser exercido. Esta maneira de pensar, ou, talvez, de sentir, era comum entre a última geração do liberalismo europeu, e aparentemente ainda predomina na Europa continental. Aqueles que admitem qualquer limite ao que um governo possa fazer, exceto no caso de governos que achem que não deviam existir, emergem como notáveis exceções entre os pensadores políticos da Europa continental. Um tipo semelhante de sentimento poderia, nesta altura, ser dominante no nosso próprio país, se as circunstâncias que, a certa altura, o encorajaram, tivessem permanecido inalteradas.

Contudo, no que diz respeito a teorias políticas e filosóficas, bem como a pessoas, o sucesso revela falhas e fraquezas que o fracasso poderia ter escondido da observação. A ideia de que o povo não tem qualquer necessidade de limitar o seu poder sobre si mesmo poderia parecer evidente quando o governo popular era uma coisa sobre a qual apenas se sonhava, ou que se lia que tinha existido num período remoto do passado. Essa ideia também não foi necessariamente abalada por aberrações temporárias como as da

Revolução Francesa⁶, tendo as piores sido obra de uns quantos usurpadores — aberrações que, em todo o caso, não estiveram associadas ao funcionamento permanente de instituições populares, mas sim a uma insurreição súbita e convulsiva contra o despotismo monárquico e aristocrático. Todavia, com o decorrer do tempo, uma república democrática⁷ veio a ocupar grande parte da superfície terrestre, e tornou-se um dos membros mais poderosos da comunidade das nações; e o governo periodicamente eleito e responsável ficou sujeito às observações e críticas que sempre acompanham os grandes feitos. Entendia-se agora que expressões como “governo de si” e “o poder do povo sobre si mesmo” não exprimem o modo como as coisas verdadeiramente são. O “povo” que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre quem o poder é exercido; e o “governo de si” de que se fala não é o governo de cada um por si mesmo, mas sim o governo de cada um por todos os outros. Além do mais, a vontade do povo significa, na prática, a vontade da *parte* mais numerosa ou mais ativa do povo: a maioria, ou aqueles que conseguem fazer-se aceitar como a maioria; conseqüentemente, o povo pode desejar oprimir uma parte do povo; e são tão necessárias precauções contra isto como contra quaisquer outros abusos de poder. Por isso, a limitação do poder do governo sobre os indivíduos não perde qualquer da sua importância quando os detentores do poder respondem regularmente perante a comunidade, ou seja, perante o partido mais forte da comunidade. Este modo de ver as coisas não tem encontrado dificuldade em afirmar-se, sendo apelativo tanto para a inteligência dos pensadores como para a inclinação daquelas classes importantes na sociedade europeia a cujos interesses reais ou supostos a democracia é adversa; e nas reflexões políticas a “tirania da maioria” é agora geralmente incluída entre os males contra os quais a sociedade precisa de se precaver.

Tal como outras tiranias, a tirania da maioria era inicialmente temida, e vulgarmente ainda é, principalmente na medida em que opera através dos atos das autoridades públicas. Mas as pessoas reflexivas perceberam que quando a própria sociedade é o tirano — a sociedade tomada coletivamente, para lá dos indivíduos distintos que a compõem —, os seus meios de tiranizar não se restringem aos atos que pode realizar através dos seus funcionários políticos. A sociedade pode executar as suas próprias ordens, e executa-as, de fato: e se emite ordens incorretas em vez de corretas, ou se emite ordens em relações a assuntos em que não devia interferir, exerce uma tirania social mais alarmante do que muitos tipos de opressão política, dado que deixa menos meios de escapar — muito embora não seja geralmente imposta através de punições tão extremas —, penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma. Por isso, a proteção contra a tirania da magistratura não chega: também é necessária proteção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes; contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios que não as punições civis, as suas próprias ideias e práticas como regras de conduta àqueles que não as seguem, e para restringir o desenvolvimento — e, se possível, impedir a formação — de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com os seus costumes, e para forçar todas as personalidades a modelarem-se à imagem da sociedade. Há um limite à interferência legítima da opinião coletiva na independência individual; e encontrar esse limite, e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a proteção contra o

despotismo político.

Mas embora esta tese provavelmente não seja contestada em termos gerais, a questão prática de onde colocar o limite — como fazer o ajuste adequado entre a independência individual e o controlo social — é um assunto em relação ao qual está ainda quase tudo por fazer. Tudo o que torna a existência valiosa para qualquer pessoa depende da imposição de limites às ações das outras pessoas. Por isso, algumas regras de conduta têm de ser impostas por lei, em primeiro lugar; e pela opinião, no caso de muitas coisas que não constituem objeto adequado para a intervenção da lei. Que regras devem ser estas — eis a questão principal das relações humanas; mas, se não contarmos com alguns dos casos mais óbvios, é também uma daquelas questões em cuja resolução se fez menos progresso. Não a resolveram do mesmo modo quaisquer duas eras, e ainda menos quaisquer dois países; e a decisão de uma era ou de um país causa espanto a outra era ou outro país. No entanto, as pessoas de uma dada era e de um dado país suspeitam tanto que haja qualquer dificuldade em relação a essa questão como se se tratasse de um assunto sobre o qual todos tivessem sempre concordado. As regras que estão em vigor entre essas pessoas parecem-lhes autoevidentes e justificar-se a si mesmas. Esta ilusão quase universal é um dos exemplos da influência mágica do hábito, que não é apenas, como diz o provérbio, uma segunda natureza⁸, mas é também continuamente confundido com a primeira natureza. O efeito do hábito no sentido de evitar qualquer apreensão no que diz respeito às regras de conduta que as pessoas impõem umas às outras é tanto mais completo na medida em que este assunto é um daqueles em que não é geralmente considerado necessário fornecer razões, quer por uma pessoa a outras, quer por cada um a si mesmo. As pessoas estão acostumadas a acreditar que, em assuntos desta natureza, os seus sentimentos são melhores do que razões, e tornam as razões desnecessárias — uma crença em que têm sido encorajadas por alguns que aspiram à condição de filósofos. O princípio prático que os conduz às suas opiniões acerca da regulação da conduta humana é o sentimento na mente de cada pessoa de que todos deviam ser obrigados a agir como ela — e aqueles com quem simpatiza — gostaria que agissem. De fato, ninguém reconhece perante si próprio que este padrão de juízo é o seu gosto pessoal; mas uma opinião sobre um aspecto de conduta que não seja suportada por razões pode contar apenas como a preferência de uma pessoa; e se as razões, quando apresentadas, constituem um mero apelo a uma preferência semelhante sentida por outras pessoas, trata-se então apenas do gosto pessoal de muitas pessoas em vez do gosto pessoal de uma. No entanto, para uma pessoa comum, a sua própria preferência, justificada com base no seu gosto pessoal, constitui não apenas uma razão perfeitamente satisfatória, mas também a única que tem, de um modo geral, para qualquer das suas ideias sobre moralidade, gosto ou decoro, que não estejam expressamente inscritas no seu credo religioso; e até na interpretação do seu credo religioso a sua preferência é o seu guia principal. Assim, as opiniões das pessoas sobre o que é louvável ou culpável são afetadas por todas as diversas causas que influenciam os seus desejos em relação à conduta dos outros, causas que são tão numerosas como as que determinam os seus desejos sobre qualquer outro assunto: por vezes a sua razão — noutras alturas os seus preconceitos ou superstições; frequentemente os seus sentimentos sociais, e não raramente os seus sentimentos antissociais — a sua

inveja ou ciúmes, a sua arrogância ou desprezo; mas, mais comumente, os seus desejos ou medos em relação a si mesmos — o seu interesse próprio, legítimo ou ilegítimo. Sempre que há uma classe dominante, a moralidade do país resulta, em grande parte, dos interesses e do sentimento de superioridade desta classe. A moralidade entre espartanos e hilotas⁹, entre fazendeiros e negros, entre príncipes e súditos, entre nobres e plebeus e entre homens e mulheres, tem consistido majoritariamente na criação destes interesses e sentimentos de classe: e os sentimentos assim gerados por sua vez exercem influência sobre os sentimentos morais dos membros da classe dominante, no que diz respeito às suas relações mútuas. Em qualquer sítio em que, por outro lado, a classe previamente dominante tenha perdido o seu domínio, ou onde o seu domínio seja impopular, os sentimentos morais prevalentes revelam frequentemente um desagrado impaciente em relação à superioridade. Outro grande princípio determinante das regras de conduta — tanto em atos como omissões — que foram impostas pela lei ou pela opinião, tem sido a subserviência da humanidade face às supostas preferências ou aversões dos seus amos seculares, ou dos seus deuses. Esta subserviência, embora essencialmente egoísta, não é hipócrita; dá origem a sentimentos perfeitamente genuínos de repulsa; fez as pessoas queimar feiticeiros e heréticos. Entre tantas influências mais mesquinhas, os interesses gerais e óbvios da sociedade tiveram, ainda assim, uma parte considerável na orientação dos sentimentos morais: todavia, mais em consequência das simpatias e antipatias que surgiram a partir desses interesses, e não tanto por motivos racionais, e por esses interesses em si: e simpatias e antipatias que pouco ou nada tinham a ver com os interesses da sociedade impuseram-se com igual força no que diz respeito ao estabelecimento de moralidades.

As preferências e aversões da sociedade, ou de alguma porção poderosa dela, constituem pois a coisa principal que tem determinado na prática as regras estabelecidas para cumprimento geral, sob a punição da lei ou da opinião. E, de um modo geral, aqueles que têm estado na vanguarda da sociedade em pensamento e sentimentos deixaram este estado de coisas intacto em termos de princípio, por muito que tenham entrado em conflito com ele nalguns dos seus pormenores. Ocuparam-se a pensar sobre que tipo de coisas devia a sociedade gostar ou não, e não em questionar-se se as suas preferências ou aversões deviam constituir uma lei para os indivíduos. Preferiram envidar esforços no sentido de alterar os sentimentos da humanidade nos pontos particulares em relação aos quais eles próprios eram heréticos, e não em aliar-se a todos os heréticos, de modo geral, em defesa da liberdade. O único caso no qual a atitude nobre tem sido tomada por uma questão de princípio e defendida consistentemente apenas por um indivíduo aqui ou acolá, é o da crença religiosa: um caso esclarecedor em muitos aspectos, não sendo o mais insignificante desses aspectos o fato de representar um caso exemplar da falibilidade daquilo a que se chama sentido moral: pois o *odium theologicum*, num reacionário sincero, é um dos casos mais inequívocos de sentimento moral. Aqueles que primeiro quebraram o jugo daquela que se autointitulava igreja universal¹⁰ estavam geralmente tão pouco dispostos a permitir divergência de opinião religiosa como essa própria Igreja. Mas quando o ardor da luta terminou, sem que qualquer das partes tivesse alcançado uma vitória completa, e estando cada igreja ou seita forçada a limitar as suas esperanças

unicamente à preservação do espaço que já tinha conquistado, as minorias, vendo que não tinham qualquer hipótese de se tornar majorias, precisavam de pedir permissão para discordar àqueles que não haviam conseguido converter. De modo condizente, é quase somente neste campo de batalha que os direitos do indivíduo contra a sociedade foram reivindicados por uma questão geral de princípio, e abertamente contestada a aspiração da sociedade a exercer autoridade sobre dissidentes. Os grandes autores aos quais o mundo deve a liberdade religiosa que tem asseveraram principalmente a liberdade de consciência como um direito absoluto, e negaram por completo que um ser humano seja responsável perante os outros pela sua crença religiosa. No entanto, a tolerância é tão natural nas pessoas no que diz respeito a tudo com que realmente se importam, que, na prática, a liberdade religiosa não foi alcançada quase em lado algum, exceto nos sítios em que a indiferença religiosa, que não gosta que a sua paz seja perturbada por querelas religiosas, juntou o seu peso à balança. Nos espíritos de quase todas as pessoas religiosas, até nos países mais tolerantes, o dever de tolerância é aceite com reservas tácitas. Uma pessoa qualquer poderá aceitar dissidência no que diz respeito à direção da igreja, mas não a dogmas; outra pode tolerar toda a gente, menos um papista ou um unitarista¹¹; outro, ainda, tolerará qualquer um que acredite na religião revelada¹²; alguns alargam um pouco a sua caridade, mas não fazem concessões em relação à crença num deus e na vida depois da morte. Onde quer que o sentimento da maioria seja ainda genuíno e intenso, ver-se-á que em pouco diminuiu a sua aspiração a ser obedecido.

Na Inglaterra, devido às circunstâncias particulares da nossa história política, o jugo da lei é mais leve do que na maior parte dos países da Europa, embora o jugo da opinião seja talvez mais pesado; e há uma repugnância considerável pela interferência direta, através do poder legislativo ou executivo, na conduta privada; não tanto devido a uma preocupação legítima com a independência do indivíduo, mas sim ao hábito ainda recorrente de olhar para o governo como um representante de um interesse oposto ao interesse público. A maioria ainda não aprendeu a sentir como seu o poder do governo, ou como suas as opiniões do governo. Mas, por enquanto, há uma quantidade considerável de sentimento pronta a levantar-se contra qualquer tentativa por parte da lei de controlar os indivíduos em coisas em que até aqui não estavam habituados a ser controlados por ela; e tudo isto com muito pouca reflexão sobre se o assunto pertence, ou não, à esfera legítima do controlo legal; de tal modo que o sentimento, de um modo geral muito salutar, é talvez tão frequentemente inoportuno como justificado nos casos particulares da sua aplicação. De fato, não há qualquer princípio reconhecido pelo qual a correção ou incorreção da interferência por parte do governo seja habitualmente testada. As pessoas decidem de acordo com as suas preferências pessoais. Alguns, ao ver um bem para ser feito, ou um mal para ser remediado, instigariam voluntariamente o governo a tomar conta do assunto; ao passo que outros preferem suportar praticamente qualquer quantidade de mal social a ter de acrescentar um mal às áreas dos interesses humanos susceptíveis de controlo governamental. E as pessoas posicionam-se num ou noutro campo em qualquer caso particular, de acordo com a direção geral dos seus sentimentos; ou de acordo com o grau de interesse que sentem na coisa particular que se propõe que o governo deva fazer, ou de acordo com a sua crença de que o governo faria, ou não, essa

coisa do modo que preferem; mas muito raramente devido a uma opinião a que adiram consistentemente, relativa às coisas que é apropriado um governo fazer. E parece-me que, de momento, devido a esta ausência de regra ou princípio, um lado está tão frequentemente errado como o outro; a interferência do governo é, com frequência quase igual, inadequadamente invocada e inadequadamente condenada.

O objetivo deste ensaio é asseverar um princípio muito simples, que se destina a reger em absoluto a interação da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à coação e controlo, quer os meios usados sejam a força física, na forma de punições legais, quer a coerção moral da opinião pública. É o princípio de que o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificação suficiente. Uma pessoa não pode corretamente ser forçada a fazer ou a deixar de fazer algo porque será melhor para ela que o faça, porque a fará feliz, ou porque, na opinião de outros, fazê-lo seria sensato, ou até correto. Estas são boas razões para a criticar, para debater com ela, para a persuadir, ou para a exortar, mas não para a forçar, ou para lhe causar algum mal caso ela aja de outro modo. Para justificar tal coisa, é necessário que se preveja que a conduta de que se deseja demovê-la cause um mal a outra pessoa. A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano.

Talvez nem seja preciso dizer que se parte do princípio de que esta doutrina se aplica apenas a seres humanos na maturidade das suas faculdades. Não estamos a falar de crianças, ou de jovens abaixo da idade que a lei possa estabelecer como a da maioria para homens e mulheres. Aqueles que se encontram ainda num estado em que precisem que outros cuidem de si, têm de ser protegidos contra as suas próprias ações, bem como contra danos externos. Pela mesma razão, podemos excluir aqueles estados retrógrados da sociedade em que se possa considerar que a própria raça está na sua infância. As primeiras dificuldades no que toca a progresso espontâneo são tão grandes, que raramente há qualquer escolha de meios para os superar; e um governante em plena posse do espírito de desenvolvimento tem justificação para usar quaisquer expedientes que servirão para alcançar um fim talvez de outro modo inalcançável. O despotismo é uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros, desde que o objetivo seja o seu desenvolvimento, e desde que os meios sejam justificados por verdadeiramente alcançarem esse fim. A liberdade, enquanto princípio, não tem aplicação a qualquer estado de coisas anterior a uma altura em que a humanidade se tenha tornado capaz de se desenvolver através de uma discussão livre e equitativa. Até lá, nada lhes resta senão obedecer tacitamente a um Akbar ou a um Carlos Magno¹³, se tiverem a sorte de arranjar um. Mas assim que as pessoas adquirem a capacidade de serem conduzidas para o seu próprio desenvolvimento através de convicção ou persuasão (um estágio há muito alcançado em todas as nações com que temos aqui de nos preocupar), a coação, quer na

forma direta quer na forma de castigos por não obediência, já não é admissível como um meio para o seu próprio bem, e passa a ser justificável apenas para garantir a segurança dos outros.

É conveniente afirmar que dispenso qualquer vantagem que poderia resultar para o meu argumento da ideia de um direito abstrato, como uma coisa independente da utilidade. Vejo a utilidade como o apelo supremo em todas as questões éticas; mas tem de ser a utilidade no sentido mais amplo, baseada nos interesses permanentes das pessoas enquanto seres em desenvolvimento. Defendo que esses interesses legitimam a subordinação da espontaneidade individual ao controlo externo apenas no caso daquelas ações de cada um que dizem respeito aos interesses das outras pessoas. Se alguém realiza um ato danoso para outro, haverá, à primeira vista, razões para o punir, por lei, ou, quando as punições legais não sejam aplicáveis com segurança, através da desaprovação geral. Há também muitos atos que ele pode corretamente ser forçado a realizar para o benefício de outros, tais como: apresentar provas num tribunal; arcar com a sua quota-parte da defesa comum, ou de qualquer outro trabalho conjunto necessário para o interesse da sociedade de cuja proteção ele goza; e realizar certos atos de beneficência individual, tais como salvar a vida de um semelhante, ou interpor-se para proteger os indefesos de maus-tratos, coisas que quando há obviamente o dever de fazer, ele pode corretamente ser responsável perante a sociedade por não o fazer. Uma pessoa pode causar mal a outros não apenas pelas suas ações, mas também pela sua inação, e em qualquer dos casos ela é justamente responsável perante eles pelo agravo. É verdade que o segundo caso requer um exercício muito mais cuidadoso da coação do que o primeiro. Tornar qualquer um responsável por fazer mal a outro, é a regra; torná-lo responsável por não prevenir o mal é, comparativamente falando, a exceção. Mas há muitos casos suficientemente claros e sérios para justificar essa exceção. Em todas as coisas que dizem respeito às relações externas do indivíduo, ele é legalmente responsável perante aqueles cujos interesses estão em jogo e, se for preciso, perante a sociedade enquanto protetora destes. Há frequentemente boas razões para não o tornar responsável; mas estas razões devem decorrer das particularidades especiais do caso: ou porque é um tipo de caso em que, de modo geral, é mais provável que ele aja melhor fazendo uso do seu próprio discernimento do que sendo controlado de qualquer modo que esteja ao alcance da sociedade para o controlar; ou porque a tentativa de exercer controle daria origem a males maiores do que aqueles que preveniria. Quando razões como estas impedem que se imponha a responsabilização, a consciência moral do próprio agente deve preencher o lugar vazio do juízo e proteger aqueles interesses de outros que não têm qualquer proteção externa; avaliando-se a ele mesmo tanto mais rigidamente, porque o caso em mão não permite que seja responsável perante o juízo dos seus semelhantes.

Mas há uma esfera de ação na qual a sociedade, distinguindo-se esta do indivíduo, tem apenas um interesse indireto, se é que tem qualquer interesse; abrangendo a parte da conduta e da vida de uma pessoa que apenas a afeta a si mesma, ou, se também afeta outros, é apenas com o seu consentimento livre, voluntário e consciente. Quando digo que a afeta *apenas a si mesma*, subentenda-se *diretamente, e em primeiro lugar*, pois o que a afeta a ela, pode afetar outros através dela; e a objeção que se pode basear nesta

eventualidade receberá atenção de seguida. Esta é, então, a esfera apropriada da liberdade humana. Esta esfera abrange, em primeiro lugar, o domínio interior da consciência; requerendo liberdade de consciência, no sentido mais lato; liberdade de pensamento e sentimento; total liberdade de opinião e sentimento em todos os assuntos, práticos ou teóricos, científicos, morais ou teológicos. Poderá parecer que a liberdade de expressar e publicar opiniões cai no âmbito de um princípio diferente, dado que pertence àquela parte da conduta de um indivíduo que diz respeito a outras pessoas; mas, tendo quase tanta importância como a própria liberdade de pensamento, e assentando em grande parte nas mesmas razões, é na prática inseparável dela. Em segundo lugar, o princípio requer liberdade de gostos e objetivos; de moldar o nosso plano de vida de modo a adequar-se ao nosso carácter; de fazer o que quisermos, sofrendo quaisquer consequências que daí resultem: e tudo isto sem obstrução por parte dos nossos semelhantes, desde que o que façamos não lhes cause dano, mesmo que considerem a nossa conduta tola, perversa ou incorreta. Em terceiro lugar, desta liberdade de cada indivíduo segue-se a liberdade, dentro dos mesmos limites, de um grupo de indivíduos; liberdade de união, para qualquer propósito que não envolva dano para outros — partindo-se do princípio de que as pessoas que compõem o grupo são maiores de idade e não foram forçadas, ou enganadas.

Nenhuma sociedade em que estas liberdades não sejam, de um modo geral, respeitadas, é livre, qualquer que seja a sua forma de governo; e nenhuma sociedade em que elas não existem de modo absoluto e sem restrições é completamente livre. A única liberdade que merece o nome é a liberdade de procurar o nosso próprio bem à nossa própria maneira, desde que não tentemos privar os outros do seu bem, ou colocar obstáculos aos seus esforços para o alcançar. Cada qual é o justo guardião da sua própria saúde, tanto física, como mental e espiritual. As pessoas têm mais a ganhar em deixar que cada um viva como lhe parece bem a si, do que forçando cada um a viver como parece bem aos outros.

Embora esta doutrina seja tudo menos nova e, para algumas pessoas, possa soar a truísmo, não há qualquer doutrina que esteja mais diretamente oposta à tendência geral da opinião e prática correntes. A sociedade envidou tantos esforços na tentativa (de acordo com a sua visão) de forçar as pessoas a ajustarem-se às suas noções de excelência pessoal, como de excelência social. As antigas comunidades julgavam-se no direito de regular todas as partes da conduta privada através da autoridade pública — e os filósofos antigos concordavam —, com a justificativa de que o Estado tinha um profundo interesse na completa disciplina física e mental de cada um dos seus cidadãos, um modo de pensar que pode ter sido aceitável em pequenas repúblicas rodeadas de inimigos perigosos, em constante perigo de serem destruídas por ataques externos ou rebeliões internas, e para as quais até um curto intervalo de energia e autocontrole reduzidos poderiam tão facilmente ser fatais, que não podiam dar-se ao luxo de esperar pelos salutares efeitos permanentes da liberdade. No mundo moderno, a maior dimensão das comunidades políticas e, acima de tudo, a separação entre autoridade secular e espiritual (que colocava a orientação das consciências das pessoas em mãos diferentes daquelas que controlavam os seus assuntos terrenos), preveniu uma enorme interferência legal nos pormenores da vida privada; mas os mecanismos de repressão moral têm sido exercidos mais

arduamente contra a discordância em relação à opinião dominante sobre assuntos que só aos próprios dizem respeito, do que contra a discordância em relação à opinião dominante sobre assuntos sociais; a religião, o mais poderoso de todos os elementos que contribuíram para a formação do sentimento moral, tendo sido quase sempre governada ou pela ambição de uma hierarquia, à procura de controlo sobre todas as áreas da conduta humana, ou pelo espírito de puritanismo. E alguns desses reformadores modernos que se opuseram mais fortemente às religiões do passado não têm ficado de modo algum atrás de igrejas ou seitas na sua reivindicação do direito de dominação espiritual: o sr. Comte¹⁴, em particular, cujo sistema social, tal como é desenvolvido no seu *Traité de politique positive*, visa estabelecer (embora mais através de recursos morais do que legais) um despotismo da sociedade sobre o indivíduo, ultrapassando tudo o que havia sido considerado nos ideais políticos dos mais rígidos disciplinadores entre os filósofos antigos.

Sem contar com as opiniões peculiares dos pensadores individuais, há também no mundo, de um modo geral, uma inclinação crescente para alargar indevidamente os poderes da sociedade sobre o indivíduo, tanto pela força da opinião, como até pela força da legislação: e como a tendência de todas as mudanças que ocorrem no mundo vai no sentido de fortalecer a sociedade, e diminuir o poder do indivíduo, este abuso não é um daqueles males que tendem a desaparecer espontaneamente, mas sim daqueles que tendem, pelo contrário, a tornar-se cada vez mais alarmantes. A vontade das pessoas, quer como governantes quer como concidadãos, de impor aos outros as suas próprias opiniões e inclinações como uma regra de conduta, é tão ativamente apoiada por alguns dos melhores e alguns dos piores sentimentos inerentes à natureza humana, que muito raramente é mantida sob controlo por outra coisa que não a falta de poder; e como o poder não está a diminuir, mas sim a aumentar, então, a não ser que uma forte barreira de convicção moral possa erguer-se contra esse mal, é de esperar que, dadas as circunstâncias presentes do mundo, o vejamos intensificar-se.

Será conveniente para o argumento que, em vez de começarmos logo a discutir a tese geral, nos atenhamos, em primeiro lugar, a um único ramo dela, no qual o princípio aqui avançado é reconhecido, se não inteiramente, então até certo ponto, pelas opiniões correntes. Este ramo é a liberdade de pensamento: do qual é impossível separar a correspondente liberdade de escrever e falar. Embora estas liberdades constituam uma parte considerável da moralidade política de todos os países que aparentam ter tolerância religiosa e instituições livres, as bases, tanto filosóficas como práticas, sobre as quais assentam, não são, talvez, tão familiares para a mente geral, nem tão plenamente valorizadas até por muitos dos líderes de opinião, como poderia esperar-se. Estas bases, quando corretamente compreendidas, têm aplicação muito mais geral do que apenas a uma área do assunto, e ver-se-á que uma análise exaustiva desta parte da questão será a melhor introdução às restantes áreas. Aqueles para os quais nada do que estou prestes a dizer é novidade poderão, pois, desculpar-me, se me lanço em mais uma discussão sobre um tema que já desde há três séculos tem vindo a ser tão frequentemente discutido.

Capítulo II

Sobre a liberdade de pensamento e discussão

Desejavelmente, já passou o tempo em que seria necessária qualquer defesa da “liberdade de imprensa” como uma das salvaguardas contra um governo corrupto ou tirânico. Podemos supor que agora não será necessário qualquer argumento contra a permissão de uma legislatura ou executivo, cujos interesses não sejam idênticos aos do povo, que prescrevam opiniões ao povo e determinem que doutrinas ou argumentos lhe será permitido ouvir. Além do mais, este aspecto da questão tem sido salientado tão frequente e triunfantemente por autores anteriores, que não é preciso enfatizá-lo especialmente aqui. Embora a lei de Inglaterra, no que diz respeito à imprensa, seja presentemente tão subserviente como no tempo dos Tudor¹⁵, o perigo de ser realmente posta em prática no caso da discussão política é escasso, exceto durante algum pânico temporário, em que o receio de insurreição leva ministros e juizes a abandonarem as suas boas maneiras¹⁶; e, falando de um modo geral, em países constitucionais não há que ter medo de que o governo, quer seja completamente responsável perante o povo, quer não, tente frequentemente controlar a expressão de opinião, exceto quando ao fazê-lo se torne o próprio órgão da intolerância geral do público. Suponhamos, então, que o governo se identifica inteiramente com o povo, e que jamais pensa em exercer qualquer poder de coerção a não ser em concordância com o que pensa ser a voz do povo. Mas nega ao povo o direito de exercer tal coerção, quer por si mesmo, quer através do seu governo. O próprio poder é ilegítimo. O melhor governo tem tanto direito a ele como o pior governo. É tão repugnante quando exercido de acordo com a opinião pública, do que quando é exercido contra a opinião pública — ou mais repugnante ainda. Se todos os seres humanos, menos um, tivessem uma opinião, e apenas uma pessoa tivesse a opinião contrária, os restantes seres humanos teriam tanta justificação para silenciar essa pessoa como essa pessoa teria justificação para silenciar os restantes seres humanos, se tivesse poder para tal. Caso uma opinião constituísse um bem pessoal sem qualquer valor exceto para quem a tem, e se ser impedido de usufruir desse bem constituísse apenas um dano privado, faria alguma diferença se o dano estava a ser infligido apenas sobre algumas pessoas, ou sobre muitas. Mas o mal particular em silenciar a expressão de uma opinião é que constitui um roubo à humanidade; à posteridade, bem como à geração atual; àqueles que discordam da opinião, mais ainda do que àqueles que a sustentam. Se a opinião for correta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro — o que constitui um benefício quase igualmente grande.

É necessário considerar separadamente estas duas hipóteses, a cada uma das quais corresponde uma parte distinta do argumento. Nunca podemos ter a certeza de que a

opinião que procuramos amordaçar seja falsa; e, mesmo que tivéssemos, amordaçá-la seria, ainda assim, um mal.

* * *

Em primeiro lugar: a opinião que se tenta suprimir pela autoridade é possivelmente verdadeira. Quem deseja suprimi-la nega, obviamente, a sua verdade; mas não é infalível. Não tem autoridade para resolver a questão por toda a humanidade, e de retirar a todas as outras pessoas os meios de ajuizar. Impedir que uma opinião seja ouvida porque têm a certeza de que é falsa é estar a partir do princípio de que a *sua* certeza é a mesma coisa que certeza *absoluta*. Todo o silenciar de uma discussão constitui uma pressuposição de infalibilidade. Pode-se deixar que a sua condenação assente neste argumento comum, que não é pior por ser comum.

Infelizmente para o bom senso das pessoas, o fato de serem falíveis está longe de ter o peso no seu juízo prático que lhe é sempre concedido teoricamente; pois ainda que cada um saiba muito bem que é falível, poucos acham necessário tomar quaisquer precauções contra a sua própria falibilidade, ou aceitar a hipótese de que qualquer opinião de que tenham muita certeza possa constituir um dos exemplos de erro a que reconhecem estar sujeitos. Príncipes absolutos, ou outros que estão habituados a deferência ilimitada, sentem geralmente esta confiança plena nas suas próprias opiniões em relação a quase todos os assuntos. Pessoas mais afortunadamente colocadas, que por vezes ouvem as suas opiniões ser disputadas, e não estão completamente desabitadas de ser corrigidas quando não têm razão, colocam a mesma confiança ilimitada apenas nas opiniões que partilham com todos os que os rodeiam, ou com aqueles a quem estão habituados a submeter-se: pois a falta de confiança de uma pessoa no seu juízo solitário é proporcional à confiança implícita que coloca na infalibilidade do “mundo” em geral. E, para cada indivíduo, o mundo é aquela parte do mundo com a qual ele entra em contacto; o seu partido, a sua seita, a sua igreja, a sua classe social: quase pode dizer-se que a pessoa para o qual o mundo é algo tão abrangente como o seu próprio país ou a sua própria época é, por comparação, liberal e tem vistas largas. E a sua confiança nesta autoridade coletiva não é de modo algum abalada por ter consciência de que outras eras, países, seitas, igrejas, grupos e partidos pensaram, e mesmo agora pensam, de modo exatamente oposto. Ela transfere para o seu próprio mundo a responsabilidade de ter a certeza, por oposição aos mundos discordantes de outras pessoas; e nunca a preocupa que um mero acaso tenha estabelecido qual destes muitos mundos seja alvo da sua confiança, e que as mesmas causas que fizeram dela um padre em Londres a teriam feito budista ou confucionista em Pequim¹⁷. Todavia, o fato de que as épocas não são mais infalíveis do que os indivíduos é em si tão evidente, sem precisar recorrer a quaisquer argumentos, como é também evidente através de qualquer quantidade de argumentos; sendo que todas as épocas albergaram muitas opiniões que épocas posteriores declararam não apenas falsas, mas também absurdas; e é igualmente tão certo que muitas opiniões, agora correntes, serão rejeitadas por épocas futuras, tal como acontece que muitas opiniões outrora correntes são rejeitadas pela época presente.

A objeção provável a este argumento seria algo como o seguinte: não há uma maior pressuposição de infalibilidade em proibir a propagação do erro do que qualquer outra coisa que seja feita pela autoridade pública com base no seu próprio juízo e responsabilidade. O juízo é dado às pessoas para que o usem. Dado que pode ser usado erroneamente, iremos então dizer às pessoas que não devem, de modo algum, usá-lo? Ao proibir o que acham prejudicial, as pessoas não reivindicam estar isentas de erro; estão apenas a cumprir o seu dever, muito embora sendo falíveis, de agir com base na sua convicção conscienciosa. Se nunca agíssemos com base nas nossas opiniões, simplesmente porque essas opiniões podem estar erradas, então negligenciaríamos os nossos interesses, e deixaríamos todos os nossos deveres por realizar. Uma objeção que se aplica a toda a conduta não pode constituir uma objeção válida a qualquer conduta em particular. Tanto os governos como os indivíduos têm o dever de formar as opiniões mais verdadeiras que possam, e de as formar cuidadosamente, e nunca as impor a outros, a não ser que tenham bastante certeza de que têm razão. Mas quando têm a certeza de que têm razão (dirão os que avançam esta objeção), não serão conscienciosos, mas sim cobardes, ao não agir com base nas suas opiniões e ao permitir que doutrinas que pensam honestamente ser perigosas para o bem-estar da humanidade, quer nesta vida quer noutra, sejam difundidas por todo o lado sem restrições, só porque outras pessoas, em tempos menos esclarecidos, condenaram opiniões que agora se acredita serem verdadeiras. Poder-se-á dizer que devemos tomar cuidado para não incorrer no mesmo erro: mas os governos e as nações têm cometido erros noutros assuntos sobre os quais não se nega que se possa exercer adequadamente a autoridade: os governos e as nações têm instituído maus impostos e feito guerras injustas. Deveremos, então, não instituir quaisquer impostos e não fazer quaisquer guerras, sob provocação alguma? As pessoas e os governos têm de agir usando ao máximo as suas capacidades. Não existem certezas absolutas, mas há garantias suficientes, para efeitos da vida humana. Podemos pressupor, e temos de o fazer, que a nossa opinião é verdadeira para efeitos da orientação da nossa própria conduta: e não se está a pressupor mais ao proibir-se pessoas más de perverter a sociedade através da propagação de opiniões que consideramos falsas e prejudiciais.

Respondo que isso é estar a pressupor muito mais. Há uma grande diferença entre presumir que uma opinião é verdadeira porque não foi refutada em qualquer das oportunidades que houve para a contestar, e pressupor a sua verdade para impedir a sua refutação. A própria condição que nos dá justificação para presumir a verdade da nossa opinião para efeitos de ação é uma liberdade completa para a contradizer e provar a sua falsidade; e sob nenhumas outras condições pode um ser com faculdades humanas ter qualquer garantia racional de ter razão.

Quando tomamos em conta a história das opiniões e da conduta comum da vida humana, como se explicará o fato de uma e outra não estarem pior do que estão? Não se deve, certamente, à força inerente ao entendimento humano; pois, em qualquer matéria que não seja por si só evidente, há 99 pessoas completamente incapazes de formar um juízo sobre isso, para cada pessoa capaz de formar um; e a capacidade da centésima pessoa é apenas comparativa; pois a maioria das pessoas eminentes de todas as gerações do passado defenderam muitas opiniões que agora se sabe serem errôneas, e fizeram ou

aprovaram muitas coisas que ninguém agora justificará. Por que será, então, que há, de um modo geral, uma predominância entre a humanidade de opiniões e condutas racionais? Se é que há, de fato, tal predominância — e tem de haver, a não ser que a condição humana esteja, e sempre tenha estado, num estado quase irremediável — fica a dever-se a uma característica da mente humana, a fonte de tudo o que é respeitável no ser humano, quer como ser intelectual, quer moral — o fato de que os seus erros são corrigíveis. Ele é capaz de retificar os seus erros através da discussão e da experiência. Não simplesmente pela experiência; tem de haver discussão, que mostre como há de a experiência ser interpretada. Opiniões e práticas erradas cedem gradualmente a fatos e argumentos: mas os fatos e argumentos têm de ser colocados perante a mente, de modo a que possam ter efeito sobre ela. Muito poucos fatos são capazes de contar uma história só por si, sem comentários que realcem o seu significado. Por isso, estando toda a força e todo o valor do juízo humano dependentes da característica de que este pode ser corrigido quando está errado, apenas pode ser depositada confiança no juízo humano quando os meios de o corrigir são mantidos constantemente à mão. No caso de qualquer pessoa cujo juízo merece realmente confiança, como sucedeu isso? Porque manteve a sua mente aberta a críticas às suas opiniões e conduta. Porque tem sido o seu hábito ouvir tudo o que se poderia dizer contra si; tirar proveito de todas críticas justas, e refletir para si mesmo sobre quaisquer aspectos falaciosos dessas críticas e ocasionalmente expô-las aos outros. Porque sentiu que a única maneira pela qual um ser humano pode estar próximo de saber tudo sobre um assunto é ouvindo o que se pode dizer acerca disso por pessoas que têm todo o tipo de opinião, e estudando todos os ângulos de que pode ser olhado por todo o tipo de mentalidade. Nenhuma pessoa sábia alguma vez adquiriu a sua sabedoria por outro modo que não este; nem está na natureza do intelecto humano tornar-se sábio de qualquer outro modo. O hábito constante de corrigir e completar a sua opinião, cotejando-a com as opiniões dos outros, está tão longe de lhe causar dúvida e hesitação quando o põe em prática, que constitui, ao invés, a única fundação estável para uma confiança justificada nela; pois, sendo conhecedor de tudo o que se pode dizer contra si (pelo menos as coisas mais óbvias), e tendo defendido esta posição contra todos os que a rejeitam — sabendo que procurou objeções e dificuldades, em vez de as evitar, e não impedir qualquer luz que pudesse ser lançada sobre o assunto a partir de qualquer direção — tem o direito de pensar que o seu juízo é melhor do que o de qualquer pessoa, ou multidão, que não tenha passado por semelhante processo.

Não é pedir demais que aquilo que as pessoas mais sábias — aquelas com mais justificação para confiar no seu próprio juízo — acham necessário para justificar a sua confiança nesse juízo seja imposto àquele grupo diversificado de uns quantos indivíduos sábios e muitos indivíduos tolos a que se chama público. A igreja mais intolerante, a Igreja Católica, mesmo na canonização de um santo aceita um “advogado do diabo” e escuta-o pacientemente. Parece que não podem ser concedidas honras póstumas à mais santa de entre as pessoas até se conhecer e levar em consideração tudo o que o diabo pudesse dizer contra ela. Se não fosse permitido que até mesmo a filosofia newtoniana¹⁸ fosse questionada, as pessoas não sentiriam uma tão completa certeza da sua verdade como agora sentem. As nossas crenças mais justificadas não têm qualquer outra garantia

sobre a qual assentar, senão um convite permanente ao mundo inteiro para provar que carecem de fundamento. Se o desafio não é aceite, ou se é aceite e a tentativa é gorada, estaremos, ainda assim, longe da certeza; mas teremos feito o melhor que a condição presente da razão humana permite; nada teremos negligenciado que pudesse dar à verdade a hipótese de vir ter conosco: se o conjunto de crenças for mantido em aberto, podemos esperar que, se houver uma verdade melhor, será encontrada quando a mente humana estiver preparada para a aceitar; e, entretanto, podemos ter a certeza de estarmos tão próximos da verdade quanto possível, na altura presente. Esta é a quantidade máxima de certeza alcançável por um ser falível, e a única maneira de a alcançar.

É estranho que as pessoas aceitem a validade dos argumentos a favor da livre discussão, mas se oponham a que sejam “levados ao extremo”; não vendo que a não ser que as razões sejam boas para um caso extremo, não são boas para qualquer caso. É estranho que pensem que não estão a partir do princípio de que são infalíveis, quando reconhecem que devia haver livre discussão sobre todos os assuntos que podem possivelmente ser *duvidosos*, mas acham que devia ser proibido questionar algum princípio ou doutrina porque são *tão certos*, isto é, porque *eles têm tanta certeza* de que são certos. Chamar certa a uma proposição, enquanto houver alguém que negaria a sua certeza caso o deixassem, é pressupor que nós mesmos (juntamente com os que concordam conosco) somos os juizes da certeza — juizes que só ouvem uma das partes.

Na época presente — que foi descrita como “destituída de fé, mas com pavor do ceticismo”¹⁹ — na qual as pessoas se sentem certas, não tanto de que as suas opiniões são verdadeiras, mas sim de que não saberiam o que fazer sem elas — as pretensões de uma opinião a ser protegida do ataque público assentam não tanto na sua verdade, mas sim na sua importância para a sociedade. Alega-se que há certas crenças que são tão úteis, para não dizer indispensáveis ao bem-estar, que o dever que os governos têm de defender essas crenças é como o dever que têm de proteger qualquer outro dos interesses da sociedade.

Afirma-se que, num caso de tal necessidade, e que cai tão diretamente no âmbito do dever dos governos, algo menos do que a infalibilidade pode justificar, e até forçar, que ajam com base na sua própria opinião, confirmada pela opinião geral da humanidade. Também se argumenta frequentemente, e pensa-se ainda mais frequentemente, que só as pessoas más poderiam desejar enfraquecer estas crenças salutares; e pensa-se que nada pode haver de errado em impor restrições às pessoas más, e em proibir algo que apenas elas quereriam praticar. Este modo de pensar torna a justificação das restrições à discussão não uma questão da verdade das doutrinas, mas sim da sua utilidade; e através desse expediente julga-se erroneamente poder escapar à responsabilidade de pretender ser um juiz infalível de opiniões. Mas quem se contenta com isto não se apercebe de que mais não faz do que transferir a pressuposição de infalibilidade de um ponto para outro. A própria utilidade de uma opinião constitui matéria de opinião — tão disputável, e tão aberta a discussão, e precisando tanto de ser discutida, como a própria opinião. A mesma necessidade de um juiz infalível de opiniões tanto existe para decidir que uma opinião é prejudicial como para decidir que é falsa, a não ser que a opinião condenada tenha plena oportunidade de se defender. E de nada servirá dizer que se pode permitir ao herético defender a utilidade ou o caráter inofensivo da sua opinião, ainda que esteja proibido de

defender a sua verdade. A verdade de uma opinião constitui parte da sua utilidade. Se queremos saber se não é desejável que se acredite numa proposição, será possível deixar de refletir sobre se é verdadeira ou não? Na opinião das melhores pessoas, e não na das piores, nenhuma crença contrária à verdade pode ser realmente útil: e será que poderemos impedir tais pessoas de alegar enfaticamente esse aspecto em sua defesa, quando são acusadas de ser culpadas de rejeitar uma doutrina que lhes dizem ser útil, mas que acreditam ser falsa? Os que estão do lado das opiniões dominantes nunca deixam de tirar toda a vantagem possível deste aspecto: não os vemos *a eles* a lidar com a questão da utilidade como se fosse completamente distinta da questão da verdade; pelo contrário: é porque, acima de tudo, a sua doutrina é “a verdade”, que o conhecimento ou a crença dessa doutrina é tido como tão indispensável. Não pode haver qualquer discussão justa da questão da utilidade quando um argumento tão fulcral pode ser usado por um lado mas não pelo outro. E, na realidade, quando o direito ou o sentimento público não permitem que a verdade de uma opinião seja posta em causa, há igualmente pouca tolerância em relação a uma rejeição da sua utilidade. O máximo que se permite é uma atenuação da sua necessidade absoluta, ou da culpa real em rejeitá-la.

De modo a ilustrar mais exaustivamente o mal de impedir que sejam ouvidas opiniões porque já as condenamos no nosso juízo, será desejável restringir a discussão a um caso concreto; e escolho, preferencialmente, os casos que me são menos favoráveis — nos quais o argumento contra a liberdade de opinião, tanto no que diz respeito à verdade, como à utilidade, é considerado mais forte. Suponhamos que as opiniões contestadas são a crença num deus e na vida depois da morte, ou qualquer das doutrinas geralmente dominantes acerca da moralidade. Lutar em tal terreno dá uma grande vantagem a um adversário injusto, dado que certamente dirá (e muitos que não têm qualquer desejo de ser injustos di-lo-ão para si mesmos): são estas as doutrinas que não consideras suficientemente corretas para estarem protegidas por lei? Será a crença num deus uma daquelas opiniões acerca das quais consideras que, se temos a certeza da sua verdade, então estamos a partir do princípio de que somos infalíveis? Mas tem de me ser permitido chamar atenção para o fato de que não é ao ter a certeza que uma doutrina é verdadeira — seja ela qual for — que chamo o pressuposto de infalibilidade. É o propósito de decidir essa questão *pelos outros*, sem que lhes seja permitido ouvir o que se diz em favor do lado contrário. E não condenarei publicamente ou reprovarei menos esta aspiração se ela favorecer as minhas convicções mais solenes. Independentemente de quão grande for a convicção de qualquer um, não apenas em relação à falsidade, mas também às consequências prejudiciais de uma opinião — e não apenas em relação às consequências prejudiciais, mas também (para usar expressões que condeno em absoluto) à imoralidade e irreligiosidade dessa opinião; ainda assim, se, em conformidade com esse juízo privado, embora apoiado pelo juízo público do seu país ou dos seus contemporâneos, ele impedir que se ouça uma defesa dessa opinião, estará a pressupor que é infalível. E esta pressuposição está longe de ser menos objetável ou menos perigosa porque a opinião é chamada imoral ou ímpia — pelo contrário: este é, de entre todos os outros casos, aquele em que essa pressuposição é mais fatal. Estas são precisamente as ocasiões em que as pessoas de uma geração cometem aqueles terríveis erros que causam espanto e horror à

posteridade. É entre tais situações que encontramos os casos memoráveis da história em que o braço da lei foi usado para erradicar as melhores pessoas e as mais nobres doutrinas; com deplorável sucesso no que diz respeito às pessoas, embora algumas das doutrinas tenham sobrevivido para serem invocadas — ironicamente — em defesa de semelhante conduta para com aqueles que *discordam* delas, ou da sua interpretação dominante.

Difícilmente se pode recordar com frequência excessiva às pessoas que havia uma vez um homem chamado Sócrates, que entrou memoravelmente em conflito com as autoridades legais e a opinião pública do seu tempo. Nascido numa época e num país repleto de grandeza individual, este homem foi-nos descrito por aqueles que melhor o conheciam, a ele e à época, como o mais virtuoso dessa época; ao passo que *nós* sabemos que foi a figura de proa e o protótipo de todos os subsequentes professores da virtude; que foi a origem tanto da sublime inspiração de Platão, como do sensato utilitarismo de Aristóteles, “*i maëstri di color che sanno*”²⁰, as duas fontes tanto da ética como de toda a restante filosofia. Este reconhecido mestre de todos os pensadores eminentes que viveram desde então, e cuja fama, que continua a crescer após mais de dois mil anos, ultrapassa praticamente todos os nomes restantes, tomados em conjunto, que tornam ilustre a sua cidade natal²¹, foi condenado à morte pelos seus concidadãos, após uma condenação judicial por impiedade e imoralidade. Impiedade, por negar os deuses reconhecidos pelo Estado; com efeito, o seu acusador afirmou que ele não acreditava em quaisquer deuses [ver a *Apologia*²²]. Imoralidade, por “corromper a juventude” através das suas doutrinas e ensinamentos. Há toda a razão para acreditar que foi com honestidade que o tribunal declarou culpado e condenou à morte o homem que, até essa altura, mais merecera dos seres humanos.

Passando agora deste para o único outro caso de iniquidade judicial cuja menção, depois da condenação de Sócrates, não constituiria um anticlímax: o acontecimento que teve lugar no Calvário um pouco mais de mil e oitocentos anos atrás. O homem²³ que deixou na memória de todos quantos presenciaram a sua vida e os seus discursos uma tal impressão da sua grandeza moral, que os mil e oitocentos anos subsequentes lhe prestaram homenagem como o Todo-Poderoso em pessoa, foi condenado à morte, por ser o quê? Um blasfemo. As pessoas não tomaram apenas o seu benfeitor por alguém que não era; tomaram-no como o exato oposto do que era, e trataram-no como uma monstruosa impiedade — algo que agora se considera que eles foram, devido ao modo como o trataram. Os sentimentos com que as pessoas agora encaram estes lamentáveis acontecimentos, em particular o segundo, tornam-nos extremamente injustos no seu juízo dos infelizes protagonistas. Aparentemente, estas não eram más pessoas — não eram piores do que as pessoas comumente são, mas antes o contrário; pessoas que tinham plenamente — ou talvez mais ainda — os sentimentos religiosos, morais e patrióticos do seu tempo e do seu povo: o verdadeiro tipo de pessoas que, em todas as épocas, incluindo a nossa, têm toda a possibilidade de passar irrepreensíveis e respeitadas pela vida. O sumo sacerdote que rasgou as suas vestes quando foram pronunciadas palavras que, segundo todas as ideias do seu país, constituíam o pecado mais atroz, era muito provavelmente tão sincero no seu horror e na sua indignação como a generalidade

das pessoas respeitáveis e piedosas agora o são nos sentimentos religiosos e morais que professam; e a maior parte daqueles que agora estremecem perante esta conduta teriam agido exatamente como ele, se tivessem vivido no tempo dele e nascido judeus. Os cristãos ortodoxos que estejam tentados a pensar que aqueles que apedrejaram até à morte os primeiros mártires devem ter sido pessoas piores que eles próprios deviam lembrar-se de que um desses perseguidores foi São Paulo²⁴.

Acrescentemos mais um exemplo, o mais impressionante de todos, se é que a dimensão de um erro é medida pela sabedoria e virtude do que nele cai. Se alguma vez algum detentor de poder teve razões para se achar o melhor e mais iluminado de entre os seus contemporâneos, foi o imperador Marco Aurélio²⁵. Monarca absoluto de todo o mundo civilizado, manteve ao longo da sua vida não só a mais imaculada justiça, mas também o coração mais terno, o que menos seria de esperar dada a sua educação estoica. As poucas falhas que lhe são atribuídas estão todas do lado da indulgência; ao passo que os seus escritos, que constituem a obra moral mais elevada da mentalidade antiga, diferem quase imperceptivelmente, se é que diferem, dos mais característicos ensinamentos de Cristo. Este homem, um melhor cristão (em todos os sentidos da palavra, menos nos mais dogmáticos) do que quase todos os soberanos ostensivamente cristãos que desde então reinaram, perseguiu o cristianismo. Colocado no cume de todos os feitos prévios da humanidade, com um intelecto aberto e livre, e um caráter que o levou, por si mesmo, a incorporar nos seus escritos morais o ideal cristão, não conseguiu ainda assim ver que o cristianismo haveria de ser um bem para o mundo, e não um mal, com os seus deveres dos quais estava tão profundamente imbuído. Sabia que a sociedade existente estava num estado deplorável. Mas viu, ou pensou ter visto, que, estando como estava, a sociedade mantinha-se unida, e evitava-se que piorasse, através da crença nas divindades aceitas e da reverência para com estas. Enquanto governador da humanidade, tomava como seu dever não permitir que a sociedade se desagregasse; e não via como, se os laços existentes fossem removidos, quaisquer outros poderiam ser formados que unissem de novo a sociedade. A nova religião visava abertamente dissolver estes laços; por isso, a não ser que tivesse o dever de adotar essa religião, parecia ter o dever de esmagá-la. Porque a teologia do cristianismo não lhe parecia verdadeira, ou de origem divina; porque esta estranha história de um deus crucificado não lhe parecia credível; e porque não podia prever que um sistema que supostamente assentava por inteiro sobre uma fundação que lhe era tão completamente inacreditável fosse aquela influência renovadora que, após todos os infortúnios, de fato provou ser — o mais gentil e afável dos filósofos e dos governantes autorizou a perseguição do cristianismo, sob um solene sentido de dever. A meu ver, este é um dos mais trágicos fatos de toda a história. Traz amargura pensar quão diferente o cristianismo mundial poderia ter sido, se a fé cristã tivesse sido adotada sob os auspícios de Marco Aurélio, e não sob os de Constantino²⁶. Mas seria igualmente injusto para com ele, e contrário à verdade, negar que faltasse a Marco Aurélio qualquer razão para punir a propagação do cristianismo — como fez — que não pudesse ser também apresentada para punir ensinamentos anticristãos. Nenhum cristão acredita que o ateísmo é falso, e tende para a dissolução da sociedade, mais

firmemente do que Marco Aurélio o acreditava acerca do cristianismo; ele que, de entre todas as pessoas que então viviam, poderia ser tomada como a mais habilitada para o avaliar. A não ser que alguém que apoie a punição da promulgação de opiniões se iluda em pensar que é uma pessoa mais sábia e melhor do que Marco Aurélio — mais profundamente entendida na sabedoria do seu tempo, mais elevada no seu intelecto acima dela — mais honesta na sua procura da verdade, ou mais dedicada na devoção a ela, quando encontrada; que se abstenha dessa pressuposição da infalibilidade conjunta de si mesmo e da multidão, uma pressuposição feita com tão lamentáveis resultados pelo grande Antonino.

Quando pressionados, os inimigos da liberdade religiosa — cientes da impossibilidade de defender o uso da punição para impor restrições a opiniões não religiosas através de qualquer argumento que não justifique Marco Antonino — aceitam ocasionalmente esta consequência, e dizem, com o dr. Johnson²⁷, que os perseguidores do cristianismo estavam certos; que a perseguição é uma provação pela qual a verdade deve passar, e sempre passa com sucesso, sendo as punições legais, em última análise, impotentes contra a verdade, embora sejam por vezes beneficentemente eficazes contra erros maldosos. Esta é uma versão do argumento a favor da intolerância religiosa suficientemente notável para não deixar de se mencionar.

Uma teoria que defende que é justificável que a verdade seja perseguida porque a perseguição não lhe pode possivelmente fazer qualquer mal, não pode ser acusada de ser intencionalmente hostil à recepção de novas verdades; mas não podemos louvar a generosidade do seu modo de tratamento das pessoas para com as quais a humanidade está em dívida por essas novas verdades. Revelar ao mundo algo que lhe interessa profundamente, e que antes desconhecia; provar-lhe que estava errado nalgum ponto fulcral de interesse secular ou espiritual — é um dos mais importantes serviços que um ser humano pode prestar aos seus semelhantes e, nalguns casos, como no dos primeiros cristãos e dos reformadores, aqueles que concordam com o dr. Johnson acreditam que é a mais preciosa dádiva que podia ser conferida à humanidade. Que os autores de tão esplêndidos benefícios sejam recompensados com martírio e que a sua recompensa consista em serem tratados como os mais vis criminosos, não constitui, segundo esta teoria, um erro e um infortúnio deploráveis pelos quais a humanidade devia fazer penitência, mas sim o estado de coisas normal e justificável. Segundo esta doutrina, o proponente de uma nova verdade devia, à semelhança do que se passava com o proponente de uma nova lei na legislação dos Lócrios²⁸, ficar com uma corda à roda do pescoço, a ser de imediato apertada se a assembleia pública, ao ouvir as suas razões, não aceitasse imediatamente a sua proposta. Não se pode pensar que as pessoas que defendem este modo de tratar os benfeitores atribuam muito valor ao benefício; e acredito que esta posição sobre o assunto se restringe, majoritariamente, ao tipo de pessoas que pensam que as novas verdades poderão ter sido a dada altura desejáveis, mas que agora já tivemos novas verdades que chegassem.

Mas, de fato, o ditado de que a verdade triunfa sempre sobre a perseguição é uma daquelas falsidades agradáveis que as pessoas repetem entre si até chegarem ao estatuto de lugares-comuns, mas que toda a experiência refuta. A história está repleta de exemplos

de verdades esmagadas pela perseguição. Mesmo que não sejam suprimidas para sempre, poderão ser relegadas para o esquecimento durante séculos. Falando apenas de opiniões religiosas: a reforma irrompeu pelo menos vinte vezes antes de Lutero, e foi esmagada. Arnaldo de Brescia foi esmagado. Fra Dolcino foi esmagado. Savonarola foi esmagado. Os Cátaros foram esmagados. Os Valdenses foram esmagados. Os Lolardos foram esmagados. Os Hussitas foram esmagados. Mesmo depois da época de Lutero, sempre que se insistia na perseguição, ela era bem-sucedida. Em Espanha, Itália, Flandres e no Império Austríaco, o protestantismo foi erradicado; e tê-lo-ia sido também na Inglaterra, muito provavelmente, caso a rainha Maria tivesse vivido, ou a rainha Elisabeth tivesse morrido²⁹. A perseguição foi sempre bem-sucedida, exceto quando os heréticos constituíam uma facção demasiado forte para ser eficazmente perseguida. Nenhuma pessoa razoável pode duvidar que o cristianismo podia ter sido erradicado no Império Romano. Espalhou-se, e tornou-se predominante, porque as perseguições eram apenas esporádicas e de curta duração, e separadas por longos períodos de propagandismo quase imperturbado. É apenas vã sentimentalidade pensar que a verdade, enquanto verdade, tem um poder inerente que o erro não tem — de prevalecer contra a masmorra e a fogueira. As pessoas não se dedicam mais à verdade do que — como frequentemente acontece — ao erro, e uma aplicação suficiente de punições legais e até sociais geralmente conseguirá travar a propagação tanto de uma como de outro. A verdadeira vantagem da verdade é a seguinte: quando uma opinião é verdadeira, pode ser extinta uma, duas ou até muitas vezes, mas no decorrer do tempo haverá geralmente pessoas que a redescubram, até algum dos seus ressurgimentos calhar numa altura em que, devido a circunstâncias favoráveis, escape à perseguição até ter adquirido ímpeto suficiente para aguentar todas as tentativas subsequentes de a suprimir.

Dir-se-á que presentemente não condenamos à morte os que apresentam novas opiniões: não somos como os nossos antepassados que chacinaram os profetas — até lhes fazemos sepulcros. É verdade que já não condenamos hereges à morte; e a quantidade de castigo penal que o sentimento moderno provavelmente toleraria, até em relação às opiniões mais prejudiciais, não é suficiente para as erradicar. Mas não nos iludamos em pensar que já nos libertamos da mácula da perseguição legal. Ainda existem na lei castigos por opinião, ou pelo menos pela sua expressão; e a sua imposição não é tão rara, mesmo nos dias que correm, que torne de modo algum inacreditável que esses castigos sejam algum dia retomados em plena força. Em 1857, nos julgamentos de verão do distrito da Cornualha, um homem desafortunado³⁰, que se dizia ter uma conduta exemplar em todos os aspectos da vida, foi condenado a 21 meses de cadeia, por pronunciar e escrever num portão algumas palavras ofensivas em relação ao cristianismo. Um mês depois, no tribunal Old Bailey, duas pessoas, em ocasiões distintas³¹, foram rejeitadas enquanto membros do júri, e uma delas grosseiramente insultada pelo juiz e por um membro do conselho, por declararem honestamente não terem qualquer crença teológica; e um terceiro, um estrangeiro³², viu ser-lhe negada justiça contra um ladrão pela mesma razão. Esta recusa de compensação sucedeu devido à doutrina legal de que nenhuma pessoa que não afirme acreditar num deus (qualquer deus é suficiente) e na vida depois da morte pode prestar provas em tribunal; o que equivale a declarar que tais

peças são foras da lei, excluídas da proteção dos tribunais, que podem não apenas ser roubadas e agredidas com impunidade, caso ninguém senão elas mesmas, ou pessoas de opinião semelhante, estejam presentes, e também que qualquer outra pessoa pode ser roubada ou agredida com impunidade, se a prova do fato depender do testemunho de tais pessoas. A suposição em que isto se baseia é que o juramento de uma pessoa que não creia na vida após a morte é destituído de valor; uma proposição que revela bastante ignorância histórica por parte de quem concorda com ela (dado que é historicamente verdade que uma grande proporção de infiéis em todas as épocas foram pessoas de distintas integridade e honra); e não seria defendida por qualquer pessoa que tivesse a menor ideia de quantas das muitas pessoas de grande reputação no mundo, tanto por virtude como por feitos, se sabe serem descrentes (pelo menos por parte dos que lhes são mais íntimos). Além do mais, a regra é suicida, e corrói o seu próprio fundamento. Com o pretexto de que os ateus têm de ser mentirosos, aceita o testemunho de todos os ateus que estejam dispostos a mentir, e rejeita apenas aqueles que preferem passar corajosamente pela infâmia de confessar publicamente um credo detestado do que afirmar uma falsidade. Uma regra assim condenada por si mesma ao absurdo no que diz respeito ao seu objetivo confesso pode ser mantida em vigor apenas como um símbolo de ódio, um vestígio da perseguição; uma perseguição que, além do mais, tem a particularidade de só afetar aqueles que comprovadamente não a merecem. A regra, e a teoria que lhe está subjacente, são tão insultuosas para crentes como para não crentes. Pois se quem não acredita na vida depois da morte necessariamente mente, segue-se que quem de fato acredita só é impedido de mentir, se o for, por medo do inferno. Não faremos aos autores e apoiadores da regra a ofensa de supor que a concepção que formaram da virtude cristã tem origem nos seus próprios espíritos.

Estes são, então, apenas vestígios e resquícios da perseguição, e poderá pensar-se que não constituem tanto um sinal do desejo de perseguir, mas sim um exemplo daquela frequente debilidade dos espíritos ingleses que os faz ter um prazer ridículo na defesa de um mau princípio, quando já não são suficientemente maus para desejar realmente pô-lo em prática. Mas infelizmente, dado o estado do espírito público, não há qualquer garantia de que a suspensão de formas piores de perseguição legal, que duraram mais ou menos uma geração, continuará. Nesta época, a superfície calma da rotina é tão frequentemente agitada por tentativas de ressuscitar males do passado, como por tentativas de introduzir novos benefícios. Aquilo de que se fala orgulhosamente no tempo presente como o ressurgimento da religião constitui sempre, em espíritos tacanhos e incultos, um ressurgimento pelo menos igualmente forte do reacionarismo; e onde existe o poderoso fermento permanente da intolerância nos sentimentos de um povo, que em todas as alturas reside nas classes médias deste país, é preciso pouco para os levar a perseguir ativamente aqueles que nunca deixaram de considerar merecedores de perseguição³³. Pois é isto — as opiniões das pessoas, e os sentimentos que nutrem, em relação àqueles que rejeitam as crenças que consideram importantes — que faz que não haja liberdade espiritual neste país. Desde há muito tempo que o principal problema das punições legais é que fortalecem o estigma social. E é esse estigma que é realmente eficaz — tão eficaz, que a expressão de opiniões proscritas pela sociedade é muito menos comum na

Inglaterra do que, em muitos outros países, o é a confissão daquelas opiniões que incorrem no risco de punição judicial. A opinião acerca deste assunto é tão eficaz como a lei em relação a todas as pessoas, menos aquelas cujas posses as tornem independentes da boa vontade dos outros; é tão mau para as pessoas serem encarceradas como privadas dos meios de ganhar o seu sustento. Aqueles cujo sustento está já assegurado, e que não desejem quaisquer favores dos homens no poder, ou de coletivos de pessoas, ou do público, nada têm a recear em relação à confissão pública de quaisquer opiniões, a não ser o fato de que se pense e fale mal deles — e para o suportar não deverá ser necessária uma natureza muito heroica. Não há qualquer lugar para um apelo *ad misericordiam*³⁴ em favor de tais pessoas. Mas embora não inflijamos presentemente tanto mal como antes àqueles que pensam de modo diferente do nosso, talvez continuemos a fazer tanto mal a nós próprios como sempre, devido ao modo como os tratamos. Sócrates foi condenado à morte, mas a filosofia socrática subiu como o Sol nos céus, e espalhou a sua luz por todo o firmamento intelectual. Os cristãos foram atirados aos leões, mas a igreja cristã cresceu como uma árvore grande e imponente, cobrindo a vegetação mais antiga e menos vigorosa, e sufocando-a com a sua sombra. A nossa intolerância meramente social não mata pessoa alguma e não erradica quaisquer opiniões, mas leva as pessoas a disfarçá-las, ou a abster-se de qualquer esforço ativo na sua difusão. No nosso país, as opiniões heréticas não ganham ou perdem terreno, visivelmente, em cada década ou geração; nunca relampejam por toda a parte, continuando apenas a arder em lume brando nos pequenos círculos de pensamento e pessoas estudiosas nos quais têm origem, sem alguma vez iluminar as atividades gerais da humanidade com uma luz verdadeira ou enganadora. E assim se mantém um estado de coisas muito satisfatório para certos espíritos porque, sem recorrer ao processo desagradável de multar ou encarcerar alguém, mantém todas as opiniões prevalecentes livres de perturbações externas, mas ao mesmo tempo não interditando absolutamente o exercício da razão por parte de dissidentes afligidos pela doença do pensamento. Um plano conveniente para haver paz no mundo intelectual, e manter todas as coisas dessa área a funcionar praticamente da mesma maneira que agora funcionam. Mas o preço pago por este tipo de apaziguamento intelectual é o sacrifício de toda a coragem moral do espírito humano. Um estado de coisas em que muitos dos intelectos mais ativos e curiosos acham aconselhável guardar para si mesmos os princípios e bases das suas convicções e tentar, quando se dirigem ao público, enquadrar ao máximo as suas próprias conclusões em premissas que rejeitaram interiormente, não pode dar origem às personalidades abertas e destemidas e aos intelectos lógicos e consistentes que outrora adornavam o mundo intelectual. O tipo de pessoas que se pode encontrar nesse estado de coisas são aquelas que se restringem a lugares-comuns, e os oportunistas da verdade, cujos argumentos sobre todos os grandes assuntos se destinam aos seus ouvintes, e não são aqueles que os convenceram a eles mesmos. Aqueles que evitam esta alternativa fazem-no restringindo os seus pensamentos e interesses às coisas de que se pode falar sem entrar no reino dos princípios, ou seja, pequenos assuntos práticos, que iriam ao lugar por si, se os espíritos das pessoas fossem fortalecidos e alargados, assuntos esses que nunca terão solução até essa altura; ao mesmo tempo em que a especulação livre e audaz sobre os mais elevados assuntos,

precisamente aquilo que fortaleceria e alargaria os espíritos das pessoas, é abandonada.

Aqueles para quem esta reticência por parte dos hereges não é mau algum deviam levar em conta, em primeiro lugar, que, devido a isso, nunca há qualquer discussão justa e exaustiva das opiniões heréticas; e que aquelas opiniões heréticas que não suportariam tal discussão não desaparecem, embora se possa impedir que se espalhem. Mas não são os espíritos dos heréticos os mais deteriorados pela interdição imposta a toda a investigação que não leve às conclusões ortodoxas. O maior mal é feito aos que não são hereges, e cujo inteiro desenvolvimento mental é limitado, e a sua razão intimidada, por medo de heresia. Quem pode calcular o que o mundo perde na multidão de intelectos promissores combinados com caracteres tímidos, que não se arriscam a seguir quaisquer linhas de raciocínio arrojadas, vigorosas e independentes, não fosse isso levá-los a algo que pudesse ser considerado ímpio ou imoral? Podemos ver ocasionalmente entre eles uma ou outra pessoa muito conscienciosa, e de entendimento subtil e refinado, que passa uma vida a sofismar com um intelecto que não consegue silenciar, e esgota os recursos do engenho na tentativa de reconciliar os chamamentos da sua consciência e da sua razão com a ortodoxia — algo em que, talvez, não consegue ser bem-sucedida até ao fim. Ninguém pode ser um grande pensador se não reconhecer que, enquanto pensador, o seu dever é seguir o seu intelecto a quaisquer conclusões que possa levar. A verdade ganha mais com os erros daquele que, sem o estudo e a preparação necessários, pensa por si, do que com as opiniões verdadeiras daqueles que só as têm porque se impedem a si mesmos de pensar. Não que a liberdade de pensamento seja precisa apenas, ou principalmente, para formar grandes pensadores. Pelo contrário, é tão precisa, e ainda mais indispensável, para permitir aos seres humanos médios alcançar a estatura mental de que são capazes. Já houve, e talvez volte a haver, grandes pensadores individuais numa atmosfera geral de escravatura mental. Mas nunca houve, nem alguma vez haverá, nessa atmosfera, um povo intelectualmente ativo. Sempre que qualquer povo fez uma aproximação temporária a tal carácter, foi porque o temor da especulação alheia foi temporariamente suspenso. Onde há uma convenção tácita de que os princípios não são para ser disputados; onde a discussão das grandes questões de que a humanidade se pode ocupar é considerada encerrada, não podemos esperar encontrar aquela escala geralmente elevada de atividade mental que tornou alguns períodos da história tão notáveis. Quando a controvérsia evitou os assuntos que são suficientemente grandes e importantes para gerar entusiasmo, as fundações do espírito de um povo nunca foram abaladas, e nunca foi dado o impulso que elevaria até pessoas do mais vulgar intelecto a alguma da dignidade de seres pensantes. Tivemos um exemplo disso no estado em que a Europa se encontrava durante os tempos imediatamente a seguir à reforma; outro exemplo, embora limitado ao continente e a uma classe mais culta, no movimento especulativo da segunda metade do século XVIII; e um terceiro, de duração ainda mais breve, na fermentação intelectual da Alemanha durante o período de Goethe e Fichte³⁵. Estes períodos divergiram amplamente nas opiniões particulares que desenvolveram; mas eram semelhantes nisto: durante os três, o jugo da autoridade foi quebrado. Em cada um, um antigo despotismo mental havia sido abandonado, e nenhum despotismo novo havia ainda tomado o seu lugar. O impulso dado nestes três períodos fez da Europa o que agora é. Cada melhoria que teve lugar, quer na

mente humana, quer em instituições, pode fazer-se remontar distintamente a um ou outro desses períodos. Aparentemente, os três impulsos estão já há algum tempo praticamente esgotados; e não podemos esperar um recomeço até que de novo asseveremos a nossa liberdade mental.

Passemos agora à segunda parte do argumento e, descartando a suposição de que qualquer das opiniões dominantes seja falsa, presumamos que são todas verdadeiras, avaliemos o valor da maneira em que provavelmente serão defendidas, quando a sua verdade não é discutida aberta e livremente. Por pouco disposta que esteja uma pessoa que tem uma opinião forte a admitir a possibilidade de que a sua opinião seja falsa, tem de ser tocada pela consideração de que por mais verdadeira que seja, se não for frequentemente discutida por inteiro e sem medos, será mantida como um dogma morto, e não como uma verdade viva.

Há um grupo de pessoas (felizmente não tão numerosas como anteriormente) que acham suficiente que alguém concorde com aquilo que consideram verdadeiro, sem duvidar, ainda que não tenha qualquer conhecimento dos fundamentos da opinião, e não pudesse fazer uma defesa sustentável dessa posição contra as mais superficiais objeções. A partir do momento em que o seu credo lhes foi ensinado por uma autoridade, pensam naturalmente que não resulta qualquer bem — e até resultará algum mal — de se permitir que seja questionado. Onde a sua influência prevalece, tornam praticamente impossível que a opinião dominante seja rejeitada de modo sábio e ponderado, embora possa, ainda assim, ser rejeitada de modo precipitado e ignorante; porque impedir completamente a discussão é raramente possível, e assim que surge, as crenças não baseadas em convicção têm a tendência de ceder ante a mais fraca aparência de um argumento. Contudo, pondo de parte esta possibilidade — partindo do princípio de que a verdadeira opinião permanece na mente, mas permanece como um preconceito, uma crença independente de argumentos e de provas contra os argumentos — esta não é a maneira pela qual a verdade deve ser sustentada por um ser racional. Isto não é conhecer a verdade. A verdade, assim sustentada, não passa de mais uma superstição, pendurando-se acidentalmente às palavras que enunciam uma verdade.

Se o intelecto e o juízo da humanidade têm de ser cultivados, algo que pelo menos os protestantes não negam, sobre que assunto podem estas faculdades ser mais adequadamente exercidas por qualquer um senão sobre as coisas que o preocupam de tal modo que se considera necessário que tenha opiniões sobre elas? Se cultivar o entendimento consiste mais numa coisa do que noutra qualquer, então consiste seguramente em aprender o fundamento das nossas opiniões. Independentemente do que as pessoas acreditem em relação a assuntos sobre os quais é da maior importância ter crenças corretas, têm o dever de ser capazes de se defender pelo menos das objeções comuns. Mas alguém poderá dizer: “Que lhes sejam *ensinados* os fundamentos das suas opiniões. Não se segue que as opiniões estejam a ser simplesmente papagueadas apenas porque nunca se ouve pessoa alguma a contestá-las. As pessoas que aprendem geometria não se limitam a decorar os teoremas, mas entendem e aprendem também as demonstrações; e seria absurdo dizer que permanecem na ignorância dos fundamentos das verdades geométricas porque nunca ouviram qualquer pessoa negá-las e tentar

refutá-las”. Sem dúvida: e tal ensinamento é suficiente numa disciplina como a matemática, onde nada há a dizer-se em benefício do lado errado da questão. A particularidade da prova das verdades matemáticas é que o argumento está todo só de um lado. Não há quaisquer objeções, nem quaisquer respostas a objeções. Mas em todos os assuntos sobre os quais a diferença de opinião é possível, a verdade depende de um equilíbrio a ser atingido entre dois conjuntos de razões que estão em conflito. Até na filosofia natural há sempre outra explicação possível dos mesmos fatos; uma teoria geocêntrica em vez de uma teoria heliocêntrica; um flogisto em vez de oxigênio; e tem de se mostrar por que não pode outra teoria ser a verdadeira: e até se mostrar tal coisa, e até que saibamos como é mostrado, não percebemos os fundamentos da nossa opinião. Mas quando passamos para assuntos infinitamente mais complicados, para a ética, a religião, a política, as relações sociais e os assuntos da vida, três quartos dos argumentos a favor de cada opinião controversa consistem em dissipar as aparências que favorecem qualquer opinião diferente dela. O segundo maior orador da antiguidade³⁶ deixou escrito que estudava sempre o caso do adversário com tão grande afinco como o seu próprio — ou então com maior afinco ainda. O que Cícero fazia para alcançar sucesso retórico precisa de ser imitado por todos os que estudam qualquer assunto de modo a chegar à verdade. Aquele que conhece apenas o seu lado da questão, sabe pouco acerca do seu lado. As suas razões podem ser boas, e pode ser que pessoa alguma tenha sido capaz de as refutar. Mas se ele é igualmente incapaz de refutar as razões do lado oposto; se nem sequer sabe quais são, não tem quaisquer fundamentos para preferir qualquer das opiniões. A posição racional para ele seria a suspensão do juízo, e, a não ser que se contente com isso, ou é conduzido pela autoridade, ou então adota, como a maior parte das pessoas, o lado para que está mais inclinado. Nem é suficiente que ouça os argumentos dos seus adversários pela boca dos seus próprios professores, apresentadas como eles as enunciam, e acompanhadas pelo que oferecem como refutações. Esta não é a maneira de fazer justiça aos argumentos, ou de os pôr em contato real com o seu espírito. Tem de ser capaz de os ouvir diretamente de pessoas que realmente acreditam neles: que verdadeiramente os defendem, e que fazem o mais que podem por eles. Tem de os conhecer na sua forma mais plausível e persuasiva; tem de sentir toda a força da dificuldade que a verdadeira posição sobre assunto tem de confrontar e eliminar; caso contrário, ele próprio nunca terá realmente a porção de verdade que vai ao encontro dessa dificuldade e a remove. Noventa e nove pessoas em cem de entre as que são consideradas instruídas encontram-se nesta situação; mesmo aquelas que conseguem argumentar fluentemente a favor das suas opiniões. A sua conclusão pode ser verdadeira, mas, tanto quanto sabem, pode ser falsa: nunca se colocaram na posição mental daqueles que pensam de modo diferente do seu, nem tomaram em consideração o que tais pessoas possam ter para dizer; e, conseqüentemente, não conhecem, no verdadeiro sentido da palavra, a doutrina que elas mesmas professam. Não conhecem aquelas partes da doutrina que explicam e justificam as restantes; as considerações que mostram que um fato que aparentemente está em conflito com outro é reconciliável com ele, ou que, de duas razões aparentemente fortes, uma, e não a outra, deve ser preferida. São alheias a toda aquela parte da verdade que desequilibra a balança, e decide o juízo de um espírito completamente informado; nem

essa parte da verdade é alguma vez realmente conhecida senão por aquelas que deram atenção igual e imparcial a ambos os lados, e procuraram ver as razões de ambos sob a perspectiva mais convincente. Tão essencial é esta disciplina para um verdadeiro entendimento dos assuntos morais e humanos, que se não existem adversários de todas as verdades importantes, é indispensável imaginá-los, e fornecer-lhes os mais fortes argumentos que o mais habilidoso advogado do diabo possa fazer surgir como que por magia.

Suponhamos que um inimigo da livre discussão, de modo a diminuir a força destas considerações, diz que não há qualquer necessidade de que a humanidade, em geral, conheça e perceba tudo o que pode ser dito contra ou a favor das suas opiniões por filósofos e teólogos. Que não é necessário que as pessoas comuns sejam capazes de expor todas as falsidades e falácias de um adversário engenhoso. Que é suficiente que haja sempre alguém capaz de lhes responder, de modo a que nada que tenda a enganar pessoas não instruídas fique sem refutação. Que, tendo sido ensinados aos espíritos simples os fundamentos óbvios das verdades que lhes foram inculcadas, possam confiar na autoridade em relação ao resto, e, estando cientes de que não têm nem conhecimento nem talento para resolver cada dificuldade que possa ser levantada, possam confiar na garantia de que todas as que foram levantadas foram respondidas, ou podem sê-lo, por aqueles que foram formados especialmente para isso.

Conceda-se a esta posição sobre o assunto o máximo que pode ser afirmado em seu favor pelos que mais facilmente se satisfazem com a quantidade de entendimento da verdade que deve acompanhar a crença nela; ainda assim, o argumento a favor da discussão livre não é, de modo algum, enfraquecido. Pois mesmo esta doutrina reconhece que as pessoas têm de ter a garantia racional de que todas as objeções foram satisfatoriamente respondidas; e como hão de ser respondidas se aquilo que precisa ser respondido não é dito? Ou como pode saber-se que a resposta é satisfatória, se não foi dada a oportunidade aos objetores de mostrar que é insatisfatória? Se o público não tem de se familiarizar com as mais desconcertantes dificuldades, então têm de fazê-lo pelo menos os filósofos e teólogos que têm a incumbência de as resolver; e isto não pode ser alcançado a não ser que sejam livremente afirmadas, e colocadas sob a luz mais vantajosa possível. A Igreja Católica tem o seu próprio modo de lidar com este problema embaraçoso. Estabelece, em traços largos, uma separação entre aqueles a quem é permitido aceitar as doutrinas da igreja por convicção, e aqueles que têm de aceitá-las por confiança. Na verdade, não é permitido a qualquer deles, escolher o que há de aceitar; mas os clérigos, pelo menos aqueles em que se pode confiar totalmente, podem admissível e meritoriamente tomar contacto com os argumentos dos adversários, de modo a responder-lhes, e podem, portanto, ler livros heréticos; os leigos não podem lê-los a não ser por especial permissão, difícil de se obter. Esta disciplina reconhece que um conhecimento da posição dos inimigos é benéfico para os professores, mas encontra meios, consistentes com isto, de o negar ao resto do mundo: dando assim à elite mais cultura mental do que permite às massas, mas não mais liberdade mental. Através deste estratagema consegue obter o tipo de superioridade mental necessária para os seus propósitos; pois embora uma cultura sem liberdade nunca tenha criado um espírito

liberal e de vistas largas, tal estratagemas pode ser, ainda assim, um astuto advogado *nisi prius*³⁷ de uma causa. Mas em países que professam o protestantismo, este recurso é negado, dado que os protestantes defendem, pelo menos em teoria, que cada um tem de arcar com a responsabilidade de escolher a sua religião, responsabilidade essa que não pode ser colocada nas mãos de professores. Além do mais, no estado presente do mundo, é impossível, em termos práticos, que os escritos que são lidos pelos instruídos possam ser mantidos fora do alcance dos não instruídos. De modo a que os professores da humanidade conheçam tudo o que têm de conhecer, tem de se permitir ler tudo e publicar tudo sem quaisquer restrições.

Se, porém, a influência nociva da ausência de livre discussão, quando as opiniões dominantes são verdadeiras, se limitasse a deixar as pessoas na ignorância acerca dos fundamentos dessas opiniões, poderia pensar-se que tal seria um mal intelectual, e não um mal moral, e que não afetaria o valor das opiniões, na medida em que influenciam o caráter. Todavia, o fato é que, não havendo discussão, esquece-se não apenas os fundamentos da opinião, mas também bastante frequentemente o significado da própria opinião. As palavras que a enunciam deixam de sugerir ideias, ou então sugerem apenas uma pequena parte das ideias que as palavras inicialmente foram usadas para comunicar. Em vez de uma concepção vívida e de uma crença viva, permanecem apenas umas quantas expressões retidas maquinalmente; ou, se é retida alguma parte, então será apenas a casca inútil do significado, perdendo-se a essência mais subtil. O grande capítulo da história humana que este fato ocupa e preenche não pode ser estudado e meditado com afínco excessivo.

Isto é ilustrado na experiência de quase todas as doutrinas éticas e credos religiosos. Estão cheios de significado e vitalidade para aqueles que lhes dão origem, e para os seus discípulos diretos. Enquanto durar a batalha para dar à doutrina ou credo predominância sobre outros credos, o seu significado continuará a fazer-se sentir com igual força, e adquirir-se-á talvez uma ainda mais plena consciência dele. Finalmente, ou acaba por prevalecer e tornar-se na opinião geral, ou então o seu progresso para; retém a posse do terreno que já conquistou, mas para de se espalhar. Quando um destes resultados se tornou evidente, a controvérsia sobre o assunto esmorece, e desaparece gradualmente. A doutrina conquistou, se não o lugar de opinião dominante, pelo menos o de uma das seitas ou segmentos de opinião consentidos: aqueles que acreditam nela geralmente não a adotaram — herdaram-na; e a conversão de uma destas doutrinas para outra, sendo agora coisa rara, é alvo de pouca atenção por parte de quem a professa. Em vez de estar, como de início, constantemente em alerta quer para se defenderem do mundo, quer para o convencerem, deixaram-se cair na complacência, e nem escutam os argumentos contra o seu credo, quando podem evitá-lo, nem perturbam os dissidentes (se os houver) com argumentos em seu favor. É nessa altura que tem início o declínio do poder vivo da doutrina. Ouvimos frequentemente os professores de todos os credos queixarem-se da dificuldade de preservar nos espíritos dos crentes uma sensação vívida da verdade que reconhecem nominalmente, de modo a que possa entrar nos sentimentos e conquistar um domínio efetivo sobre a conduta. Não há queixas dessa dificuldade enquanto o credo está ainda a lutar pela sobrevivência: até os combatentes mais fracos sabem e sentem

aquilo por que lutam, e a diferença em relação a outras doutrinas; e nesse período da existência de cada credo, poder-se-á encontrar-se bastantes pessoas que tenham tomado consciência dos princípios fundamentais da doutrina em todos os tipos de pensamento, que tenham pesado e considerado todas as suas consequências importantes, e tenham tido experiência do pleno efeito sobre o caráter que uma crença nesse credo deve produzir numa mente totalmente imbuída dele. Mas quando passou a ser um credo hereditário, para ser aceite passiva, e não ativamente, quando o espírito já não é levado tanto como antes a exercitar os seus poderes vitais sobre as questões colocadas pela crença, há uma tendência progressiva para esquecer tudo acerca da crença a não ser a sua formulação, ou para concordar de modo apático e torpe com ela, como se aceitá-la por confiança o dispensasse da necessidade de a manter presente na consciência, ou de a testar através da experiência pessoal; até que praticamente deixa de ter qualquer relação com a vida interior do ser humano. Veem-se então os casos, tão frequentes na época que quase constituem a maioria, em que o credo permanece, por assim dizer, fora do espírito, revestindo-o e blindando-o contra todas as outras influências dirigidas às partes mais nobres da nossa natureza; manifestando o seu poder ao não deixar que qualquer convicção nova e viva se introduza, mas nada fazendo ele próprio pelo espírito ou pelo coração, exceto ficar de vigília para os manter vazios.

O ponto até ao qual as doutrinas intrinsecamente ajustadas para causar a mais profunda impressão no espírito podem permanecer nele como crenças mortas, sem estarem sequer presentes na imaginação, nos sentimentos ou no entendimento, é exemplificado na maneira pela qual a maioria dos crentes acredita nas doutrinas do cristianismo. Por cristianismo entendo aqui o que é tomado como tal por todas as igrejas e seitas — as máximas e preceitos contidos no Novo Testamento. Estes são considerados sagrados, e aceites como leis, por todos os que professam o cristianismo. No entanto, não é exagero dizer que nem sequer um cristão em mil orienta ou testa a sua conduta individual por essas leis. O padrão para o qual remete a sua conduta individual é a sua crença religiosa, a sua classe, ou os costumes do seu país. Assim, tem, por um lado, um conjunto de máximas éticas que acredita terem-lhe sido concedidas por sabedoria infalível como regras para a sua orientação; e, por outro, um conjunto de juízos e práticas do dia a dia que convergem até certo ponto com algumas das máximas, não tanto com outras, e que se encontram mesmo em oposição direta a algumas, e que constituem, na sua globalidade, uma solução de compromisso entre o credo cristão e os interesses e tentações mundanos. Ele presta vassalagem ao primeiro destes padrões; mas a sua verdadeira lealdade é para com o outro. Todos os cristãos acreditam que os abençoados são os pobres e humildes, bem como todos os que são maltratados pelo mundo; que é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus; que não devem julgar, não vão eles mesmos ser julgados; que não deviam blasfemar; que devem amar o próximo como a si mesmos; que se alguém lhes tirar o manto, lhes devem dar também o casaco; que não devem pensar no dia de amanhã; que se querem ser perfeitos devem vender tudo o que têm e dá-lo aos pobres. Não são hipócritas quando dizem que acreditam nessas coisas. Acreditam de fato nelas, como as pessoas acreditam no que sempre ouviram ser louvado, mas nunca discutido. Mas no sentido

daquela crença viva que rege a conduta, só acreditam nessas doutrinas até ao ponto em que é habitual agir com base nelas. As doutrinas, no seu todo, são úteis para apedrejar os adversários; e entende-se que servem para ser apresentadas (quando possível) como as razões de tudo o que as pessoas fazem que elas considerem louvável. Mas qualquer pessoa que lhes lembrasse que as máximas requerem uma infinidade de coisas que nunca sequer pensam em fazer, nada ganharia com isso senão ser incluída entre aqueles excêntricos muito impopulares que fingem ser melhores que os outros. As doutrinas não têm qualquer influência sobre crentes comuns — não constituem um poder nos seus espíritos. Sentem um respeito habitual quando as ouvem, mas nenhum sentimento que passe das palavras às coisas que estas representam, e force o espírito a aceitar essas coisas e a fazê-los submeterem-se à fórmula. No que diz respeito à conduta, olham em volta para o senhor A e para o senhor B para que estes lhes indiquem até que ponto hão de obedecer a Cristo.

Podemos ter bem a certeza agora de que as coisas não se passavam assim com os primeiros cristãos — muito pelo contrário. Se assim fosse, o cristianismo talvez nunca tivesse passado de obscura seita dos desprezados hebreus para religião do Império Romano. Quando os seus inimigos disseram, “Vede como estes cristãos se amam uns aos outros” (um comentário que hoje provavelmente ninguém faria), os cristãos tinham seguramente um sentimento muito mais vívido do significado do seu credo do que alguma vez voltaram a ter desde então. E é principalmente devido a esta causa que o cristianismo faz agora tão pouco progresso em expandir o seu domínio e, após 18 séculos, está apenas praticamente circunscrito a europeus e descendentes de europeus. Mesmo no caso dos religiosos rigorosos, que levam as suas doutrinas muito a sério, e atribuem uma muito maior quantidade de significado a muitas delas do que as pessoas em geral, acontece comumente que a parte que está assim comparativamente ativa nos seus espíritos é algo que foi criado por Calvino, Knox, ou alguém desse gênero muito mais semelhante em caráter a si próprios. Os ensinamentos de Cristo coabitam pacificamente nos seus espíritos, praticamente não produzindo qualquer efeito senão o que resulta de meramente se ouvir palavras tão agradáveis e gentis. Sem dúvida que há muitas razões pelas quais as doutrinas que simbolizam uma seita retêm mais da sua vitalidade do que as comuns a todas as seitas reconhecidas, e cujo significado os seus professores mais se esforçam para manter vivo; mas uma razão será, certamente, que as doutrinas peculiares são mais questionadas e têm de ser defendidas mais frequentemente contra adversários declarados. Assim que não há qualquer inimigo no terreno, tanto professores como aprendizes adormecem no posto.

O mesmo é verdade, falando de um modo geral, em relação a todas as doutrinas tradicionais — as da prudência e do conhecimento da vida, bem como da moral e da religião. Todas as linguagens e literaturas estão cheias de observações gerais sobre a vida, tanto sobre a sua natureza, como sobre que conduta nela havemos de adotar; observações que toda a gente conhece, ou repete, ou escuta aprovadamente, que são aceites como truísmos, embora muitas pessoas só aprendam verdadeiramente pela primeira vez o seu significado quando uma experiência, geralmente dolorosa, a torna uma realidade para eles. Quão frequentemente, quando a sofrer de algum infortúnio ou desapontamento

imprevistos, uma pessoa se recorda de algum provérbio ou dizer — que conheceu toda a vida — cujo significado, se alguma vez o tivesse sentido como agora o sente, o teria salvado da calamidade. Há de fato outras razões para isto que não a ausência de discussão: há muitas verdades cujo pleno significado *não pode* ser compreendido, até a experiência pessoal o tornar vívido. Mas se a pessoa tivesse sido acostumada a ouvir outros que entendessem esses provérbios a trocar argumentos a favor e contra, perceberia melhor o seu significado (até mesmo no caso dessas verdades cujo pleno significado não pode ser compreendido, até a experiência pessoal o tornar vívido), e a parte do significado que entendesse seria mais firmemente inculcada no seu espírito. A tendência fatal da humanidade para deixar de pensar sobre uma coisa quando já não é duvidosa é a causa de metade dos seus erros. Um autor contemporâneo falou, e bem, do “sono profundo de uma opinião resoluta”.

Mas quê?! (poder-se-á perguntar), será a ausência de unanimidade uma condição indispensável do verdadeiro conhecimento? Será necessário que uma parte dos seres humanos persista no erro, para permitir que alguns se apercebam da verdade? Será que uma crença deixa de ser real e vital assim que passa a ser geralmente aceite e será que uma proposição nunca é plenamente entendida e sentida a não ser que permaneça alguma dúvida em relação a ela? Assim que os seres humanos aceitam unanimemente uma verdade, será que ela morre neles? Pensou-se até aqui que o mais nobre objetivo e o melhor resultado de uma inteligência aperfeiçoada era unir cada vez mais a humanidade no reconhecimento de todas as verdades importantes: e será que a inteligência dura apenas enquanto não tiver alcançado o seu objetivo? Será que os resultados da conquista morrem quando a vitória é total?

Não afirmo tal coisa. À medida que a humanidade se desenvolve, o número de doutrinas que já não são questionadas ou duvidadas estará constantemente a aumentar; e o bem-estar da humanidade pode quase ser medido pelo número e pela importância das verdades que chegaram a um ponto em que já não são contestadas. O cessar da existência de grande controvérsia de uma questão após a outra é necessariamente inerente à consolidação da opinião; uma consolidação tão salutar, no caso das opiniões verdadeiras, como perigosa e prejudicial, no caso das opiniões errôneas. Mas embora esta redução gradual dos limites da diversidade de opinião seja necessária em ambos os sentidos do termo, sendo ao mesmo tempo inevitável e indispensável, não estamos por isso obrigados a concluir que todas as suas consequências são benéficas. A perda de uma ajuda tão importante para a compreensão inteligente e vívida de uma verdade como a necessidade de explicar essa verdade a oponentes, ou de a defender contra eles, embora não seja suficiente para contrabalançar o benefício do seu reconhecimento universal constitui uma desvantagem não menos prezável desse reconhecimento universal. Onde esta vantagem já não está disponível, confesso que gostaria de ver os professores da humanidade fazer um esforço no sentido de providenciar um substituto para ela; alguma estratégia para tornar tão vívidas no espírito do aprendiz as dificuldades da questão, como se um defensor da posição oposta, ansioso por convertê-lo, o tivesse confrontado com elas.

Mas em vez de procurar estratégias para este objetivo, perderam aquelas que antigamente tinham. A dialética socrática, tão magnificamente exemplificada nos diálogos

de Platão, constituía uma estratégia deste tipo. Os diálogos platônicos consistiam, essencialmente, numa discussão negativa das grandes questões da filosofia e da vida, dirigida com talento perfeito para o fim de convencer alguém que tivesse meramente adotado os lugares-comuns da opinião dominante, que ele não percebia do assunto — que ainda não associara qualquer sentido definido às doutrinas que professava; de modo a que, tornando-se ciente da sua própria ignorância, ele pudesse ser encaminhado para a obtenção de uma crença estável, apoiada sobre uma compreensão clara tanto do significado das doutrinas como das provas a seu favor. As disputas escolásticas da idade média tinham um objetivo algo semelhante. Destinavam-se a certificar-se que o aluno entendia a sua própria opinião e (por correlação necessária) a opinião que se lhe opunha, e podia defender os fundamentos de uma e atacar os fundamentos da outra. Estas discussões tinham, efetivamente, o defeito irremediável de que as premissas para que se apelava eram aceites com base em autoridade, e não com base na razão; e, enquanto exercício para o espírito, eram em todos os sentidos inferiores à poderosa dialética que formava os intelectos dos “*Socratici viri*”³⁸; mas o espírito moderno deve a ambos bem mais do que está geralmente disposto a admitir, e as presentes estratégias educativas nada contêm no menor grau que faça o lugar de um ou do outro. Uma pessoa que receba toda a sua instrução de professores ou livros, mesmo que escape à tentação habitual de se contentar em decorar para os testes, não tem a obrigação de ouvir ambos os lados; assim, é um feito pouco comum, mesmo entre pensadores, conhecer ambos os lados; e a parte mais fraca do que cada um diz em defesa da sua opinião são as suas pretensas respostas aos antagonistas. Na atualidade está na moda menosprezar a argumentação negativa — a que aponta fraquezas na teoria ou erros na prática, sem estabelecer verdades positivas. Tal crítica negativa seria bastante insatisfatória enquanto resultado final; mas, enquanto meio para adquirir qualquer conhecimento ou convicção positivos dignos desse nome, não pode ser demasiado valorizado; e até que as pessoas estejam de novo sistematicamente formadas para isso, haverá poucos grandes pensadores, e uma média intelectual geral baixa em quaisquer áreas teóricas que não a matemática e a física. Nenhuma opinião de alguém em relação a qualquer outro assunto merece o nome de conhecimento, exceto na medida em que lhe tenha sido imposto por outros, ou autoimposto, o mesmo processo mental que lhe teria sido requerido ao manter uma discussão ativa com adversários. Portanto, é mais do que absurdo privarmo-nos daquilo que quando ausente é tão indispensável, mas tão difícil de gerar, quando espontaneamente se oferece! Se há quaisquer pessoas a contestar uma opinião dominante, ou que o farão se a lei e a opinião os deixarem, agradeçamos-lhes por isso, façamo-nos receptivos a escutá-los, e fiquemos felizes pelo fato de que há alguém para fazer por nós o que caso contrário teríamos o dever de fazer — se temos qualquer respeito quer pela certeza quer pela vitalidade das nossas convicções — com muito mais esforço sozinhos.

Falta ainda falar sobre uma das principais causas que fazem da diversidade de opinião uma coisa vantajosa, e que continuará a fazê-lo, até a humanidade entrar num estágio de desenvolvimento intelectual que de momento parece estar a uma distância incalculável.

Até agora consideramos apenas duas possibilidades: que a opinião dominante pode ser falsa, e outra opinião, conseqüentemente, verdadeira; ou que, sendo a opinião dominante verdadeira, um conflito com o erro oposto é essencial para uma clara compreensão, e para um sentimento profundo, da sua verdade. Mas há um caso mais comum do que qualquer destes; aquele em que as doutrinas em conflito partilham a verdade entre si, em vez de uma ser verdadeira e a outra falsa; e a opinião discordante é necessária para fornecer o resto da verdade, da qual a doutrina dominante incorpora apenas uma parte. As opiniões populares, em assuntos não palpáveis aos sentidos, são frequentemente verdadeiras, mas raramente ou nunca constituem toda a verdade. São uma parte da verdade; por vezes uma parte maior, por vezes uma parte menor; mas, exageradas, distorcidas e separadas das verdades das quais deviam estar acompanhadas e pelas quais deviam ser restringidas. As opiniões heréticas, por outro lado, constituem geralmente algumas destas verdades suprimidas e negligenciadas, que quebram os grilhões que as aprisionavam, e ou procuram reconciliar-se com a verdade contida na opinião comum, ou enfrentam-na como inimiga, pretendendo assim estabelecer-se, com semelhante exclusividade, como a verdade por inteiro. Este último caso tem sido até aqui o mais frequente, dado que, no espírito humano, ver tudo só de um ponto de vista tem sido sempre a regra, e ver tudo de vários pontos de vista a exceção. Por isso, mesmo em revoluções de opinião, uma parte da verdade submerge, ao mesmo tempo em que outra sobe à superfície. Até o progresso, que devia acrescentar verdades, em geral só substitui uma verdade parcial e incompleta por outra; a melhoria consistindo principalmente nisto: o novo fragmento da verdade é mais desejado, mais adaptado às necessidades do tempo, do que o fragmento que substitui. Sendo esse o caráter parcial das opiniões prevalecentes, mesmo quando assentam numa fundação verdadeira, toda a opinião que incorpore uma parte da verdade que a opinião comum omite deve ser considerada preciosa, independentemente da quantidade de erro e confusão com que possa estar misturada. Nenhum juiz sensato da vida humana se sentirá obrigado a ficar indignado porque aqueles que nos forçam a prestar atenção a verdades que de outro modo nos passariam ao lado, passam ao lado de algumas das verdades que vemos. Ao invés, pensará que desde que a verdade popular seja unilateral, é mais desejável do que indesejável que a verdade impopular tenha também defensores unilaterais; sendo estes geralmente os mais enérgicos, e os que mais provavelmente obrigarão a que se preste relutantemente atenção ao fragmento de sabedoria que declaram ser a totalidade da sabedoria.

Assim, no século XVIII, quando praticamente todos os instruídos, e todos dentre os não instruídos que se deixaram conduzir por eles, estavam encantados com aquilo a que se chama civilização, e com as maravilhas da ciência, literatura e filosofia modernas, e, embora sobreavaliassem sem o grau de diferença entre as pessoas dos tempos modernos e as pessoas dos tempos antigos, se deleitavam na crença de que a totalidade da diferença era a seu próprio favor; com que choque salutar explodiram como bombas os paradoxos de Rousseau³⁹ no meio disso, perturbando a massa compacta de opinião unilateral, e forçando os seus elementos a reagruparem-se melhor e com ingredientes adicionais. Não que as opiniões correntes estivessem, no cômputo geral, mais distantes da verdade que as de Rousseau; pelo contrário, estavam mais próximas dela; continham mais verdade

positiva, e muito menos erro. Ainda assim, estava presente na doutrina de Rousseau, e tem exatamente flutuado pelo riacho da opinião, juntamente com essa doutrina, uma quantidade considerável dessas verdades que a opinião popular queria; e estas são o depósito que ficou para trás quando a cheia passou. O valor superior da simplicidade da vida, o efeito debilitante e desmoralizador das dificuldades e hipocrisias da sociedade artificial, são ideias que nunca estiveram inteiramente ausentes dos espíritos cultos desde que Rousseau as pôs por escrito; e com o tempo produzirão o devido efeito, embora precisem tanto de ser defendidas agora como em qualquer outra altura, e de ser defendidas por atos, dado que as palavras sobre este assunto praticamente esgotaram o seu poder.

Em política é também quase um lugar-comum que um partido de ordem ou estabilidade, e um partido de progresso ou reforma, são ambos elementos necessários para um estado saudável da vida política; até que um ou o outro tenha de tal modo alargado o seu alcance intelectual de modo a tornar-se um partido igualmente de ordem e de progresso, sabendo e distinguindo o que merece ser preservado e o que merece ser eliminado. Cada um destes modos de pensamento deriva a sua utilidade dos defeitos do outro; mas é em grande medida a oposição do outro que mantém cada um nos limites da razão e da sanidade. A não ser que as opiniões favoráveis à democracia e à aristocracia, à propriedade e à igualdade, à cooperação e à competição, ao luxo e à temperança, à sociabilidade e à individualidade, à liberdade e à disciplina, e a todos os outros antagonismos constantes da vida prática, sejam expressas com igual liberdade, e impostas e defendidas com igual talento e energia, não há qualquer hipótese de ambos os elementos obterem o que merecem; um lado da balança certamente subirá, e o outro descerá. A verdade, nas grandes preocupações práticas da vida, é de tal modo uma questão de conciliar e combinar opostos, que muito poucos têm espíritos suficientemente amplos e imparciais para fazer uma retificação que se aproxime da resposta certa, retificação essa que tem de ser feita pelo processo turbulento de uma luta entre combatentes agrupados sob bandeiras hostis.

Se há uma das duas opiniões sobre qualquer das questões em aberto há pouco enumeradas que tem uma aspiração mais sólida do que a outra, não apenas a ser tolerada, mas também a ser encorajada e apoiada, é aquela que numa altura e num sítio em particular calha a estar em minoria. Essa é a opinião que, de momento, representa os interesses negligenciados, o lado do bem-estar humano que está em perigo de obter menos do que merece. Estou ciente de que, neste país, não há qualquer intolerância de diferenças de opinião sobre a maior parte destes tópicos. Apresento-os para mostrar, por múltiplos e reconhecidos exemplos, a universalidade do fato de que, no estado presente do intelecto humano, só através da diversidade de opinião existe a hipótese de haver uma disputa justa entre todas as partes da verdade. Quando há pessoas que constituem uma exceção à aparente unanimidade do mundo sobre qualquer assunto, mesmo que o mundo esteja do lado certo, é sempre provável que os que discordam tenham a dizer algo que valha a pena ouvir, e que a verdade perderia algo com o seu silêncio.

Poder-se-á objetar: “Mas *alguns* princípios dominantes, especialmente sobre os assuntos mais elevados e vitais, são mais do que meias verdades. A moralidade cristã, por

exemplo, constitui toda a verdade sobre o assunto, e se alguém ensinar uma moralidade que difere dela, está inteiramente errado”. Como este é, de entre todos os casos, o mais importante na prática, nenhum pode ser mais adequado para testar a máxima geral. Mas antes de dizer o que a moralidade cristã é ou não é, seria desejável decidir o que se entende por moralidade cristã. Se por isso se entende a moralidade do Novo Testamento, pergunto-me se quem obteve o seu conhecimento desta moralidade do próprio livro pode supor que tenha sido anunciada como uma doutrina integral dos costumes, ou que se pretendia que o fosse. O Evangelho apoia-se sempre numa moralidade preexistente, e restringe os seus preceitos aos casos particulares em que se queria corrigir essa moralidade, ou suplantá-la por outra mais abrangente e nobre; expressando-se, além do mais, em termos muito gerais, frequentemente não susceptíveis de serem interpretados literalmente, e tendo mais a impressão de poesia ou retórica do que a exatidão da legislação. Extrair de lá um corpo de doutrina ética nunca foi possível sem preencher laboriosamente as lacunas através do Antigo Testamento, ou seja, de um sistema efetivamente complexo, mas, sob muitos aspectos, bárbaro, e feito apenas para um povo bárbaro. São Paulo, um inimigo confesso deste modo judaico de interpretar a doutrina e preencher o esquema do seu mestre, pressupõe igualmente uma moralidade preexistente, nomeadamente a dos gregos e dos romanos; e os seus conselhos para os cristãos são, em grande medida, um sistema que se adapta a ela; até na medida em que apoia, aparentemente, o escravagismo⁴⁰. O que se chama moralidade cristã, mas se devia chamar, ao invés, moralidade teológica, não foi obra de Cristo ou dos apóstolos, mas é, isso sim, de origem muito mais tardia, tendo sido gradualmente construída pela Igreja Católica dos primeiros cinco séculos, e embora não adotada implicitamente por modernos e protestantes, tem sido muito menos modificada por eles do que seria de esperar. Em grande parte, de fato, contentaram-se em eliminar os acréscimos que lhe haviam sido feitos na Idade Média, cada seita preenchendo o lugar com novos acréscimos, adequados ao seu próprio caráter e tendências. Seria a última pessoa a negar que a humanidade tem uma grande dívida para com esta moralidade, e para com os que primeiro a ensinaram; mas não hesito em dizer que é, em muitos pontos importantes, incompleta e unilateral, e que a não ser que ideias e sentimentos não aprovados por essa moralidade tivessem contribuído para a formação da vida e do caráter europeus, as relações humanas estariam num pior estado do que agora estão. A (chamada) moralidade cristã tem todo o aspecto de uma reação: é, em grande parte, um protesto contra o paganismo. O seu ideal é mais negativo do que positivo; mais passivo do que ativo; mais inocência do que nobreza; mais abstinência do mal, do que procura enérgica do bem — nos seus preceitos (como se disse, e bem), “não farás” predomina sobre “farás”. Devido ao seu horror da sensualidade, fez do ascetismo um ídolo que, através de concessões graduais, se tornou meramente um ídolo legal. A moralidade cristã apresenta a esperança do céu e a ameaça do inferno como os motivos prescritos e apropriados para uma vida virtuosa: sendo nisto bastante inferior aos melhores antigos, dado que faz tudo ao seu alcance para conferir à moralidade humana um caráter essencialmente egoísta, ao desfazer a associação entre os sentimentos de dever de uma pessoa e a preocupação com os seus semelhantes, exceto na medida em que lhe seja dado um motivo egoísta para os levar em consideração. É essencialmente uma

doutrina de obediência passiva: inculca submissão a todas as autoridades estabelecidas; que de fato não se espera que sejam ativamente obedecidas quando mandam fazer algo que a religião proíba, mas que também não se espera que encontrem resistência, e muito menos desafio, por parte de qualquer quantidade de sofrimento que nos causem. E ao passo que, na moralidade das melhores nações pagãs, o dever perante o Estado até tem um peso exagerado, cerceando a justa liberdade do indivíduo, numa ética puramente cristã praticamente não se menciona ou se reconhece esse importante aspecto do dever. É no Alcorão, e não no Novo Testamento, que lemos a máxima: “Um governante que nomeie qualquer homem para um cargo, quando haja nos seus territórios outro homem mais bem-qualificado para o desempenhar, peca contra Deus e contra o Estado.” O pouco reconhecimento que a ideia de obrigação para com o público alcança na moralidade moderna é derivado de fontes gregas e romanas, e não de fontes cristãs; pois, mesmo na moralidade da vida privada, o que quer que haja de magnanimidade, princípios nobres, dignidade pessoal, e até sentido de honra, resulta da parte puramente humana da nossa educação, e não da parte religiosa, e nunca poderia ter surgido de um padrão ético cujo único valor, professadamente reconhecido, é o da obediência.

Estou tão longe como qualquer outro de afirmar que estes defeitos são necessariamente inerentes à ética cristã, em qualquer forma sob a qual possamos concebê-la, ou que os muitos requisitos de uma doutrina moral completa, que não contém, não possam ser conciliados com ela. E muito menos insinuaria tal coisa acerca das doutrinas e preceitos do próprio Cristo. Acredito que os ensinamentos de Cristo são tudo o que vejo que se pretendia que fossem; que tudo o que é excelente em ética pode ser defendido no seu âmbito, não violentando mais a sua linguagem do que todos quantos tentaram deduzi-la de qualquer sistema prático de conduta. Mas é inteiramente consistente com isto acreditar que contém, e se pretendia que contivessem, apenas uma parte da verdade; que muitos elementos essenciais da mais elevada moralidade não foram mencionados, nem se pretendia que o fossem, nos discursos registrados do fundador do cristianismo, elementos esses que foram inteiramente postos de lado no sistema de ética erigido pela Igreja cristã com base nesses discursos. Sendo assim, penso que é um grande erro continuar a tentar encontrar na doutrina cristã aquela regra completa para a nossa orientação, que o seu autor pretendia que aprovasse e reforçasse a doutrina, mas pretendia revelar apenas parcialmente. Acredito, também, que esta teoria tacanha se está a tornar, em termos práticos, num grave mal, dado que diminui muito o valor da formação e da instrução moral que tantas pessoas bem-intencionadas estão agora finalmente a esforçar-se por promover. Receio bem que tentar moldar o espírito e os sentimentos em termos exclusivamente religiosos, e descartar aqueles padrões seculares (podemos dar-lhe esse nome, à falta de melhor) que até aqui coexistiram com a ética cristã e a complementaram, recebendo algum do seu espírito, e infundindo-lhe algum do seu, dará origem, o que mesmo agora acontece, a um tipo de caráter baixo, abjeto e servil, que, por mais que se submeta ao que considera ser a vontade suprema, é incapaz de se elevar à concepção de bondade suprema e de com ela ter afinidade. Acredito que qualquer ética que possa resultar de fontes inteiramente não cristãs tem de existir lado a lado com a ética cristã para produzir a regeneração moral da humanidade; e acredito também que o

sistema cristão não é exceção à regra de que, num estado imperfeito do espírito humano, tem de haver uma diversidade de opiniões, a bem da verdade. Não é necessário que ao tomar conhecimento das verdades morais não contidas no cristianismo as pessoas devam deixar de dar atenção a qualquer das que, de fato, contém. Tal preconceito, ou descuido, quando ocorre, é um mal; mas um mal de que não podemos esperar estar sempre isentos, e que tem de se considerar o preço a pagar por um bem inestimável. A aspiração exclusiva de uma parte da verdade a constituir a verdade por inteiro deve e tem de ser contestada, e se um impulso reacionário tornasse injustos, por sua vez, os contestatários, esta unilateralidade poderia ser lamentada, tal como a outra, mas devia ser tolerada. Se os cristãos quisessem ensinar os infiéis a serem justos para com o cristianismo, os cristãos deviam, eles próprios, ser justos para com os infiéis. Não presta qualquer serviço à verdade fingir que não se vê o fato, conhecido por todos os que têm os mais rudimentares conhecimentos de história literária, de que uma grande porção dos mais nobres e valiosos ensinamentos morais tem sido da autoria não apenas de pessoas que desconheciam a fé cristã, mas também de pessoas que a conheciam e rejeitavam.

Não afirmo que o uso mais ilimitado da liberdade de exprimir todas as opiniões possíveis poria fim aos males do facciosismo filosófico ou religioso. Todas as verdades em que pessoas de capacidade limitada acreditam honestamente serão certamente defendidas e inculcadas e, de muitas maneiras, servirão de base para a ação, como se nenhuma outra verdade existisse no mundo, ou, de qualquer modo, nenhuma que alterasse ou limitasse a primeira. Reconheço que a tendência de todas as opiniões para se tornarem facciosas não se cura pela mais livre discussão, mas é frequentemente intensificada e exacerbada por ela; sendo a verdade que devia ter sido vista, mas não o foi, rejeitada de modo mais violento por ser defendida por pessoas encaradas como oponentes. Mas não é sobre o defensor veemente que este confronto de opiniões exerce o seu efeito salutar, mas sim sobre o espectador mais calmo e desinteressado. O mal alarmante não é o conflito violento entre partes da verdade, mas sim a tácita supressão de metade dela: há sempre esperança quando as pessoas são forçadas a escutar os dois lados; é quando prestam atenção a apenas um deles que os erros se solidificam e se tornam preconceitos, e a própria verdade deixa de ter o efeito da verdade, ao ser tão exagerada que deixa de ser verdade. E dado que há poucos atributos mentais mais raros que aquela capacidade crítica que pode participar num juízo inteligente entre dois lados de uma questão, dos quais apenas um é representado perante si por um defensor, a verdade não tem qualquer hipótese de vencer exceto na medida em que todas as partes da verdade e todas as opiniões que incorporem qualquer fragmento da verdade não só encontrem defensores, como também sejam defendidas de modo a fazerem escutar-se.

Reconhecemos que a liberdade de opinião e a liberdade de expressar opiniões são necessárias para o bem-estar mental da humanidade (do qual todo o seu restante bem-estar depende), com base em quatro fundamentos distintos, que agora brevemente recapitularemos.

Em primeiro lugar, ainda que uma opinião seja votada ao silêncio, essa opinião pode, tanto quanto sabemos, ser verdadeira. Negar isto é pressupor a nossa própria

infallibilidade.

Em segundo lugar, embora a opinião silenciada esteja errada, pode conter uma porção de verdade, o que frequentemente acontece; e dado que a opinião geral ou prevalecente sobre qualquer assunto raramente ou nunca constitui a verdade por inteiro, é apenas através do conflito de opiniões opostas que o resto da verdade tem alguma hipótese de vir ao de cima.

Em terceiro lugar, mesmo que a opinião dominante não seja apenas verdadeira, mas constitua também a verdade por inteiro; a não ser que se deixe que seja vigorosa e honestamente contestada, e a não ser que isso de fato aconteça, será mantida como um preconceito pela maior parte dos que a aceitam, havendo pouca compreensão ou sentimento em relação aos seus fundamentos racionais. E não apenas isto, mas, em quarto lugar, o próprio significado da doutrina estará em perigo de ser perdido, ou enfraquecido, e privado do seu efeito vital sobre o caráter e a conduta; tornando-se o dogma uma mera crença formal, ineficaz para o bem, mas que estorva os fundamentos, e impede o aparecimento de qualquer convicção real e sentida, a partir da razão ou da experiência pessoal.

Antes de deixar o assunto da liberdade de opinião, é adequado tomar nota daqueles que dizem que deve ser permitida a livre expressão de todas as opiniões, desde que seja com moderação, e não se ultrapassem os limites de uma discussão justa. Muito se podia dizer acerca da impossibilidade de fixar esses supostos limites; pois se o teste for o fato de aqueles cuja opinião é atacada ficarem ofendidos, penso que a experiência demonstra que haverá uma ofensa sempre que o ataque for eficaz e poderoso, e que qualquer oponente que puxe muito por eles (e a quem eles tenham dificuldade em responder) lhes parece imoderado, bastando para tal que mostre um sentimento forte sobre o assunto. Mas esta consideração, embora seja importante do ponto de vista prático, funde-se com uma objeção mais básica. Sem dúvida que o modo de defender uma opinião pode ser bastante objetável e pode incorrer justamente em censura, ainda que a opinião seja verdadeira. Mas as principais ofensas do gênero são tais que é quase sempre impossível, a não ser que inadvertidamente revelemos os nossos pensamentos, que produzam convicção. A mais grave entre elas é argumentar sofisticadamente, suprimir fatos ou argumentos, deturpar os elementos do caso, ou descrever enganosamente a opinião oposta. Mas tudo isto é tão continuamente feito em boa-fé até ao cúmulo da exasperação por pessoas que não são consideradas ignorantes e incompetentes, e que em muitos outros aspectos poderão não merecer ser consideradas como tal, que raramente é possível classificar conscienciosamente a representação errada como moralmente culpável, com base em fundamentos adequados; e ainda menos podia a lei ter a presunção de interferir neste tipo de má conduta controversa. Em relação àquilo que geralmente se entende por discussão imoderada, nomeadamente invectivas, sarcasmo, ataques pessoais e coisas do gênero, a denúncia destas armas mereceria mais compreensão se alguma vez se propusesse que fossem interditas a ambos os lados; mas apenas se deseja restringir o seu uso contra a opinião prevalecente; contra a opinião não prevalecente, não só podem ser usadas sem desaprovação geral, como também aquele que as usar receberá elogios pelo seu empenho honesto e justa indignação. Todavia, qualquer mal que resulte da sua utilização será

maior quando forem usadas contra as opiniões comparativamente indefesas; e as opiniões dominantes são as beneficiárias quase exclusivas da vantagem injusta que se possa adquirir através deste modo de as defender. A pior ofensa deste tipo que pode ser cometida por uma argumentação é estigmatizar como pessoas más e imorais aquelas que sustentam a opinião contrária. Aquelas que sustentam uma opinião impopular estão particularmente expostas a este tipo de calúnia, porque são em geral poucas e têm pouca influência, e ninguém a não ser elas próprias sente muito interesse em que lhes seja feita justiça; mas, devido à natureza do caso, esta arma é negada aos que atacam uma opinião prevalecente; não podem usá-la sem arriscar a sua segurança pessoal; e, mesmo se pudessem, isso não teria outro efeito senão virar-se contra a sua própria causa. Em geral, as opiniões contrárias às comumente dominantes só podem ser ouvidas através de uma moderação deliberada da linguagem, e o mais cauteloso evitar ofensas desnecessárias, uma estratégia de que não se podem desviar sem começar logo a perder terreno: ao passo que o uso da vituperação desmedida por parte da opinião prevalecente impede de fato as pessoas de professar opiniões contrárias, e de escutar aqueles que as professam. Por isso, a bem da verdade e da justiça, é muito mais importante restringir a utilização de linguagem vituperativa por parte de opiniões prevalecentes do que por parte de opiniões não prevalecentes; e, por exemplo, se fosse necessário escolher, haveria muito mais necessidade de desencorajar ataques ofensivos aos infiéis do que à religião. No entanto, é óbvio que a lei e a autoridade não têm o direito de refrear qualquer deles, ao passo que a opinião deve, em todos os casos, determinar o seu veredicto a partir das circunstâncias do caso individual; condenando todas as pessoas — independentemente do lado de que se posicionem — em cuja defesa se manifeste malícia, reacionarismo, intolerância de sentimento ou falta de sinceridade; mas não inferindo estes vícios do lado que uma pessoa toma; ainda que seja o lado contrário ao seu; e dando honra merecida a quem, independentemente da opinião que sustente, tenha calma suficiente para perceber e descrever honestamente a verdadeira natureza dos seus oponentes e das suas opiniões, nem exagerando os seus aspectos negativos, nem deixando de mencionar os seus aspectos positivos, ou presumíveis aspectos positivos. Esta é a verdadeira moralidade da discussão pública: e ainda que seja frequentemente desrespeitada, fico feliz em pensar que há muitos polemistas que em grande medida a respeitam, e muitos mais que fazem um esforço consciencioso nesse sentido.

Capítulo III

Sobre a individualidade como um dos elementos do bem-estar

Sendo estas as razões que tornam imperativo que os seres humanos devam ser livres para formar opiniões, e para as expressar sem reserva; e sendo tais os efeitos nocivos para a natureza intelectual das pessoas e, conseqüentemente, para a natureza moral das pessoas, a não ser que esta liberdade seja permitida, ou que seja defendida apesar da proibição, examinemos de seguida se as mesmas razões não requerem que as pessoas devam ter liberdade de agir com base nas suas opiniões — para as aplicar nas suas vidas, sem impedimentos, quer físicos, quer morais, por parte dos seus semelhantes, desde que seja por sua própria conta e risco. Esta última condição é, obviamente, indispensável. Ninguém está a dizer que as ações devam ser tão livres como as opiniões. Pelo contrário, até as opiniões perdem a sua imunidade quando as circunstâncias em que são expressas são tais que a sua expressão constitui efetivamente uma instigação a um ato danoso. A opinião de que os comerciantes de trigo fazem os pobres passar fome, ou que a propriedade privada é um roubo, devem ser deixadas em paz quando simplesmente divulgadas na imprensa, mas poderão incorrer justamente em castigo quando ditas a uma turba exaltada reunida perante a casa de um comerciante de trigo, ou quando distribuídas entre a mesma turba sob a forma de cartazes. Qualquer tipo de atos que causem dano injustificável a outros podem ser controlados — e nos casos mais importantes precisam absolutamente de o ser — pelos sentimentos desfavoráveis das pessoas e, quando necessário, pela sua intervenção ativa. A liberdade do indivíduo tem de ter essa limitação; não pode prejudicar as outras pessoas. Mas se se abstém de importunar os outros no que lhes diz respeito, e age meramente de acordo com a sua própria inclinação e juízo em coisas que lhe dizem respeito, então as mesmas razões que mostram que a opinião deve ser livre provam também que lhe deve ser permitido agir com base nas suas opiniões a seu próprio custo sem ser importunado. Que a humanidade não é infalível; que as suas verdades, na maior parte dos casos, são apenas meias verdades; que a uniformidade de opinião, a não ser que resulte da mais plena e livre comparação de opiniões opostas, não é desejável, e que a diversidade não é um mal, mas sim um bem, são princípios aplicáveis tanto às condutas das pessoas como às suas opiniões, até a humanidade ter mais capacidade para reconhecer todos os lados da verdade do que hoje em dia. Já que é útil que enquanto a humanidade for imperfeita haja opiniões diferentes, também o é que deva haver diferentes experiências de vida; que se dê completa liberdade para que haja diferentes tipos de caráter, desde que não se cause dano a outros; e que o valor de diferentes modos de vida seja provado na prática, quando alguém quiser experimentá-los. É desejável, resumidamente, que em coisas que não dizem primariamente respeito a outros, a individualidade se imponha. Quando a regra de conduta não é o próprio caráter

da pessoa, mas sim as tradições ou costumes de outras pessoas, está a faltar um dos principais ingredientes da felicidade humana, e o principal ingrediente do desenvolvimento individual e social.

Ao defender este princípio, a maior dificuldade que se encontra não reside na avaliação de meios para um bem reconhecido, mas sim na indiferença das pessoas em geral pelo próprio fim. Se se sentisse que o livre desenvolvimento da individualidade constituía um dos elementos principais do bem-estar; que não era apenas um elemento que pertencia à mesma categoria do que se designa pelos termos civilização, instrução, educação e cultura, mas que é, em si, uma parte e uma condição necessárias de todas essas coisas, não haveria qualquer perigo de subestimar a liberdade, e o ajuste das fronteiras entre esta e o controlo social não representaria qualquer dificuldade extraordinária. Mas o mal consiste no fato de que os modos comuns de pensar praticamente não reconhecem que a espontaneidade individual tenha qualquer valor intrínseco, ou mereça qualquer respeito em si. A maioria das pessoas, estando satisfeita com os costumes atuais da humanidade (pois são esses costumes que fazem delas quem são), não consegue compreender por que não seriam esses costumes suficientemente bons para todos; além do mais, a espontaneidade não faz parte do ideal da maioria dos reformadores morais e sociais; olha-se para ela como uma obstrução incômoda e talvez rebelde à aceitação geral daquilo que estes reformadores, segundo o seu próprio juízo, pensam que seria melhor para a humanidade. Poucas pessoas além dos alemães percebem sequer o significado da doutrina a que Wilhelm Von Humboldt⁴¹, tão eminente enquanto sábio e enquanto político, dedicou um tratado — que “a finalidade de cada pessoa, ou o que é prescrito pelos mandamentos eternos ou imutáveis da razão, e não sugerido por desejos vagos e passageiros, é o mais nobre e harmonioso desenvolvimento dos seus poderes para um todo completo e consistente”; que, conseqüentemente, o objetivo “em direção ao qual todo o ser humano tem de permanentemente canalizar os seus esforços, e ao qual tem de prestar atenção, especialmente quem pretender influenciar os seus semelhantes, é a individualidade do poder e do desenvolvimento”; que para isto há dois requisitos, “liberdade e diversidade de situações”; e que da união destas resulta “vigor individual e diversidade múltipla”, que se combinam em “originalidade”⁴².

Muito embora as pessoas estejam pouco acostumadas a uma doutrina como a de von Humboldt, e por surpreendente que lhes possa parecer que se atribua tão grande importância à individualidade, temos ainda assim de pensar que só pode ser uma questão de grau. Ninguém pensa que uma conduta excelente seria as pessoas nada fazerem senão copiarem-se umas às outras. Ninguém defenderia que as pessoas não devam incorporar no seu modo de vida, e no modo como tratam dos seus assuntos, qualquer cunho do seu próprio juízo, ou do seu caráter individual. Por outro lado, seria absurdo afirmar que as pessoas devam viver como se antes de elas existirem nada se soubesse; como se a experiência nada tivesse feito no sentido de mostrar que um modo de existência, ou de conduta, é preferível a outro. Ninguém nega que as pessoas devam ser acostumadas e ensinadas na juventude a conhecer e beneficiar dos resultados apurados através da experiência humana. Mas usar e interpretar a experiência à sua própria maneira é o privilégio e a condição adequada de uma pessoa que tenha atingido a maturidade das suas

faculdades. Cabe-lhe descobrir que parte da experiência disponível é adequadamente aplicável às suas próprias circunstâncias e ao seu próprio caráter. A tradição e os costumes das outras pessoas constituem, até certo ponto, provas daquilo que a experiência *lhes* ensinou; provas putativas que têm, enquanto tal, direito ao seu respeito; mas, em primeiro lugar, a sua experiência pode ser demasiado limitada; ou podem não a ter interpretado bem. Em segundo lugar, a sua interpretação da experiência pode estar correta, mas não se adequar a essa pessoa. Em terceiro lugar, ainda que os costumes sejam bons enquanto costumes, e adequados a essa pessoa, conformar-se ao costume, meramente *enquanto* costume, não a educa ou desenvolve nela quaisquer das qualidades que constituem o dom natural típico de um ser humano. As faculdades humanas de percepção, juízo, discernimento, atividade mental, e até preferência moral, são usadas apenas quando se faz uma escolha. Aquele que faz algo porque é o costume, não faz qualquer escolha. Não ganha qualquer experiência, quer a discernir, quer desejando o que é melhor. Os poderes intelectuais e morais, tal como os musculares, só se desenvolvem quando são usados. Fazer uma coisa só porque os outros o fazem não exercita mais as faculdades do que acreditar numa coisa só porque os outros também acreditam. Se os fundamentos de uma opinião não são convincentes para a própria razão de uma pessoa, então adotar essa opinião não pode fortalecer a sua razão, e provavelmente até a enfraquecerá: e se os motivos para realizar um ato não estão em harmonia com os seus próprios sentimentos e caráter (em assuntos que não dizem respeito aos sentimentos ou direitos de outros), isso só torna os seus sentimentos e caráter inertes e torpes, em vez de ativos e enérgicos.

Quem deixa que o mundo, ou a sua parte do mundo, escolha o seu plano de vida por si, não necessita de qualquer outra faculdade além da faculdade simiesca da imitação. Quem escolhe o seu plano por si emprega todas as suas faculdades. Tem de usar a observação para ver, o raciocínio e o juízo para prever, a atividade para recolher materiais para a decisão, o discernimento para decidir, e, quando já decidiu, a firmeza e o autocontrole para seguir a decisão tomada. E a pessoa requer estas qualidades — e usa-as — tanto mais quanto maior for a parte da sua conduta que ela determina de acordo com o seu próprio juízo e sentimentos. É possível que esteja bem-encaminhada e se mantenha fora de perigo sem qualquer destas coisas. Mas qual será o seu valor comparativo enquanto ser humano? É realmente importante não apenas o que as pessoas fazem, mas também o tipo de pessoas que o fazem. Entre as obras do ser humano que a vida humana é justamente aplicada a aperfeiçoar e tornar belas, a mais importante é, seguramente, o próprio ser humano. Supondo que fosse possível construir casas, semear trigo, travar batalhas, realizar julgamentos, e até erigir igrejas e dizer orações, através de máquinas — autômatos com forma humana —, seria uma perda considerável ficar com estes autômatos em troca até dos homens e mulheres que presentemente vivem nas partes mais civilizadas do mundo, e que seguramente não passam de pálidos exemplos do que a natureza pode produzir e produzirá. A natureza humana não é uma máquina para ser construída segundo um modelo, e para se pôr a fazer o trabalho que lhe é estabelecido, mas sim uma árvore que precisa crescer e se desenvolver em todos os aspectos, de acordo com a tendência das forças internas que fazem dela um ser vivo.

Provavelmente aceitar-se-á que é desejável que as pessoas usem o seu entendimento, e que seguir inteligentemente um costume, ou até ocasionalmente fazer um desvio inteligente em relação a ele, é melhor do que simplesmente aderir cega e mecanicamente a ele. Admite-se, até certo ponto, que o nosso entendimento deva ser nosso; mas não há a mesma prontidão em admitir, de igual modo, que os nossos desejos e impulsos devam ser nossos; ou então admite-se que ter impulsos que sejam nossos e que tenham alguma força não passa de um perigo e de uma armadilha. No entanto, desejos e impulsos fazem tanto parte de um ser humano perfeito como crenças e restrições; e os impulsos fortes só são perigosos quando não são propriamente equilibrados; quando um conjunto de objetivos e inclinações se desenvolve em força, ao passo que outros, que deviam coexistir com eles, permanecem fracos e inativos. Não é porque os desejos das pessoas sejam fortes que elas agem mal: é porque as suas consciências são fracas. Não há qualquer conexão natural entre impulsos fortes e consciência fraca. A conexão natural é a inversa. Dizer que os desejos e sentimentos de uma pessoa são mais fortes e mais diversificados que os de outra é meramente dizer que ela tem mais da matéria-prima da natureza humana, e é por isso talvez capaz de mais mal, mas também, certamente, de mais bem. Impulsos fortes não passam de outro nome para energia. Pode ser feito mau uso da energia; mas pode realizar-se mais bem com uma natureza enérgica do que com uma natureza preguiçosa e insensível. Os que têm mais sentimento natural são sempre aqueles cujos sentimentos cultivados podem tornar-se mais fortes. As mesmas susceptibilidades fortes que tornam os impulsos pessoais vívidos e poderosos são também a fonte de que resultam o mais forte amor da virtude, e o mais rígido autocontrole. É cultivando estes que a sociedade não só faz o seu dever, como também protege os seus interesses; e não rejeitando o molde de que se fazem os heróis, só porque não se sabe como fazê-los. Diz-se que uma pessoa cujos desejos e impulsos sejam seus — seja a expressão da sua própria natureza, tal como foi modificada e desenvolvida pelo que ela própria cultiva — tem um carácter. Alguém cujos desejos e impulsos não são seus tem tanto carácter como uma máquina a vapor. Se, além de serem seus, os seus impulsos são fortes, e estão sob a direção de uma vontade forte, tem um carácter enérgico. Quem pensar que o desenvolvimento da individualidade dos desejos e dos impulsos não deve ser encorajado tem de defender que a sociedade não tem qualquer necessidade de temperamentos fortes — não está melhor por ter muitas pessoas que tenham muito carácter — e que uma média geral elevada de energia não é desejável.

Nalguns estádios primitivos da sociedade, essas forças podiam estar — e estavam — demasiado à frente do poder que a sociedade então tinha para as disciplinar e controlar. Houve uma altura em que o elemento de espontaneidade e individualidade estava em excesso, e o princípio social travava uma árdua luta contra ele. A dificuldade era persuadir pessoas de corpos ou mentes fortes a prestar obediência a quaisquer regras que requeressem que controlassem os seus próprios impulsos. Para ultrapassar esta dificuldade, a lei e a disciplina — à semelhança do que fizeram os papas para lutar contra os imperadores — reclamavam poder sobre a totalidade da pessoa, pretendendo controlar toda a sua vida de modo a controlar o seu carácter — carácter esse que a sociedade ainda não tinha encontrado quaisquer outros meios suficientes de submeter. Mas a sociedade

finalmente levou a melhor sobre a individualidade; e o perigo que ameaça a natureza humana não é o excesso de impulsos e preferências pessoais, mas sim a falta deles. As coisas mudaram muito desde que as paixões dos que eram fortes devido ao seu elevado estatuto social ou aos seus dons pessoais se encontravam num estado de rebelião permanente contra leis e ordens, e precisavam ser firmemente acorrentadas para permitir que as pessoas ao seu alcance gozassem de qualquer grau de segurança. Nos nossos tempos, da classe mais alta da sociedade a mais baixa, todos vivem como que sob o olho de uma censura hostil e temida. Não apenas no que diz respeito aos outros, mas também no que diz respeito apenas a si mesmos, o indivíduo, ou a família, não se perguntam — o que prefiro? Ou, o que se adequaria ao meu caráter e ao meu temperamento? Ou, o que daria uma hipótese ao que há de melhor e mais elevado em mim de ter uma oportunidade justa, e lhe permitiria crescer e desenvolver-se? Ao invés, perguntam-se: o que é adequado à minha posição? Que fazem habitualmente as pessoas do meu estatuto social com iguais posses? Ou (o que ainda é pior) o que fazem pessoas de estatuto social e posses superiores aos meus? Não pretendo dizer que escolhem o que é costumeiro, por oposição ao que se adequa à sua própria inclinação. Não lhes ocorre, simplesmente, ter qualquer inclinação, exceto para o que é costumeiro. Assim, a própria mente submete-se ao jugo: até no que as pessoas fazem por prazer o conformismo é a primeira coisa em que pensam; têm os gostos da multidão; exercem a escolha apenas entre coisas comumente feitas; evitam a peculiaridade de gosto e a excentricidade de conduta como se fossem crimes: até que, à força de não seguirem a sua própria natureza, deixam de ter qualquer natureza para seguir; as suas capacidades humanas secam e definham; tornam-se incapazes de quaisquer desejos fortes ou prazeres inatos, e ficam geralmente sem opiniões ou sentimentos desenvolvidos por si, ou propriamente seus. Ora, será esta, ou não, a condição desejável da natureza humana?

A teoria calvinista defende que essa é, com efeito, a condição desejável da natureza humana. Segundo essa teoria, a única grande ofensa das pessoas é ter vontade própria. Todo o bem de que a humanidade é capaz consiste na obediência. Não tens qualquer escolha: tens de fazer assim, e não de outro modo: “o que não é um dever, é um pecado”. Sendo a natureza humana corrupta de raiz, não há qualquer salvação seja para quem for até se matar a sua natureza humana. Para alguém que defenda esta teoria da vida, esmagar qualquer uma das faculdades, capacidades e susceptibilidades humanas não constitui qualquer mal: as pessoas não precisam de qualquer capacidade senão a de se submeter à vontade de Deus; e se a pessoa usar qualquer das suas faculdades para qualquer outro objetivo que não cumprir mais efetivamente essa vontade, então estará melhor sem elas. Essa é a teoria do calvinismo; e é defendida, numa versão mais moderada, por muitos que não se consideram calvinistas; consistindo essa moderação em dar uma interpretação menos ascética da alegada vontade de Deus; asseverando ser a vontade divina que as pessoas sigam algumas das suas inclinações; não da maneira, obviamente, que eles próprios preferem, mas em jeito de obediência, isto é, numa maneira que lhes é prescrita por autoridade; e, portanto, dadas as condições necessárias do caso, é a mesma maneira para todos.

De um modo perverso, há uma forte tendência favorável a esta limitada teoria da vida,

e ao tipo de caráter humano oprimido e tacanho que defende. Muitas pessoas, sem dúvida, pensam sinceramente que os seres humanos assim constrangidos e diminuídos estão como o criador queria que estivessem; tal como muitos pensaram que as árvores estão muito melhor quando podadas, ou aparadas em forma de animais, do que como a natureza as fez. Mas se fizer parte da religião acreditar que os seres humanos foram feitos por um ser bom, é mais coerente com essa fé acreditar que este ser deu todas as faculdades humanas para que pudessem ser cultivadas e desenvolvidas, e não extirpadas e desperdiçadas, e que se alegra de cada vez que as suas criaturas se aproximam mais da concepção ideal nelas incorporada — com cada aumento em qualquer das suas capacidades de compreensão, ação, ou prazer. Há um tipo de excelência humana diferente da calvinista: uma concepção de acordo com a qual a natureza das pessoas lhes foi concedida para outros fins que não mera abnegação. A “autoafirmação pagã” é um dos elementos do valor humano, tal como o “espírito de sacrifício cristão”⁴³. O ideal platônico e cristão de autonomia mistura-se com um ideal grego de desenvolvimento de si, mas não o suplanta. Pode ser melhor ser um John Knox do que um Alcibíades, mas é melhor ser um Péricles do que qualquer dos dois; e se houvesse um Péricles, nos dias de hoje, nada de bom que tenha pertencido a John Knox lhe faltaria⁴⁴.

Não é apagando-se até atingirem a uniformidade em tudo o que é individual em si que os seres humanos se tornam nobres e belos objetos de contemplação, mas sim cultivando a individualidade e trazendo-a à luz, dentro dos limites impostos pelos direitos e interesses dos outros; e, tal como as obras recebem parte do caráter dos que as produzem, também a vida humana pelo mesmo processo se enriquece, diversificando, dando vida e fornecendo mais alimento abundante para pensamentos nobres e sentimentos exaltantes, e fortalecendo o laço que liga cada indivíduo à humanidade, ao tornar infinitamente mais valioso o pertencer-se à humanidade. Quanto mais cada pessoa desenvolve a sua individualidade, tanto mais se torna valiosa para si própria, e pode por isso ser mais valiosa para os outros. Há uma maior plenitude de vida na sua própria existência, e quando há mais vida nas partes, há mais vida no aglomerado composto por elas. Não se pode prescindir da compressão necessária para impedir que os seres humanos mais fortes abusem dos direitos dos outros; mas há ampla compensação para isto até do ponto de vista do desenvolvimento humano. Os meios de desenvolvimento que o indivíduo perde ao ser impedido de satisfazer as suas inclinações com prejuízo para os outros são majoritariamente obtidos à custa do desenvolvimento de outras pessoas. E até para si mesmo há um pleno equivalente no melhor desenvolvimento da parte social da sua natureza, possibilitado pela restrição imposta à sua parte egoísta. Estar sujeito a regras rígidas de justiça para bem dos outros desenvolve os sentimentos e capacidades que têm por objeto o bem dos outros. Mas ser restringido em coisas que não afetam o bem dos outros, simplesmente porque essas coisas são desagradáveis, nada desenvolve de valioso, exceto uma força de caráter que se possa desenvolver através da resistência ao constrangimento. Se tal constrangimento for aceite, entorpecerá e neutralizará a natureza inteira. Para dar uma justa oportunidade à natureza de cada um, é essencial que seja permitido a diferentes pessoas levar vidas diferentes. Uma época torna-se digna de nota para a posteridade na medida em que se dá esta margem de manobra. Até o despotismo

não chega a produzir os seus piores efeitos, desde que a individualidade exista sob ele; e tudo o que esmague a individualidade é despotismo, chame-se-lhe o que se lhe chamar, e quer afirme estar a fazer cumprir a vontade de Deus ou os preceitos das pessoas.

Tendo dito que a individualidade é a mesma coisa que o desenvolvimento, e que só ao cultivar a individualidade se produz, ou pode produzir-se, seres humanos bem-desenvolvidos, podia terminar aqui o argumento: pois que mais ou melhor se pode dizer do estado em que se encontram as atividades humanas, do que o fato de que aproxima os seres humanos do melhor que podem ser? Ou que se pode dizer de pior acerca de alguma obstrução ao bem, senão o fato de que impede precisamente isso? Contudo, sem dúvida que estas considerações não chegarão para convencer os que mais precisam ser convencidos; e é necessário mostrar adicionalmente que estes seres humanos desenvolvidos têm alguma utilidade para os não desenvolvidos — para fazer notar aos que não desejam liberdade, e não fariam uso dela, que poderão ser recompensados nalgum aspecto inteligível por permitirem a outras pessoas fazer uso dela sem impedimento.

Em primeiro lugar, então, sugeriria que talvez pudessem aprender alguma coisa com eles. Ninguém negará que a originalidade é um elemento valioso na vida humana. Há sempre necessidade de pessoas que não apenas descubram novas verdades, e que chamem a atenção para o fato de que algumas coisas que costumavam ser verdades já não o são, mas também que deem início a novas práticas, e deem o exemplo de uma conduta mais esclarecida, e melhor gosto e sentido na vida humana. Isto não pode ser adequadamente recusado por qualquer pessoa que não acredite que o mundo já alcançou a perfeição em todos os seus costumes e práticas. É verdade que este benefício não pode ser proporcionado por qualquer pessoa: há poucas pessoas, em comparação com o resto da humanidade, cujas experiências, se adotadas pelos outros, provavelmente constituiriam alguma melhoria em relação à prática estabelecida. Mas estes poucos são o sal da terra; sem eles, a vida humana tornar-se-ia um charco estagnado. Não são apenas os que introduzem boas coisas que antes não existiam; são os que continuam a dar vida às coisas que já existem. Se nada de novo houvesse para fazer, deixaria o intelecto humano de ser necessário? Seria uma razão pela qual os que fazem as coisas antigas devessem esquecer por que razão são feitas, e fazê-las como gado, e não como seres humanos? Há uma grande tendência nas melhores crenças e práticas para degenerarem e se tornarem mecânicas; e a não ser que houvesse uma sucessão de pessoas cuja constante originalidade impedisse os fundamentos dessas crenças e práticas de se tornarem meramente tradicionais, tal matéria morta não resistiria ao menor choque de qualquer coisa verdadeiramente viva, e não haveria qualquer razão pela qual a civilização não pudesse desaparecer, como sucedeu com o Império Bizantino. É verdade que as pessoas geniais constituem uma escassa minoria, e será sempre provável que o constituam; mas de modo a que haja pessoas geniais é necessário proteger o solo em que crescem. O gênio pode apenas respirar livremente numa *atmosfera* de liberdade. As pessoas de gênio são *ex vi termini*⁴⁵, *mais* individuais do que as outras pessoas — menos capazes, portanto, de se ajustarem sem uma compressão prejudicial, a qualquer dos poucos moldes que a sociedade providencia de modo a poupar aos seus membros o esforço de formarem o seu próprio caráter. Se por timidez consentem que as coloquem à força num destes moldes, e

deixam que toda aquela parte de si próprios que não se pode expandir sob pressão fique por expandir, então a sociedade pouco beneficiará do seu gênio. Se tiverem um caráter forte, e quebrarem os seus grilhões, tornar-se-ão um alvo para o qual a sociedade — que não foi bem-sucedida em reduzi-los a lugares-comuns — poderá apontar com admoestações solenes como “selvagens”, “erráticos” e coisas semelhantes; um pouco como alguém que se queixasse de que o rio Niágara não fluía calmamente entre as suas margens como um canal holandês.

Insisto enfaticamente, então, na importância da genialidade, e na necessidade de permitir que se desenvolva livremente, tanto em pensamento como na prática, estando bem ciente de que ninguém rejeitará a posição na teoria, mas sabendo também que quase toda a gente, na realidade, lhe é totalmente indiferente. As pessoas pensam que a genialidade é uma bela coisa se permite a uma pessoa escrever um poema empolgante, ou pintar um quadro. Mas no seu verdadeiro sentido, o da originalidade no pensamento e na ação, embora ninguém diga que não é uma coisa digna de admiração, quase todos, lá no fundo, pensam que podem muito bem viver sem ela. Infelizmente, isto é demasiado natural para nos admirarmos. A originalidade é a única coisa que os espíritos não originais não conseguem ver para que serve. Não conseguem ver o que faria a originalidade por eles: como conseguiriam? Se conseguissem ver o que faria por eles, não seria originalidade. O primeiro serviço que a originalidade tem de lhes prestar é abrir-lhes os olhos: uma vez isso plenamente feito, teriam uma hipótese de ser, eles próprios, originais. Entretanto, recordando que nada foi alguma vez feito pela primeira vez que não tivesse sido feito por alguém, e que todas as coisas boas que existem são o fruto da originalidade, que sejam suficientemente modestos para acreditar que ainda resta algo para fazer, e que se convençam de que quanto menos consciência têm da sua falta de originalidade, mais precisam dela.

Em boa verdade, independentemente de qualquer homenagem que se possa declarar, ou até prestar, à superioridade intelectual, real ou pretensa, a tendência geral no mundo é para tornar a mediocridade o poder prevalente entre a humanidade. Na história antiga, na Idade Média, e num grau cada vez menor no decorrer da longa transição do feudalismo para o tempo presente, o indivíduo era em si um poder; e se tinha ou grandes talentos ou elevado estatuto social, constituía um poder considerável. Presentemente, os indivíduos estão perdidos na multidão. Em política é quase uma trivialidade dizer que a opinião pública domina agora o mundo. O único poder digno desse nome é o das massas e dos governos — que se tornam o órgão das tendências e instintos das massas. Isto é tão verdade nas relações morais e sociais da vida privada como nas relações públicas. Aqueles cujas opiniões formam parte da opinião pública não são sempre o mesmo tipo de público: na América são a totalidade da população branca; na Inglaterra, principalmente a classe média. Mas são uma massa, isto é, uma mediocridade coletiva. E — o que constitui uma novidade ainda maior — a massa agora não toma as suas opiniões de dignitários do Estado ou da Igreja, de líderes proeminentes, ou de livros. O seu pensamento é feito em nome deles por pessoas muito parecidas com eles, dirigindo-se a eles ou falando em seu nome, no calor do momento, através dos jornais. Não estou a queixar-me de tudo isto. Não defendo que algo melhor seja compatível com o presente estado medíocre do espírito

humano. Mas isso não impede o governo da mediocridade de ser um governo medíocre. Nenhum governo em que existia uma democracia ou uma aristocracia numerosa alguma vez se ergueu ou poderia erguer acima da mediocridade — quer nos seus atos políticos quer nas opiniões, qualidades e tom de espírito que fomentava —, exceto na medida em que os muitos soberanos se deixaram guiar (o que aconteceu nos seus melhores tempos) pelos conselhos e pela influência de um, ou de uns poucos, mais altamente dotados e instruídos. O início de todas as coisas sábias ou nobres vem e tem de vir de indivíduos; a princípio geralmente de qualquer indivíduo. A honra e a glória da pessoa mediana é que é capaz de seguir essa iniciativa; que pode responder internamente a coisas sábias e nobres, e ser conduzida a elas de olhos abertos. Não estou a defender o tipo de “veneração dos heróis” que aplaude a pessoa forte e genial por se apoderar à força do governo do mundo e forçá-lo a cumprir a sua vontade a contragosto. Tudo o que pode exigir é liberdade para apontar o caminho. O poder de forçar os outros a segui-lo não só é inconsistente com a liberdade de desenvolvimento de todos os outros, como também corrompe a própria pessoa forte. Contudo, parece que quando as opiniões de massas de pessoas meramente médias se tornaram ou se estão a tornar o poder dominante em todo o lado, o contrapeso e antídoto para essa tendência seria a cada vez mais acentuada individualidade dos que estão nos mais elevados cumes do pensamento. É especialmente nestas circunstâncias que indivíduos excepcionais deviam ser incentivados, e não desencorajados, a agir de modo diferente das massas. Noutros tempos não havia qualquer vantagem em fazerem-no, a não ser que o fizessem não apenas de modo diferente, mas também melhor. Nesta época, o mero exemplo de não conformidade, a mera recusa em pactuar com o costume, é já útil. Precisamente porque a tirania da opinião faz da excentricidade motivo de vergonha, é desejável, de modo a quebrar essa tirania, que as pessoas sejam excêntricas. Tem sempre havido excentricidade em abundância nos sítios e épocas em que houve força de carácter em abundância; e a quantidade de excentricidade numa sociedade tem geralmente sido proporcional à quantidade de genialidade, vigor mental e coragem moral que continha. É sinal do perigo destes tempos que tão poucos ousem agora ser excêntricos.

Já disse que é importante dar a mais livre oportunidade possível a coisas não costumeiras, de modo a que com o tempo se torne evidente quais destas coisas são adequadas para se converterem em costumes. Mas a independência de ação e o não fazer caso dos costumes não merecem encorajamento apenas pela hipótese de se poderem descobrir melhores modos de ação, e costumes mais dignos de adoção; nem são apenas pessoas de clara superioridade intelectual que têm um direito justo de conduzir a vida à sua maneira. Não há qualquer razão para que todas as existências humanas sejam construídas num qualquer padrão, ou num pequeno número de padrões. Se uma pessoa tem qualquer quantidade razoável de senso comum e experiência, o seu próprio modo de planear a existência é o melhor, não porque seja o melhor em si, mas sim porque é o seu próprio modo. Os seres humanos não são como ovelhas: e nem sequer as ovelhas são exatamente iguais. Uma pessoa não pode adquirir um casaco ou um par de botas que lhe fiquem bem a não ser que tenham sido feitas à sua medida, ou que tenha um armazém inteiro por onde escolher: e será mais fácil que lhe fique bem uma vida do que um casaco,

ou serão os seres humanos mais parecidos entre si em toda a sua estrutura física e espiritual do que na forma dos pés? Se se desse apenas o caso de as pessoas terem gostos diferentes, isso já seria razão suficiente para não tentar dar-lhes forma de acordo com um modelo. Mas diferentes pessoas também requerem diferentes condições para o seu desenvolvimento espiritual; e não podem viver no mesmo clima e atmosfera morais, tal como as diferentes plantas não podem viver todas no mesmo clima e atmosfera físicos. As mesmas coisas que são, para uma pessoa, ajudas para cultivar a sua natureza superior, constituem obstáculos para outra. O mesmo modo de vida que é um divertimento saudável para uma pessoa, mantendo todas as suas faculdades de ação e prazer em forma, para outra é um fardo enlouquecedor, que suspende ou esmaga toda a vida interior. As diferenças entre seres humanos nas suas fontes de prazer são tais, assim como a sua susceptibilidade à dor, e a influência de diferentes influências físicas e morais, que a não ser que haja uma correspondente diversidade nos seus modos de vida, nem obtêm a sua justa parte de felicidade, nem atingem o estatuto intelectual, moral e estético de que a sua natureza é capaz. Por que devia então a tolerância, no que diz respeito ao sentimento público, abranger apenas os gostos e modos de vida que impõem a concordância através da grande quantidade dos seus aderentes? Em lado algum (exceto nalgumas instituições monásticas) é a diversidade de gosto inteiramente desprezada; uma pessoa pode, sem culpa, gostar ou não gostar de remar, fumar, ou música, ou exercícios atléticos, ou xadrez, ou cartas, ou estudar, porque tanto os que gostam destas coisas como os que não gostam são demasiado numerosos para ser repelidos. Mas o homem, e ainda mais a mulher, que pode ser acusado de fazer “o que ninguém faz”, ou de não fazer “o que todos fazem”, é alvo de tantos comentários depreciativos como se tivesse cometido um grave delito moral. As pessoas precisam ter um título, ou outro símbolo de estatuto, ou um símbolo da consideração de pessoas de estatuto, para serem capazes de se darem um pouco ao luxo de fazer o que querem sem que isso se reflita negativamente na sua reputação. Para se darem um pouco, repito: pois quem se permitir muita dessa satisfação, incorre no risco de algo mais que rumores depreciativos — está em perigo de comparecer perante uma comissão *de lunatico*⁴⁶, e de que a sua propriedade lhe seja retirada e entregue a familiares⁴⁷.

Há uma característica do presente rumo da opinião pública que foi cuidadosamente concebida para a tornar intolerante em relação a qualquer demonstração acentuada de individualidade. A maior parte das pessoas não é apenas moderada em intelecto, é também moderada em inclinações; não tem quaisquer gostos ou desejos suficientemente fortes para as inclinar a fazer algo fora do comum, e conseqüentemente não entende os que têm, e colocam-nos na mesma categoria dos selvagens e intemperados para quem estão habituados a olhar de cima para baixo. Ora, além deste fato que é geral, basta apenas supor que se instalou um forte movimento com vista a melhorar os costumes, e é evidente o que se deve esperar. Na época presente instalou-se tal movimento; muito se fez no sentido de uniformizar a conduta e desencorajar excessos; e no estrangeiro há um espírito filantrópico para cujo exercício não há campo mais convidativo do que o aperfeiçoamento moral e prudencial dos nossos semelhantes. Estas tendências dos tempos levam o público a estar mais disposto do que na maior parte das épocas anteriores

a prescrever regras gerais de conduta, e esforçar-se por fazer cada um seguir o padrão aprovado. E esse padrão, expresso ou tácito, é não ter desejos fortes. O seu ideal de caráter é não ter um caráter vincado; o seu ideal de caráter é mutilar por compressão, como o pé de uma senhora chinesa, toda a parte da natureza humana que mais sobressai, e tende a tornar a pessoa acentuadamente diferente, em traços gerais, das pessoas comuns.

Como geralmente acontece com ideais que excluem metade do que é desejável, o presente padrão de aprovação produz apenas uma imitação inferior da outra metade. Em vez de dar origem a grandes energias guiadas por uma razão vigorosa, e sentimentos fortes fortemente controlados por uma vontade conscienciosa, dá origem a sentimentos fracos e energias fracas, que por isso podem ser mantidos em conformidade exterior com a regra sem qualquer força de vontade ou de razão. Caracteres enérgicos em qualquer grande escala estão a tornar-se já meramente uma coisa do passado. Não há agora neste país praticamente qualquer uso para energia exceto o negócio. Pode-se considerar que ainda se gasta muita energia nisso. A pouca que sobra é gasta nalgum passatempo; que pode ser um passatempo útil e até filantrópico, mas é sempre apenas uma coisa, e geralmente uma coisa de pequenas dimensões. A grandeza da Inglaterra é agora inteiramente coletiva: individualmente pequenos, só parecemos capazes de qualquer coisa grande através do nosso hábito de nos agruparmos; e os nossos filantropos morais e religiosos estão perfeitamente satisfeitos com isto. Mas foram pessoas de outro calibre que fizeram da Inglaterra o que tem sido: e serão precisas pessoas de outro calibre para impedir o seu declínio.

O despotismo dos costumes é em toda parte um obstáculo permanente ao desenvolvimento humano; é perpetuamente antagônico à vontade de ter em vista algo melhor do que simplesmente coisas costumeiras — algo a que se chama, segundo as circunstâncias, espírito de liberdade, ou espírito de progresso e desenvolvimento. O espírito de desenvolvimento nem sempre é um espírito de liberdade, pois pode ir no sentido de impor melhorias contra a vontade de um povo; e o espírito da liberdade, na medida em que resiste a tais tentativas, pode aliar-se local e temporariamente aos inimigos do desenvolvimento; mas a única fonte inabalável e permanente de desenvolvimento é a liberdade, dado que através dela há tantos centros possíveis de desenvolvimento independente como indivíduos. Contudo, o princípio do progresso, quer sob a forma de amor à liberdade, quer sob a forma de amor ao desenvolvimento, é antagônico à influência do costume, envolvendo pelo menos emancipação desse jugo; e a disputa entre os dois constitui o palco onde se joga a história da humanidade. A maior parte do mundo não tem, propriamente falando, qualquer história, pois o despotismo do costume é total. É o que se passa em todo o Oriente. Lá, o costume constitui o apelo final em tudo; justiça e retidão significam conformidade ao costume; ninguém pensa em resistir ao argumento do costume, a não ser um governante inebriado com poder. E o resultado está à vista. Essas nações não de alguma vez ter tido originalidade: não brotaram do chão densamente povoadas, cultas e versadas nas muitas artes da vida; foram elas próprias que se fizeram assim, e eram então as maiores e mais poderosas nações do mundo. Que são agora? Os súbditos ou dependentes de tribos cujos antepassados vagueavam nas florestas quando os deles tinham magníficos palácios e

lindíssimos templos, mas sobre quem o costume exercia apenas um governo partilhado com a liberdade e o progresso. Parece que um povo pode progredir durante certo período de tempo, e depois para: quando para? Quando deixa de possuir individualidade. Se uma mudança semelhante acontecer às nações da Europa, não será exatamente da mesma forma; o despotismo do costume pelo qual estão ameaçadas não é exatamente estagnação. Condena a excentricidade, mas não impede a mudança — desde que todos mudem em conjunto. Descartamos os costumes fixos dos nossos antepassados: todos têm de se vestir da mesma maneira, mas a moda pode mudar uma ou duas vezes por ano. Temos assim o cuidado de assegurar que quando há mudança, muda-se só por mudar, e não tendo em mente qualquer ideia de beleza ou conveniência; pois a mesma ideia de beleza ou conveniência não ocorreria na mesma altura ao mundo inteiro, nem seria simultaneamente abandonada noutra altura. Mas não somos apenas mutáveis — também progredimos: fazemos continuamente novas invenções em termos de coisas mecânicas, e as mantemos até que sejam de novo ultrapassadas por outras melhores; estamos desejosos de melhorias na política, na educação, e até nos costumes; embora no que diz respeito aos costumes a nossa ideia de desenvolvimento consista principalmente em persuadir ou forçar outras pessoas a serem tão boas como nós. Não é ao progresso que objetamos; pelo contrário, temos orgulhos em considerarmo-nos o povo mais progressista que alguma vez viveu. A nossa luta é contra a individualidade: consideraríamos ter feito algo fantástico se nos tivéssemos tornado todos iguais; esquecendo que as diferenças entre uma pessoa e outra são geralmente a primeira coisa que chama a atenção, quer para a imperfeição de um tipo de pessoa, e a superioridade de outro tipo de pessoa, quer para a possibilidade de, combinando as vantagens de ambas, produzir algo melhor do que qualquer desses tipos de pessoa. O exemplo da China serve de aviso — uma nação de muito talento e, nalguns aspectos, até sabedoria, devido à rara boa sorte de ter tido bons costumes desde muito cedo; costumes esses que foram, até certo ponto, obra de pessoas às quais até o mais esclarecido europeu tem de atribuir, apesar de algumas limitações, o título de sábios e filósofos. Os chineses são notáveis, também, na excelência dos seus mecanismos para inculcar, tanto quanto possível, a melhor sabedoria de que dispõem em todas as mentes da comunidade, e em se assegurarem de que os que adquiriram mais sabedoria ocupem os postos de honra e poder. Pensar-se-ia que as pessoas que fizeram isto haviam seguramente descoberto o segredo do progresso humano, e que se teriam mantido constantemente na liderança da atividade mundial. Mas é exatamente o contrário — estagnaram, e assim permaneceram durante milhares de anos; e se alguma vez se vierem a desenvolver mais, será pela mão de estrangeiros. Ultrapassaram largamente todas as expectativas naquilo em que os filantropos ingleses se esforçam tão diligentemente — em fazer um povo todo igual, em que todas as pessoas regem os seus pensamentos e conduta pelas mesmas máximas e regras; e os resultados estão à vista. O regime moderno da opinião pública é, numa forma não organizada, aquilo que o sistema educativo e político chinês é, mas de forma organizada; e a não ser que a individualidade seja capaz de se defender efetivamente contra este jugo, a Europa, apesar dos seus nobres antepassados e do seu pretense cristianismo, tenderá a tornar-se noutra China.

Que tem até agora protegido a Europa deste destino? Que fez da família europeia de

nações uma parte da humanidade em melhoria, e não uma parte estagnada? Não foi qualquer excelência superior — quando existe é um efeito, e não uma causa; mas sim a sua notável diversidade de caráter e cultura. Indivíduos, classes e nações têm sido extremamente diferentes uns dos outros; encetaram vários caminhos, cada um conduzindo a algo valioso; e embora em todos os períodos aqueles que percorreram caminhos diferentes tenham sido intolerantes entre si, e cada um tenha pensado que seria maravilhoso se todos os outros fossem forçados a percorrer essa estrada, as suas tentativas de gorarem o desenvolvimento uns dos outros raramente tiveram qualquer sucesso duradouro, e cada um veio a beneficiar do bem proporcionado pelos outros. No meu entender, a Europa deve o seu desenvolvimento progressivo e multilateral a esta pluralidade de caminhos. Mas começa já a possuir este benefício num grau consideravelmente menor. Está decididamente a avançar em direção ao ideal chinês de tornar todas as pessoas iguais. O sr. de Tocqueville⁴⁸, na sua última obra importante, nota que os franceses da época presente se parecem muito mais uns com os outros do que até os da última geração. Podia dizer-se o mesmo acerca dos ingleses, mas num grau muito mais acentuado. Numa passagem já citada, Wilhelm Von Humboldt destaca duas coisas como condições necessárias do desenvolvimento humano, porque necessárias para tornar as pessoas diferentes umas das outras: liberdade e diversidade de situações. Neste país, a segunda destas duas condições diminui de dia para dia. As circunstâncias de diferentes classes e indivíduos, que moldam os seus caracteres, são mais assimiladas a cada dia. Outrora, diferentes estatutos, diferentes vizinhanças e diferentes ofícios e profissões viviam no que se pode chamar mundos diferentes; presentemente, pode-se dizer que vivem, num grau acentuado, no mesmo mundo. Comparativamente falando, agora leem as mesmas coisas, ouvem as mesmas coisas, veem as mesmas coisas, vão aos mesmos sítios, dirigem as suas esperanças e medos para os mesmos objetos, têm os mesmos direitos e liberdades, e os mesmos meios de os defender. Por maiores que sejam as diferenças de posição que permanecem, não se podem comparar às que deixaram de existir. E a assimilação está ainda em curso. Todas as mudanças políticas da época a promovem, dado que todas tendem a nivelar por baixo. Todo o aumento da escolaridade obrigatória a promove, porque a educação expõe as pessoas a influências comuns, e dá-lhes acesso ao mesmo conjunto geral de fatos e sentimentos. As melhorias nos meios de comunicação promovem-na, fazendo os habitantes de sítios distantes entrar em contato pessoal, e mantendo um rápido fluxo de mudanças de residência entre um sítio e outro. O aumento do comércio e das manufaturas promove-a, ao difundir mais amplamente as vantagens das circunstâncias fáceis, e abrindo à competição geral todos os objetos de ambição, até os mais nobres — tornando-se assim o desejo de subir na vida já não o caráter de uma classe particular, mas sim de todas as classes. Um fator até mais determinante que os anteriores no que respeita a gerar uma semelhança geral entre as pessoas é o completo estabelecimento, neste e noutros países livres, da influência da opinião pública sobre o Estado. À medida que desaparecem gradualmente as várias elites sociais que permitiram às pessoas nelas entrincheiradas não se preocupar com a opinião da multidão; à medida que a própria ideia de resistir à vontade do público, quando se sabe sem margem para dúvidas que tem uma vontade, desaparece cada vez mais dos espíritos

de políticos pragmáticos, deixa de haver qualquer apoio social ao não conformismo — desaparece qualquer poder substancial na sociedade que, em oposição à influência dos números, esteja interessado em proteger opiniões e tendências diferentes das do público.

A combinação de todas estas causas forma uma tão grande massa de influências hostis à individualidade que não é fácil ver como pode esta manter a sua posição. Fazer-lo-á com crescente dificuldade, a não ser que se consiga que os membros inteligentes do público sintam o seu valor — para ver que é bom que haja diferenças, ainda que não sejam para melhor, ou ainda que, como lhes poderá parecer, algumas sejam para pior. Se alguma vez os direitos da individualidade devem ser defendidos, a altura é agora, enquanto ainda falta muito para completar a assimilação imposta. É apenas nos primeiros estádios que se pode tomar com sucesso qualquer posição contra o abuso. A exigência de que todas as outras pessoas se assemelhem a nós cresce através daquilo de que se alimenta. Se a resistência esperar até a vida estar *quase* reduzida a um tipo uniforme, todos os desvios em relação a esse tipo virão a ser considerados ímpios, imorais e até monstruosos e antinaturais. As pessoas tornam-se rapidamente incapazes de conceber a diversidade quando perderam durante algum tempo o hábito de a ver.

Capítulo IV

Sobre os limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo

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

Tanto a individualidade como a sociedade receberão a sua quota-parte, se cada um tiver aquilo que mais particularmente lhe diz respeito. À individualidade devia pertencer a parte da vida que diz principalmente respeito ao indivíduo; à sociedade, a parte que diz principalmente respeito à sociedade.

Embora a sociedade não esteja baseada num contrato, e embora nada de bom resulte de se inventar um contrato para dele se deduzirem obrigações sociais, todos os que recebem a proteção da sociedade têm o dever de retribuir o benefício, e o fato de se viver em sociedade torna indispensável que cada um tenha de adotar certa linha de conduta para com os outros. Esta conduta consiste, em primeiro lugar, em não prejudicar os interesses dos outros; ou, melhor dizendo, certos interesses, que, por provisão legal explícita ou por entendimento tácito, têm de ser considerados direitos; e consiste, em segundo lugar, em cada pessoa arcar com a sua parte (a ser estabelecida segundo um princípio equitativo) de trabalhos e sacrifícios necessários para defender a sociedade ou os seus membros de dano ou moléstia. A sociedade está no seu direito ao impor estas condições, a todo o custo, a quem tentar não as cumprir. E não é só isso que a sociedade pode fazer. Os atos de um indivíduo podem ser danosos para outros, ou demonstrar falta de consideração adequada pelo bem-estar dos outros, sem contudo violar qualquer dos seus direitos constituídos. O transgressor pode então ser justamente punido através da opinião, mas não da lei. Assim que qualquer parte da conduta de uma pessoa afeta prejudicialmente os interesses de outros, a sociedade tem jurisdição sobre ela, e fica aberta à discussão a questão de saber se a interferência promove ou não o bem-estar geral. Mas não há lugar para tais questões quando a conduta de uma pessoa não afeta os interesses de qualquer pessoa senão ela própria, ou não precisa afetar os interesses de outras pessoas, a não ser que elas assim o queiram (sendo todas as pessoas em questão maiores de idade, e tendo a capacidade comum de entendimento). Em tais casos deve haver perfeita liberdade, legal e social, para fazer a ação e arcar com as consequências.

Seria uma grosseira incompreensão desta doutrina supor que constitui uma doutrina de indiferença egoísta, que finge que os seres humanos nada têm a ver com a conduta uns dos outros, e que não se deviam preocupar com o sucesso e o bem-estar uns dos outros, a não ser que o seu próprio interesse esteja envolvido. Precisa-se de um grande aumento de esforço desinteressado para promover o bem dos outros, e não de qualquer diminuição. Mas a benevolência desinteressada pode achar outros meios que não as chicotadas

(literais ou metafóricas) para persuadir as pessoas a fazerem o que é bom para elas. Sou a última pessoa a subestimar as virtudes que só aos próprios dizem respeito: só as virtudes sociais são mais importantes que estas — se é que as virtudes sociais são mesmo mais importantes; a educação visa cultivar ambas igualmente. Mas até a educação funciona através de convicção e persuasão, bem como coerção, e é apenas pela convicção e pela persuasão que as virtudes que só aos próprios dizem respeito devem ser inculcadas, quando já passou o período da educação. Os seres humanos têm a obrigação de se ajudar mutuamente a distinguir as coisas melhores das piores, e de se encorajarem a escolher as primeiras e evitar as segundas. Deviam estar sempre a incentivar-se mutuamente para exercitarem cada vez mais as suas faculdades superiores, e para dirigirem cada vez mais os seus sentimentos e objetivos para objetos e reflexões sábias e não tolas, exaltantes e não degradantes. Mas nem uma pessoa, nem qualquer quantidade de pessoas, tem o direito de dizer a outra pessoa, maior de idade, que não fará com a sua vida, tendo em vista o seu benefício, o que muito bem entender. Ela é a pessoa mais interessada no seu próprio bem-estar: o interesse que qualquer outra pessoa possa ter será diminuto, comparado com o que ela própria tem — exceto em casos de forte ligação pessoal; o interesse que a sociedade tem nela individualmente (exceto no que diz respeito à sua conduta para com os outros) é insignificante, e bastante indireto; ao passo que, no que diz respeito aos seus próprios sentimentos e circunstâncias, o homem e a mulher mais comuns têm meios de conhecimento que ultrapassam incomensuravelmente os que qualquer outra pessoa pode ter. A interferência da sociedade para contrariar o seu juízo e objetivos em assuntos que dizem apenas respeito à própria pessoa tem de se basear em conjecturas gerais; que podem estar inteiramente erradas, e mesmo que estejam certas, é tão provável que sejam bem-aplicadas como mal-aplicadas em casos individuais, por pessoas não mais bem-familiarizadas com as circunstâncias de tais casos do que as que olham para ele de fora. Por isso, nesta área da atividade humana, a individualidade tem o seu próprio campo de ação. Na conduta dos seres humanos entre si, é necessário que as regras gerais sejam geralmente cumpridas, de modo a que as pessoas possam saber com o que podem contar. Mas no que diz respeito aos interesses de cada pessoa, a sua espontaneidade individual tem o direito a ser livremente exercida. Poderão ser-lhe oferecidos, e até postos perante ela, comentários para auxiliar o seu juízo e exortações para fortalecer a sua vontade; mas a juíza final é ela própria. Todos os erros que é provável que cometa indo contra conselhos e avisos são em muito contrabalançados pelo mal de permitir a outros que a forcem a fazer o que consideram ser bom para ela.

Não estou a querer dizer que os sentimentos com que uma pessoa é encarada pelos outros não devam de modo algum ser afetados pelas qualidades ou defeitos que só a ela dizem respeito. Tal não é possível nem desejável. Se a pessoa é notável em qualquer das qualidades que conduzem ao seu próprio bem, é, nessa medida, um objeto adequado de admiração — e está tanto mais perto da perfeição ideal da natureza humana. Se está grandemente em falta nestas qualidades, gera-se um sentimento oposto à admiração. Há um grau de insensatez, e um grau do que pode chamar-se (embora o termo não seja irrepreensível) baixeza ou depravação de gosto, que, embora não justifique fazer-se mal à pessoa que o manifesta, a torna necessária e adequadamente alvo de aversão ou, em casos

extremos, até mesmo de desprezo: uma pessoa não poderia ter as qualidades opostas em força suficiente sem sentir isso. Embora não fazendo qualquer mal a pessoa alguma, uma pessoa pode agir de tal modo que nos obriga a julgá-la, e a sentir que é insensata, ou inferior; e dado que ela preferiria evitar esse juízo e esse sentimento, avisá-la disso de antemão, tal como de qualquer outra consequência desagradável a que ela se expõe, é estar a prestar-lhe um serviço. Seria bom, de fato, se este grande favor fosse muito mais livremente prestado do que presentemente o permitem as noções comuns de boa educação, e se uma pessoa pudesse, de forma sincera, fazer notar a outra que pensa que está a agir mal, sem ser considerada mal-educada ou presunçosa. Também temos o direito de agir, de diversas maneiras, com base na nossa opinião desfavorável de qualquer pessoa — não para oprimir a sua individualidade, mas para exercer a nossa. Não estamos obrigados, por exemplo, a procurar a sua companhia; temos o direito de a evitar (embora não de fazer gala disso), pois temos direito a escolher a companhia que consideramos mais agradável. Temos o direito — que talvez seja até um dever — de alertar os outros contra essa pessoa, se pensamos que o seu exemplo ou conversas têm provavelmente um efeito prejudicial sobre aqueles com que se associa. Podemos dar preferência aos outros em relação a ela no que diz respeito a bons cargos de opção, exceto no caso dos cargos que tenderiam a melhorá-la. Uma pessoa pode ser severamente castigada pelos outros, destas várias maneiras, por erros que apenas a ela dizem respeito diretamente; mas é castigada apenas na medida em que essas são as consequências naturais e, por assim dizer, espontâneas, dos próprios erros, e não porque lhe sejam propositadamente infligidas para a punir. Uma pessoa que mostra imprudência, teimosia, vaidade — que vive acima do que pode — que não consegue coibir-se de prazeres prejudiciais — que se entrega a prazeres animais em detrimento dos prazeres do sentimento e do intelecto — tem de esperar descer na consideração dos outros, e ter uma parte menor dos seus sentimentos favoráveis; mas não tem direito a queixar-se disto, a não ser que tenha merecido o reconhecimento dos outros devido a especial excelência nas suas relações sociais, e tenha assim adquirido um justo direito aos favores dos outros, que não é afetado pelos defeitos que só a ela dizem respeito.

O que defendo é que os incômodos que estão estritamente associados ao juízo desfavorável dos outros são os únicos a que uma pessoa deve ser sujeita por aquela parte da sua conduta e caráter que dizem respeito ao seu próprio bem, mas que não afeta os interesses dos outros nas suas relações com ela. Atos danosos para outros requerem um tratamento inteiramente diferente. Abusar dos seus direitos; infligir-lhes qualquer dano ou perda não justificados pelos seus próprios direitos; agir com falsidade ou má-fé ao lidar com eles; aproveitar-se de modo mesquinho ou injusto de vantagens em relação a eles; e até abster-se egoisticamente de os defender contra danos — estes são objetos adequados de reprovação moral e, em casos graves, de retribuição e castigo. E não apenas estes atos mas também as inclinações que levam a eles são completamente imorais, e constituem objetos adequados de uma desaprovação que pode chegar à repulsa. Crueldade de temperamento; malícia e mau fundo; a mais antissocial e detestável de todas as paixões, a inveja; dissimulação e hipocrisia; irascibilidade com causa insuficiente, e ressentimento desproporcional à provocação; o gosto em dominar os outros; o desejo de

acumular mais do que a nossa quota-parte de vantagens (a πλεονεξία dos gregos); o orgulho que se satisfaz com o rebaixamento de outros; o egotismo que pensa que a própria pessoa e as suas preocupações são mais importantes que todo o resto, e decide todas as questões duvidosas a seu favor — estes são vícios morais, e constituem um carácter moral mau e detestável; ao contrário dos defeitos que só a si dizem respeito anteriormente mencionados, que não são propriamente imoralidades, e, independentemente do grau a que sejam levados, não constituem maldade. Podem ser provas de qualquer quantidade de insensatez, ou falta de dignidade pessoal e amor-próprio; mas são apenas alvo de reprovação moral quando envolvem uma quebra de dever para com outros, para cujo bem o indivíduo está obrigado a preocupar-se consigo mesmo. Os chamados deveres para conosco não são socialmente obrigatórios, a não ser que as circunstâncias os tornem ao mesmo tempo deveres para com os outros. O termo dever para conosco, quando significa algo mais do que prudência, significa respeito por nós mesmos e desenvolvimento de nós mesmos; e ninguém pode responder perante os seus semelhantes por qualquer destes, pois nenhum é para o bem das pessoas perante quem tem de responder.

Não é meramente nominal a distinção entre a falta de consideração em que uma pessoa pode justamente incorrer por falta de prudência ou dignidade pessoal, e a reprovação que lhe é devida por cometer uma ofensa contra os direitos dos outros. Faz uma grande diferença, tanto nos nossos sentimentos como na nossa conduta para com essa pessoa, se ela nos causa ou não desprazer em coisas em que julgamos ter o direito de exercer controlo sobre ela, ou em coisas em que sabemos que não temos. Se nos desagrada, podemos expressar o nosso desagrado, e podemos afastar-nos tanto de uma pessoa como de uma coisa que nos desagrada; mas não nos sentiremos compelidos a tornar a sua vida desconfortável. Pensaremos que já sofre, ou virá a sofrer, todo o castigo pelo seu erro; se prejudica a sua vida por má gestão, não desejamos, por essa razão, prejudicá-la ainda mais; em vez de desejar puni-la, tentaremos ao invés minorar o seu castigo, mostrando-lhe como evitar ou curar os males que a sua conduta tende a fazer recair sobre ela. Pode ser para nós alvo de piedade, talvez de aversão, mas não de fúria ou ressentimento; não a trataremos como uma inimiga da sociedade; se não interferimos benevolentemente, mostrando interesse ou preocupação por ela, o pior que pensamos ter direito de fazer é deixá-la entregue a si própria. As coisas são inteiramente diferentes se infringiu as regras necessárias para a proteção dos seus semelhantes, individual ou coletivamente. As más consequências dos seus atos não recaem então sobre si, mas sim sobre os outros; e a sociedade, como protetora de todos os seus membros, tem de retaliar; tem de lhe infligir dor com o objetivo expresso de a castigar, e tem de se certificar de que o castigo é suficientemente severo. Num caso, é uma infratora no nosso tribunal, e somos chamados não apenas a emitir juízo sobre ela, mas também, de algum modo, a executar a nossa própria sentença; no outro caso, não nos compete infligir-lhe qualquer sofrimento, exceto qualquer sofrimento que possa resultar, acidentalmente, de usarmos a mesma liberdade para tratar dos nossos assuntos que lhe permitimos para tratar dos seus.

Muitas pessoas recusarão aceitar a distinção aqui salientada entre a parte da vida de uma pessoa que diz respeito apenas a ela, e a que diz respeito a outras. Como (perguntar-

se-á) pode qualquer parte da conduta de um membro da sociedade não ter qualquer interesse para os outros membros? Nenhuma pessoa é um ser inteiramente isolado; é impossível uma pessoa fazer qualquer coisa grave ou permanentemente danosa para si, sem que daí resultem más consequências, pelo menos para os que lhe estão mais próximos, e frequentemente muito para além deles. Se faz algo prejudicial aos seus bens, faz também mal aos que direta ou indiretamente obtêm o seu sustento desses bens, e geralmente diminui, numa quantidade maior ou menor, os recursos gerais da comunidade. Se deteriorar as suas faculdades mentais ou corporais, não faz apenas mal a todos os que dependiam dela para qualquer porção da sua felicidade, mas torna-se inapta para prestar os serviços que deve, de um modo geral, aos seus semelhantes; torna-se talvez um fardo para a sua simpatia e a sua benevolência; e se tal conduta fosse muito frequente, dificilmente qualquer ofensa cometida diminuiria mais a soma geral de bem. Finalmente, se pelos seus vícios e atos insensatos uma pessoa não causa qualquer mal direto a outros, causa, ainda assim (pode dizer-se) dano pelo seu exemplo; e deve ser obrigado a controlar-se, para bem daqueles que podiam ser corrompidos ou desencaminhados ao observar ou tomar conhecimento da sua conduta.

E (acrescentar-se-á) mesmo que as consequências de má conduta pudessem ser restringidas ao indivíduo maldoso ou imprevidente, deve a sociedade deixar que cuidassem de si mesmas pessoas que não têm manifestamente capacidade para tal? Se deve reconhecidamente proteger-se crianças e menores de idade contra si mesmos, não está a sociedade igualmente compelida a proteger pessoas maiores de idade igualmente incapazes de serem independentes? Se o jogo, ou a bebedeira, ou os excessos, ou a preguiça, ou a sujidade são tão prejudiciais para a felicidade, e constituem um tão grande obstáculo ao melhoramento, como muitos, ou até a maior parte, dos atos proibidos por lei, por que razão (poder-se-á perguntar) não devia a lei, desde que tal fosse compatível com a viabilidade e a conveniência social, tentar reprimir também estas coisas? E para suplementar as imperfeições inevitáveis da lei, não devia a opinião pelo menos organizar uma poderosa polícia contra estes vícios, e infligir rigidamente punições sociais aos que se sabe que as praticam? Não se trata aqui (pode dizer-se) de cercear a individualidade, ou impedir o teste de novas e originais experiências de vida. As únicas coisas que se procura prevenir são as que foram testadas e condenadas desde o princípio do mundo até hoje; coisas que a experiência mostrou não serem úteis ou adequadas para a individualidade de qualquer pessoa. Tem de haver uma quantidade de tempo e de experiência após os quais uma verdade moral e prudencial pode considerar-se estabelecida; e deseja-se apenas impedir que geração após geração caia no mesmo precipício que foi fatal aos seus predecessores.

Admito plenamente que o mal que uma pessoa faz a si mesma possa seriamente afetar os que lhe estão próximos (tanto por afeto como por interesse) e, num grau menor, a sociedade de um modo geral. Quando, através de uma conduta deste tipo, uma pessoa é levada a violar uma obrigação, distinta e atribuível, para com qualquer outra pessoa ou pessoas, o caso deixa de só a si dizer respeito, e torna-se passível de reprovação moral no sentido adequado do termo. Se, por exemplo, uma pessoa se torna incapaz de pagar as suas dívidas devido a intemperança ou extravagância ou, tendo adquirido a

responsabilidade moral de uma família, se torna incapaz de a sustentar ou educar pela mesma razão, é merecidamente censurada, e pode ser justamente punida; mas é pelo descumprimento de dever para com a sua família ou credores, e não pela extravagância. Se os recursos que lhes deviam ter sido destinados tivessem sido desviados para os mais prudentes investimentos, a culpabilidade moral seria a mesma. George Barnwell assassinou o seu tio para obter dinheiro para a sua amante, mas se o tivesse feito para montar um negócio, teria sido igualmente enforcado⁴⁹. Uma vez mais, no caso frequente de uma pessoa que causa mágoa à sua família por se tornar dependente de maus vícios, merece ser criticada pela sua crueldade ou ingratidão; mas também pode sê-lo por ter vícios que em si não sejam perniciosos, se estes causam sofrimento àqueles com quem passa a vida, ou que, por laços pessoais, dependem dela para o seu bem-estar. Quem esteja em falta na consideração geralmente devida aos interesses e sentimentos dos outros sem estar constrangido por qualquer dever mais imperativo, ou justificado por uma preferência pessoal permissível, é alvo de crítica moral por essa falha — mas não pela causa dessa falha; não pelos erros que lhe dizem meramente respeito e possam ter remotamente conduzido a isso. De modo semelhante, quando uma pessoa se torna incapaz, através de conduta que diz meramente respeito a si, de realizar um dever concreto que lhe é incumbido pelo público, é culpada de um delito social. Nenhuma pessoa devia ser punida simplesmente por estar bêbada; mas um soldado ou um polícia devia ser punido por estar bêbado em serviço. Resumindo: sempre que há um dano claro, ou um risco claro de dano, quer para um indivíduo quer para o público, o caso é retirado do campo da liberdade e colocado no da moralidade ou da lei.

Mas em relação ao dano meramente contingente ou, como pode ser chamado, estrutural, que uma pessoa causa à sociedade através de conduta que nem viola qualquer dever específico para com o público, nem dá azo a danos perceptíveis para qualquer indivíduo definido senão ela mesma, a sociedade pode dar-se ao luxo de suportar essa inconveniência, tendo em vista o bem maior da liberdade humana. Se fosse para punir adultos por não tomarem bem conta de si, preferia que fosse para seu próprio bem, e não com o falso pretexto de os impedir de diminuir a sua capacidade de prestar à sociedade benefícios que esta não finge ter o direito de exigir. Mas não posso aceitar discutir o assunto como se a sociedade não tivesse quaisquer outros meios de elevar os seus membros mais fracos ao padrão normal da conduta racional, a não ser esperar que fizessem algo irracional, e depois puni-los, legal ou moralmente, por isso. A sociedade teve poder absoluto sobre eles durante toda a primeira parte da sua existência: teve o período inteiro da infância e adolescência para tentar ver se conseguia torná-los capazes de ter uma conduta racional na vida. A geração existente controla tanto a formação como as circunstâncias totais da geração vindoura; efetivamente, não pode torná-la sábia e boa, porque, lamentavelmente, lhe falta igualmente bondade e sabedoria; e os seus melhores esforços nem sempre são, em casos individuais, os mais bem-sucedidos; mas consegue perfeitamente tornar a próxima geração, como um todo, tão boa como ela própria, e até um pouco melhor. Se a sociedade deixa muitos dos seus membros crescer meramente na infantilidade, incapazes de serem influenciados pela consideração racional de motivos remotos, a sociedade só pode culpar-se a si própria pelas consequências. Estando

apetrechada não só com todos os poderes da educação, mas também com a influência que a autoridade de uma opinião dominante sempre exerce sobre as mentes menos capazes de julgar por si próprias; e auxiliada pelos castigos *naturais* que não pode impedir que recaiam sobre os que incorrem na aversão ou no desprezo dos que os conhecem, que a sociedade não finja que precisa, além do mais, do poder de emitir ordens e impor obediência em relação a assuntos que só dizem respeito ao próprio; no que diz respeito a esses, todos os princípios de justiça e programas políticos devem deixar a decisão a cargo dos que sofrerão as suas consequências. Nem há coisa alguma que tenda mais a desacreditar e frustrar os melhores meios de influenciar a conduta do que recorrer aos piores meios de conduta. Se naqueles que se tenta coagir a ser prudentes ou temperados houver qualquer da matéria-prima de que se fazem caracteres vigorosos e independentes, rebelar-se-ão infalivelmente contra o jugo. Ninguém alguma vez sentirá que os outros têm tanto o direito de impedir que magoe os outros como o de exercer controlo sobre os seus interesses; e facilmente se torna considerada uma marca de espírito e coragem desafiar abertamente tal autoridade usurpada, e fazer ostensivamente o exato oposto do que ordena; com o tipo de grosseria que, no tempo de Carlos II⁵⁰, veio a seguir à intolerância moral fanática dos puritanos. Em relação ao que se afirma acerca da necessidade de proteger a sociedade dos maus exemplos que os viciosos ou extravagantes dão aos outros — é verdade que o mau exemplo pode ter um efeito pernicioso, especialmente o exemplo de fazer mal aos outros impunemente. Mas estamos agora a falar de conduta que, embora não faça mal a outros, supostamente faz muito mal ao próprio agente; e não vejo como os que acreditam nisto podem pensar outra coisa senão que o exemplo, no seu todo, tem de ser mais salutar do que danoso, dado que, se mostra a má conduta, também mostra as consequências degradantes ou dolorosas que supostamente resultam em todos ou na maior parte dos casos partindo do princípio que a conduta é corretamente censurada.

Mas o mais forte de todos os argumentos contra a interferência do público na conduta que só diz respeito ao próprio é que, quando de fato interfere, o mais provável é que interfira de forma errada, e no lugar errado. No que diz respeito a questões de moralidade social, de dever para com outros, a opinião do público, isto é, de uma maioria predominante, embora frequentemente errada, é provável que tenha mais frequentemente razão; porque em tais questões as pessoas apenas precisam formar juízo sobre os seus próprios interesses, e sobre a maneira em que algum modo de conduta, se permitido, as afetaria. Mas a opinião de uma maioria semelhante, imposta como uma lei à minoria, sobre questões de conduta que só dizem respeito ao próprio, tem tanta probabilidade de estar enganada como de ter razão; pois nestes casos a opinião pública significa, na melhor das hipóteses, as opiniões de algumas pessoas sobre o que é bom ou mau para outras pessoas; ao passo que muito frequentemente nem sequer isso quer dizer — em alguns casos, demonstrando a mais perfeita indiferença, o público não tem em conta o prazer ou a conveniência daqueles cuja conduta censura, e considera apenas a sua própria preferência. Há muitos que consideram que qualquer conduta que os repugne é danosa, e ofendem-se com ela como se se tratasse de um insulto aos seus sentimentos; é sabido que os fanáticos religiosos, quando acusados de menosprezar os sentimentos

religiosos dos outros, por vezes respondem que os outros menosprezam os seus sentimentos, ao persistir na sua desprezível veneração ou no seu desprezível credo. Mas não há qualquer semelhança entre o sentimento de uma pessoa em relação à sua própria opinião, e o sentimento de outra que está ofendida por ela a defender; não há mais semelhança do que entre o desejo de um ladrão de roubar uma mala, e o desejo do dono legítimo de a manter. E o gosto de uma pessoa só a ela diz respeito, tal como a sua opinião ou a sua mala. É fácil para qualquer pessoa imaginar um público ideal, que deixa imperturbada a liberdade e a escolha dos indivíduos em todas as matérias incertas, e só requer que se abstenham de modos de conduta que a experiência universal condenou. Mas onde alguma vez se viu um público que colocasse tal limite à sua censura? E desde quando se preocupa o público com a experiência universal? Nas suas interferências na conduta pessoal, o público raramente pensa noutra coisa que não no disparate de agir ou sentir de modo diferente do seu; e este maldisfarçado padrão de juízo é apresentado às pessoas como o preceito da religião e da filosofia por nove décimos de todos os pensadores especulativos. Estes ensinam que as coisas estão corretas porque estão corretas; porque sentimos que são assim. Dizem-nos para procurar nos nossos espíritos e nos nossos corações leis de conduta vinculativas sobre nós e sobre todos os outros. Que pode o pobre público fazer senão aplicar estas instruções, e tornar os seus próprios sentimentos de bem e mal — desde que sejam razoavelmente unânimes — obrigatórios para o mundo inteiro?

O mal para que se chama aqui a atenção não é apenas teórico; e poderá talvez esperar-se que especifique os casos em que o público desta época e deste país inadequadamente dá às suas próprias preferências o caráter de leis morais. Não estou a escrever um ensaio sobre as monstruosidades do sentimento moral existente. Esse é um assunto demasiado pesado para ser discutido de passagem, só a título de ilustração. No entanto, são necessários exemplos para mostrar que o princípio que defendo tem importância séria e prática, e que não estou a tentar erguer uma barreira contra males imaginários. E não é difícil mostrar, através de vários exemplos, que uma das propensões humanas mais universais é a de alargar os limites daquilo a que se pode chamar polícia moral até abusar da mais incontestavelmente legítima liberdade do indivíduo.

Como primeiro exemplo, consideremos as aversões acalentadas pelas pessoas com base em razões não melhores do que o fato de pessoas cujas opiniões religiosas são diferentes das suas não praticarem as suas observâncias religiosas, especialmente as suas abstinências religiosas. Para mencionar um exemplo bastante trivial, nada no credo ou na prática dos cristãos contribui mais para acirrar o ódio dos muçulmanos contra eles do que o fato de comerem carne de porco. Há poucos atos que os cristãos e os europeus encarem com mais sentido nojo do que o nojo com que os muçulmanos encaram este modo particular de satisfazer a fome. É, em primeiro lugar, uma ofensa contra a sua religião; mas esta circunstância não explica de modo algum quer o grau quer o tipo de repugnância; pois o vinho é também proibido pela sua religião, e bebê-lo é tido por condenável por todos os muçulmanos, mas não nojento. A sua aversão à carne do “animal sujo” reveste-se, pelo contrário, desse caráter peculiar, assemelhando-se a uma repulsa instintiva; umarepulsa a que a ideia de sujidade, a partir da altura em que se incorpora

plenamente nos sentimentos, parece sempre dar origem, até naqueles cujos hábitos são escrupulosamente asseados; e uma repulsa de que o sentimento de impureza religiosa, tão intenso entre os hindus, constitui um exemplo notável. Suponhamos agora que num povo majoritariamente composto por muçulmanos, a maioria insistisse em não permitir que se comesse carne de porco dentro das fronteiras do país. Isto não constituiria qualquer novidade em países muçulmanos⁵¹. Seria um exercício legítimo da autoridade moral da opinião pública? E, caso contrário, por que não? A prática é realmente chocante para tal público. Também pensam sinceramente que é proibida e detestada pela divindade. Nem poderia a proibição ser criticada como perseguição religiosa. Poderia ser religiosa na sua origem, mas não seria perseguição por motivos religiosos, dado que nenhuma religião obriga a que se coma carne de porco. A única base defensável de condenação seria que o público nada tem de interferir nos gostos e preocupações que só aos próprios indivíduos dizem respeito.

Para usar um exemplo mais próximo: a maioria dos espanhóis considera uma grave impiedade, ofensiva no mais alto grau para o Ser Supremo, adorá-lo de outra maneira que não a católica romana; e nenhuma outra adoração pública é legal em solo espanhol. O povo de toda a Europa do Sul olha para um clero casado como algo não apenas ímpio, mas também incasto, indecente, nojento e repugnante. Que pensam os protestantes destes sentimentos perfeitamente sinceros, e da tentativa de os impor a não católicos? No entanto, se há justificação para as pessoas interferirem na liberdade das outras em assuntos que só a elas dizem respeito, com base em que princípio é possível excluir coerentemente estes casos? Ou quem poderá culpar as pessoas por desejar suprimir o que consideram um escândalo aos olhos de Deus e dos seres humanos? Não se pode fazer uma defesa mais convincente da proibição de algo encarado como uma imoralidade que só a si diz respeito, do que a defesa da supressão destas práticas, do ponto de vista dos que as consideram ímpias; e, a não ser que estejamos dispostos a adotar a lógica dos fundamentalistas, e dizer que podemos acossar os outros porque temos razão, e que os outros não devem acossar-nos porque não a têm, temos de ter o cuidado de não adotar um princípio que se fosse aplicado contra nós consideraríamos uma grave injustiça.

Poderá objetar-se, embora de modo pouco razoável, que os exemplos precedentes resultam de contingências impossíveis entre nós; não é provável que a opinião, neste país, imponha abstinência em relação a carnes, ou interfira com pessoas por adorar de acordo com o seu credo e inclinação, e por casar ou não casar de acordo com o seu credo e inclinação. O próximo exemplo, contudo, será retirado de uma interferência na liberdade de que não estamos ainda livres de perigo. Onde os puritanos foram suficientemente fortes, tal como na Nova Inglaterra, e na Grã-Bretanha no tempo da *Commonwealth*⁵², tentaram, com sucesso considerável, abolir todos os divertimentos públicos e quase todos os divertimentos privados; em particular a música, a dança, os jogos públicos, ou outros ajuntamentos com vista ao divertimento, e o teatro. Há ainda neste país grandes grupos de pessoas cujas noções de moralidade e religião condenam estes entretenimentos; e, dado que essas pessoas pertencem principalmente à classe média, que constitui o poder dominante na presente condição social e política do reino, não é de modo algum impossível que pessoas com esses sentimentos possam vir nalguma altura a dispor de

uma maioria no parlamento. Gostará a parte restante da comunidade de ver todos os divertimentos que lhes forem permitidos serem regulados pelos sentimentos religiosos e morais dos mais estritos calvinistas e metodistas? Não desejariam eles, com considerável intransigência, que estes abusivamente piedosos membros da sociedade não se metessem onde não são chamados? Isto é precisamente o que devia dizer-se a todos os governos e a todos os públicos que exigem que ninguém desfrute de qualquer prazer que considerem condenável. Mas se se aceitar o princípio da exigência, ninguém pode razoavelmente objetar a que se aja com base nele a favor da maioria, ou de outro poder preponderante no país; e todas as pessoas devem estar preparadas para se conformarem à ideia de uma comunidade cristã, tal como entendida pelos primeiros colonos na Nova Inglaterra, caso um credo religioso semelhante ao seu alguma vez conseguisse reconquistar algum do terreno perdido, como se sabe que as religiões que supostamente estão em declínio tão frequentemente fazem.

Imagine-se agora outra contingência, talvez mais provável de ser realizada do que a mencionada. Há reconhecidamente uma forte tendência no mundo moderno no sentido de uma constituição democrática da sociedade, acompanhada ou não por instituições políticas populares. Afirma-se que no país onde esta tendência é mais plenamente realizada, onde a sociedade e o governo são os mais democráticos, os Estados Unidos, o sentimento da maioria — para a qual é ofensiva qualquer demonstração de um estilo de vida mais aparatoso ou suntuoso do que possam esperar igualar — funciona como uma lei suntuária razoavelmente efetiva, e que em muitas partes da União é realmente difícil que uma pessoa que tenha um rendimento muito elevado encontre algum modo de o gastar que não incorra em desaprovação popular. Embora afirmações como estas sejam sem dúvida muito exageradas enquanto representação de fatos existentes, o estado de coisas que descrevem é um resultado não só possível e concebível, como também provável, de sentimento democrático, um sentimento associado à ideia de que o público tem o direito de veto em relação ao modo como os indivíduos hão de gastar os seus rendimentos. Basta apenas supor adicionalmente que haja uma considerável difusão de opiniões socialistas, e poderá tornar-se infame aos olhos da maioria possuir mais do que uma pequena quantidade de propriedade, ou qualquer provento que não resulte de trabalho manual. Opiniões semelhantes a esta em termos de princípio já prevalecem amplamente entre a classe dos artesãos, e pesam opressivamente sobre os que são permeáveis principalmente à opinião dessa classe, nomeadamente os seus próprios membros. É sabido que os maus trabalhadores, que constituem a maior parte dos operários em muitos ramos da indústria, são decididamente da opinião de que devem receber o mesmo salário que os bons, e que não devia permitir-se que qualquer pessoa, através de empreitadas ou de qualquer outro modo, ganhasse mais por maior talento ou trabalho do que outros poderiam ganhar sem isso. E usam uma polícia moral, que ocasionalmente se torna uma polícia física, para impedir trabalhadores hábeis de receber — e os empregadores de dar uma maior remuneração por um serviço mais útil. Se o público tiver qualquer jurisdição sobre assuntos privados, então não vejo como podem estas pessoas estar a cometer um erro, nem como pode o público particular de qualquer indivíduo ser culpado por asseverar a mesma autoridade sobre a sua conduta individual que o público geral assevera sobre as

peessoas em geral.

Mas, sem nos determos em casos hipotéticos, são presentemente praticados, de fato, grosseiros abusos à liberdade da vida privada, e outros abusos ainda maiores ameaçam ser bem-sucedidos, e são propostas opiniões que defendem que o público deve ter um direito ilimitado não apenas para proibir por lei tudo o que acha errado, mas também para, visando atacar tudo o que pensa errado, proibir um sem número de coisas que aceita serem inocentes.

Sob o pretexto de impedir a intemperança, as pessoas de uma colônia inglesa, e de quase metade dos Estados Unidos, foram interditas por lei de fazer qualquer uso de bebidas fermentadas exceto para fins medicinais: pois a proibição da sua venda é, de fato, como se pretende, uma proibição do seu uso. E embora a inviabilidade de impor a lei tenha levado a que fosse revogada por vários estados que a haviam adotado, incluindo o estado de que obtém o seu nome⁵³, foi ainda assim encetada uma tentativa, defendida com grande empenho por muitos dos declarados filantropos, para procurar incutir na opinião pública o desejo de uma lei semelhante neste país. A associação, ou “Aliança”, como a si mesma se chama, que foi formada com este propósito, adquiriu alguma notoriedade através da publicidade dada à correspondência entre o seu secretário e um dos pouquíssimos ingleses conhecidos do grande público que defendem que as opiniões de um político se devem basear em princípios. Estima-se que a participação de lorde Stanley nesta correspondência fortaleça as esperanças já nele depositadas por aqueles que sabem quão infelizmente raras entre os que participam na vida política são as qualidades manifestadas em algumas das suas aparições públicas. O órgão da Aliança, que “deploraria profundamente o reconhecimento de qualquer princípio que pudesse ser deturpado para justificar reacionarismo e perseguição”, encarrega-se de chamar a atenção para a “ampla e impenetrável barreira” que divide tais princípios dos da associação. “Todos os assuntos que dizem respeito a pensamento, opinião e consciência, parecem-me”, diz, “não pertencer à esfera da legislação; todos os assuntos que dizem respeito a atos, hábitos e relações sociais, sujeitos apenas a um poder arbitrário investido no próprio Estado, e não no indivíduo, parecem pertencer à esfera da legislação”. Em lado algum se menciona uma terceira categoria, diferente de qualquer destas, a saber, atos e hábitos que não são sociais, mas sim individuais; embora seja a esta classe, seguramente, que pertence o ato de beber bebidas fermentadas. No entanto, vender bebidas fermentadas é comércio, e o comércio é um ato social. Mas a alegada infração não está relacionada com a liberdade do vendedor, mas sim com a do comprador e consumidor; uma vez que tanto faz que o Estado o proíba de beber vinho como que propositadamente torne impossível que o obtenha. O secretário afirma, porém: “Reclamo, enquanto cidadão, o direito de legislar sempre que os meus direitos sociais são infringidos pelo ato social de outro”. E agora a definição destes “direitos sociais”: “Se há algo que infringe os meus direitos sociais, é seguramente o comércio de bebidas fortes. Aniquila o meu direito primário de segurança, ao constantemente criar e incentivar tumultos sociais. Infringe o meu direito de igualdade, ao obter lucro através da criação de miséria que os impostos que me são cobrados servem para sustentar. Constitui um obstáculo ao meu direito a um desenvolvimento moral e intelectual livre, rodeando de perigos o meu caminho, e

enfraquecendo e desmoralizando a sociedade, da qual tenho o direito de exigir ajuda e relações de reciprocidade.” Um tipo de teoria de “direitos sociais” que provavelmente nunca tinha sido antes claramente formulada, e que consiste em nada menos que isto: cada indivíduo tem o direito social absoluto de que todos os outros ajam como ele próprio deve agir; e quem se desviar disto no menor pormenor viola o meu direito social, e tenho justificação para exigir da legislatura que a ofensa seja erradicada. Um princípio tão monstruoso é muito mais perigoso do que qualquer interferência particular na liberdade; não há qualquer violação de liberdade que não justificaria; não reconhece o direito a qualquer liberdade, exceto talvez a de manter opiniões em segredo sem nunca as revelar; assim que uma opinião que considero nojenta é manifestada por uma pessoa, ela infringe todos os “direitos sociais” que me são atribuídos pela Aliança. A doutrina atribui a todas as pessoas um interesse adquirido na perfeição moral, intelectual e até física de todos os outros, a ser definida por cada queixoso segundo o seu próprio padrão.

Outro exemplo importante de uma interferência ilegítima na justa liberdade do indivíduo, uma interferência não simplesmente iminente, mas desde há muito imposta efetivamente, é a legislação sabática. Sem dúvida que a abstinência num dia por semana — na medida em que as exigências da vida o permitam — da rotineira ocupação diária é um costume muitíssimo benéfico, embora não seja de modo algum religiosamente obrigatório para qualquer pessoa senão judeus. E como esse costume não pode ser cumprido sem um consenso geral entre as classes trabalhadoras, então, dado que algumas pessoas ao trabalhar poderiam impor a mesma necessidade a outras, poderá ser permissível e justo que a lei garanta a cada um que todos os outros cumprem o costume, suspendendo as maiores operações da indústria num dia particular. Mas esta justificação, baseada no interesse direto de todos em que cada um siga individualmente a prática, não se aplica a atividades, escolhidas individualmente, que uma pessoa possa achar adequadas para ocupar o seu tempo de lazer; nem essa justificação é de modo algum válida para impor restrições legais sobre diversões. É verdade que o que para uns é divertimento é dia de trabalho para outros; mas o prazer de muitos — para não dizer a útil recreação — vale o trabalho de uns quantos, desde que a ocupação seja livremente escolhida, e possa ser livremente abandonada. Os trabalhadores têm toda a razão em pensar que se todos trabalhassem ao domingo, sete dias de trabalho teriam de ser dados por seis dias de salário; mas desde que a grande maioria dos empregos esteja suspensa, os poucos que têm de trabalhar para que os outros se possam divertir obtêm um aumento proporcional nos ganhos; e não são obrigados a seguir essas ocupações, se preferirem o lazer aos rendimentos. Caso se procure uma solução adicional, poderia estabelecer-se, por costume, outro dia da semana para aqueles grupos particulares de pessoas. Por isso, o único fundamento com base no qual se pode defender restrições em relação a divertimentos de domingo há de ser o de que são incorretos por motivos religiosos: uma razão para legislar que urge combater energicamente. *“Deorum iniuriae Diis curae”*⁵⁴. Falta provar que a sociedade ou qualquer dos seus funcionários foram superiormente incumbidos de vingar tudo o que supostamente constitua uma ofensa ao Todo-Poderoso, mas não uma ofensa aos nossos semelhantes. A ideia de que uma pessoa tem o dever de que outra seja religiosa foi fundamento de todas as perseguições religiosas alguma vez feitas e, se

aceite, justificá-las-ia plenamente. Embora o sentimento que se manifesta nas tentativas sucessivas de interromper a circulação ferroviária aos domingos e na oposição à abertura de museus, e coisas do mesmo gênero, não tenha a crueldade dos antigos fundamentalistas, o estado de espírito que revela é essencialmente o mesmo. É estar determinado a não tolerar que os outros façam o que é permitido pela sua religião, porque não é permitido pela religião do fundamentalista. É a crença de que Deus não só detesta o ato do descrente, mas também não nos deixará isentos de culpa se o deixarmos sossegado.

Não posso deixar de acrescentar a estes exemplos da pouca importância geralmente dada à liberdade humana, a linguagem de acossamento inequívoco manifestada na imprensa deste país, sempre que se sente chamada a comentar o notável fenômeno do mormonismo. Muito se poderia dizer acerca do inesperado e instrutivo fato de que uma pretensa nova revelação, e uma religião fundada nela, fruto de uma óbvia impostura, nem sequer apoiada pelo prestígio da existência de quaisquer qualidades extraordinárias no seu fundador, tem centenas de milhares de crentes, e serviu de base à fundação de uma sociedade, na era dos jornais, da estrada de ferro e do telégrafo elétrico. O que nos interessa aqui é que esta religião, como outras melhores, tem os seus mártires; que o seu profeta e fundador foi, pelos seus ensinamentos, condenado à morte por uma multidão; que outros dos seus aderentes perderam a vida pela mesma violência ilegal; que foram expulsos à força, em massa, do país em que haviam crescido; ao passo que agora que foram escorraçados para um recanto solitário no meio de um deserto, muitos neste país declaram abertamente que seria correto (embora inconveniente) enviar uma expedição contra eles, e forçá-los a aceitarem as opiniões de outras pessoas. O princípio da doutrina dos mórmones, que constitui a principal causa da aversão que quebra assim os constrangimentos gerais da tolerância religiosa, é a sua aprovação da poligamia; que, embora permitida a muçulmanos, hindus e chineses, parece gerar uma perpétua hostilidade quando praticada por pessoas que falam inglês e dizem ser uma espécie de cristãos. Ninguém desaprova mais profundamente este costume mórmon do que eu; porque, entre outras razões, longe de ser de modo algum aprovado pelo princípio da liberdade, constitui uma infração direta desse princípio — acorrenta meramente uma metade da comunidade, e liberta a outra metade da reciprocidade de obrigação para com essa metade. Ainda assim, deve lembrar-se que esta relação é tão voluntária por parte das mulheres em questão, que se pode considerar que são quem sofre com a situação, como em qualquer outra forma da instituição do casamento; e este fato — por mais surpreendente que possa parecer — é explicado através das ideias e costumes comuns do mundo, que, ao ensinar as mulheres a pensar que o casamento é a única coisa necessária, tornam inteligível que muitas prefiram ser uma de muitas mulheres, do que não estarem casadas. Não se pede aos outros países que reconheçam tais uniões, ou dispensem alguns dos seus habitantes das suas próprias leis por causa das opiniões dos mórmones. Mas quando os que não concordam cederam aos sentimentos hostis dos outros muito mais do que poderia ser justamente exigido; quando deixaram os países para os quais as suas doutrinas eram inaceitáveis, e se estabeleceram num canto remoto da terra, que foram os primeiros a tornar habitável para seres humanos, é difícil ver com base em que princípios senão os da tirania se pode impedi-los de aí viverem sob as leis que entenderem, desde

que não cometam qualquer agressão a outras nações, e concedam perfeita liberdade para se ir embora aos que estejam insatisfeitos com os seus costumes. Um autor recente, em alguns aspectos consideravelmente meritório, propõe (nas suas próprias palavras) não uma cruzada, mas uma *civilizada*, contra esta comunidade polígama, para pôr fim ao que lhe parece um passo retrógrado na civilização. Também me parece um passo retrógrado, mas não me parece que qualquer comunidade tenha o direito de forçar outra a ser civilizada. Desde que os que sofrem com a má lei não peçam a ajuda de outras comunidades, não posso admitir que pessoas que nada têm a ver com elas intervenham e exijam que se deva acabar com um estado de coisas com o qual todos os diretamente interessados parecem estar satisfeitos, só porque esse estado de coisas constitui um escândalo para pessoas a milhares de quilômetros de distância, que nada têm a ver com isso e a quem não diz respeito. Que enviem missionários, se quiserem, para pregar contra isso; e que se oponham ao progresso de semelhantes doutrinas bárbaras entre o seu próprio povo por quaisquer meios justos (entre os quais não se conta o silenciamento dos que as ensinam). Se a civilização levou a melhor à barbárie quando a barbárie dominava inteiramente o mundo, é exagerado temer que a barbárie, após ter sido completamente derrotada, venha a ganhar novo fôlego e conquiste a civilização. Uma civilização que pode sucumbir assim ao seu inimigo derrotado teve primeiro de se ter tornado tão degenerada, que nem os seus padres e professores qualificados, nem qualquer outra pessoa, tem a capacidade de a defender — ou se dará ao trabalho de o fazer. Se isto for assim, quanto mais depressa tal civilização receber ordem de despejo, melhor. Só pode ir de mal a pior, até ser destruída e regenerada (como o império ocidental) por bárbaros enérgicos.

Capítulo V

Aplicações

Os princípios defendidos nestas páginas têm de ser mais geralmente aceites como base para a discussão de pormenores, antes de se poder tentar aplicá-los consistentemente a todas as diferentes áreas do governo e dos costumes com quaisquer perspectivas de benefícios. As poucas observações que pretendo fazer sobre questões de pormenor pretendem ilustrar os princípios e não tanto segui-los até as suas consequências. Oferecem-se não tanto aplicações, mas sim exemplos de aplicações; que podem servir para esclarecer o significado e os limites das duas máximas que juntas formam toda a doutrina deste ensaio, e para auxiliar o juízo a manter o equilíbrio entre elas, nos casos em que parece duvidoso qual delas é aplicável.

As máximas são, em primeiro lugar, que o indivíduo não é responsável perante a sociedade pelas suas ações caso estas não digam respeito aos interesses de qualquer outro indivíduo senão ele mesmo. A sociedade só pode justificadamente expressar o seu desagrado ou desaprovação pela sua conduta através de conselhos, ensinamentos, persuasão e o evitar da sua companhia por parte de outros se o acharem necessário para o bem deles próprios. Em segundo lugar, que o indivíduo é responsável pelas ações que são prejudiciais para os interesses dos outros, e pode ser sujeito tanto a punições sociais como legais, se a sociedade for da opinião de que uma ou outra são necessárias para a sua proteção.

Em primeiro lugar, de modo algum se deve supor que, dado que só o dano para os interesses de outros — ou a probabilidade elevada de haver dano — pode justificar a interferência da sociedade, isso significa que justifique sempre tal interferência. Em muitos casos, um indivíduo, ao tentar alcançar um objetivo legítimo, necessariamente — e, por isso, legitimamente — causa danos ou perdas a outros, ou apodera-se de um bem que eles tinham uma esperança razoável de obter. Tais oposições de interesse entre indivíduos decorrem frequentemente de más instituições sociais, mas serão inevitáveis enquanto essas instituições durarem; e algumas seriam inevitáveis sob quaisquer instituições. Quem for bem-sucedido numa profissão superlotada, ou num exame competitivo; quem for preferido a outro em qualquer concurso para um objetivo que ambos desejam, colhe benefícios à custa dos esforços desperdiçados e do desapontamento de outros. Mas é geralmente aceite que é melhor para o interesse geral da humanidade que as pessoas tentem alcançar os seus objetivos sem serem inibidas por este tipo de consequências. Por outras palavras, a sociedade não reconhece aos competidores desapontados qualquer direito, quer legal quer moral, a estarem imunes deste tipo de sofrimento; e sente-se chamada a interferir apenas quando foram empregues meios que são contrários ao interesse geral permitir — nomeadamente, fraude, traição ou força.

Como já afirmei, o comércio é um ato social. Quem se encarregue de vender qualquer tipo de bens ao público, faz algo que afeta os interesses de outras pessoas, e da sociedade em geral; e assim a sua conduta cai, em princípio, sob a jurisdição da sociedade; por isso, chegou a ser defendido que os governos tinham o dever de tabelar preços e regular o processo de manufatura em todos os casos considerados importantes. Mas reconhece-se agora, após uma longa luta, que se favorece de forma mais eficaz tanto os preços baixos como a qualidade dos bens dando perfeita liberdade a produtores e vendedores, com a única salvaguarda de os compradores terem igual liberdade para poderem abastecer-se onde quiserem. Esta é a chamada doutrina do comércio livre, que assenta em fundamentos diferentes dos do princípio da liberdade individual asseverado neste ensaio, embora intimamente relacionados com eles. Restrições sobre o comércio, ou sobre a produção para fins comerciais, são de fato restrições; e toda a restrição, enquanto restrição, é um mal; mas as restrições em questão afetam apenas aquela parte da conduta que a sociedade tem competência para restringir, e estão erradas apenas porque não produzem realmente os resultados que se deseja produzir com elas. Tal como o princípio da liberdade individual não está relacionado com a doutrina do comércio livre, também não está relacionado com a maior parte das questões que surgem em relação aos limites dessa doutrina; por exemplo: quanto controlo público é admissível para a prevenção de fraude por adulteração; até que ponto deveriam ser impostas aos empregadores precauções higiênicas, ou providências para proteger trabalhadores empregados em profissões perigosas. Tais questões envolvem considerações de liberdade apenas na medida em que deixar as pessoas entregues a si mesmas é sempre melhor, *ceteris paribus*⁵⁵, do que controlá-las; mas que podem ser legitimamente controladas para estes fins é em princípio inegável. Por outro lado, há questões relacionadas com interferência no comércio que são essencialmente questões de liberdade; tais como a Lei de Maine, de que já se falou; a proibição de importação de ópio para a China; a restrição da venda de venenos; em suma, todos os casos em que o objetivo da interferência é tornar impossível ou difícil obter um bem particular. Estas interferências não são objetáveis como infrações à liberdade do produtor ou do vendedor, mas sim à do comprador.

Um dos exemplos, o da venda de venenos, abre uma nova questão; os limites adequados daquilo a que se pode chamar as funções da polícia; até que ponto se pode legitimamente abusar da liberdade para prevenir crimes ou acidentes. Uma das funções inquestionáveis do governo é tomar precauções contra o crime antes de ter sido cometido, bem como investigá-lo e puni-lo depois. No entanto, a função preventiva do governo é bastante mais passível de ser abusada, com prejuízo para a liberdade, do que a função punitiva; pois não há praticamente qualquer parte da legítima liberdade de ação de um ser humano que não seria passível de ser entendida, justamente, como algo que favorece uma forma ou outra de delinquência. Ainda assim, se uma autoridade pública, ou mesmo um cidadão particular, vê alguém a preparar-se evidentemente para cometer um crime, não pode observar passivamente até o crime ser cometido, mas pode interferir para o prevenir. Se os venenos nunca fossem comprados ou usados senão para cometer assassinio, seria correto proibir a sua produção e venda. Mas podem ser pretendidos para fins não apenas inocentes mastambém úteis, e não podem ser impostas restrições num dos casos sem

fazer o mesmo no outro. Mais uma vez, é um dever próprio da autoridade pública prevenir acidentes. Se um funcionário público ou qualquer outra pessoa visse uma pessoa a tentar atravessar uma ponte que havia sido classificada como insegura, e não tivesse tempo para avisar deste perigo, poderia agarrá-la e fazê-la voltar para trás, sem qualquer infração real da sua liberdade; pois a liberdade consiste em fazer o que se deseja, e a pessoa não deseja cair no rio. Ainda assim, quando não há certeza, mas apenas perigo de haver más consequências, ninguém senão a própria pessoa pode avaliar a importância do motivo que pode levá-la a correr o risco: penso que neste caso, portanto (a não ser que se trate de uma criança, ou de uma pessoa que esteja em estado de delírio, ou nalgum estado de agitação ou concentração incompatível com o pleno uso da capacidade reflexiva), deve ser apenas avisada do perigo, e não impedida à força de se expor a ele. Considerações semelhantes, aplicadas a uma questão como a da venda de venenos, podem permitir-nos decidir que modos possíveis de regulação são ou não contrários ao princípio. Por exemplo: uma precaução como a de incluir no rótulo do fármaco um aviso sobre o seu caráter perigoso pode ser imposta sem violação da liberdade: o comprador não pode deixar de querer saber que o que tem é venenoso. Mas requerer em todos os casos a apresentação de uma receita médica tornaria por vezes impossível — e sempre dispendioso — obter o produto para fins legítimos. O único modo que me ocorre de dificultar a prática de crimes em que se usem estes meios, sem cometer qualquer infração significativa sobre a liberdade dos que desejem substâncias venenosas para outros fins, consiste em fornecer o que na apropriada expressão de Bentham⁵⁶ se chama “provas predefinidas”. Esta estipulação é bem conhecida de todos no caso dos contratos. É habitual e correto que, quando se celebra um contrato, a lei requeira como condição da sua execução obrigatória que se cumpram certas formalidades, como assinaturas, confirmação de testemunhas, e coisas semelhantes, de modo a que em caso de disputa futura possa haver indícios para provar que o contrato foi realmente celebrado, e que nada havia nas circunstâncias que o tornasse legalmente inválido: o resultado é colocar grandes obstáculos no que diz respeito a contratos fictícios, ou contratos celebrados em circunstâncias que, se fossem conhecidas, destruiriam a sua validade. Poderiam ser impostas precauções semelhantes na venda de artigos que constituíssem potenciais armas do crime. Por exemplo: poderia requerer-se que o vendedor assinalasse num registro a altura exata da transação, o nome e o endereço do comprador, o tipo exato e a quantidade exata dos artigos vendidos; que perguntasse o objetivo para que eram requeridos, e registrar a resposta dada. Quando não houvesse receita médica, poderia ser requerida a presença de uma terceira pessoa para provar isto caso houvesse depois razão para acreditar que o artigo havia sido usado com fins criminosos. Tais regulações não representariam, em geral, qualquer obstáculo substancial à obtenção do artigo, mas representariam um obstáculo muito considerável a que se fizesse um uso impróprio dele sem que isso fosse descoberto.

O direito inerente à sociedade de evitar crimes contra si própria através de precauções anteriores sugere limitações óbvias à máxima de que não se pode interferir corretamente na má conduta que só ao próprio diz respeito só por precaução ou punição. Por exemplo: em casos comuns, a embriaguez não constitui matéria adequada para interferência legislativa; mas consideraria perfeitamente legítimo que uma pessoa que já tivesse sido

condenada por qualquer ato de violência a outros sob a influência de álcool fosse colocada sob uma restrição legal imposta especialmente a ela; e que se fosse depois encontrada bêbada, seria passível de punição, e que se, quando embriagada, voltasse a cometer outra ofensa, o castigo de que seria passível por essa ofensa deveria aumentar em severidade. No caso de pessoas a quem a embriaguez leva a fazer mal aos outros, embebedar-se é um crime contra os outros. Mais uma vez, também a preguiça não pode sem tirania ser passível de punição legal, exceto no caso de pessoas que recebam apoio do público, ou num caso em que constitua uma quebra de contrato; mas se ou por ociosidade ou por qualquer outra causa evitável uma pessoa não cumpre os seus deveres legais para com outros, como por exemplo o dever de sustentar os seus filhos, não é qualquer tirania forçá-lo a cumprir essa obrigação — através de trabalho compulsivo, se não estiverem disponíveis quaisquer outros meios.

Mais uma vez, há muitos atos que, sendo diretamente danosos apenas para o próprio agente, não devem ser legalmente interditados, mas que, se realizados publicamente, constituem uma violação dos bons costumes, e entram assim na categoria de ofensas contra outros, podendo justamente por isso ser proibidos. As ofensas contra a decência são deste tipo; não é necessário determo-nos nelas, dado que estão apenas indiretamente relacionadas com o nosso tema; a objeção à realização pública de um ato é igualmente forte no caso de muitas ações que não são condenáveis em si, nem se partia do princípio que fossem.

Há outra questão para a qual se tem de encontrar uma resposta compatível com os princípios estabelecidos. Em casos de conduta pessoal supostamente repreensível, mas em que o respeito pela liberdade impede a sociedade de prevenir ou punir, porque o mal diretamente resultante recai inteiramente sobre o agente — o que o agente tem a liberdade para fazer devem outras pessoas ter a liberdade para aconselhar ou instigar? A questão não está isenta de dificuldade. O caso de uma pessoa que pede a outra para realizar um ato não é estritamente um caso de conduta que só a ela diga respeito. Aconselhar ou incentivar alguém é um ato social e pode, portanto, ser passível de controlo social — tal como todas as ações, em geral, que afetem outros. Mas uma curta reflexão corrige esta primeira impressão, mostrando que embora o caso não caia estritamente na definição de liberdade individual, ainda assim as razões em que se baseia o princípio da liberdade aplicam-se-lhe. Se tem de se permitir que as pessoas, no que apenas a elas próprias diz respeito, ajam como lhes parece melhor por sua própria conta e risco, então têm igualmente de ter a liberdade para se consultarem mutuamente sobre o que é adequado fazer; trocar opiniões, e dar e receber sugestões. Tudo o que é permitido fazer tem de se permitir aconselhar que se faça. A questão é duvidosa apenas quando o instigador obtém um benefício pessoal através do seu conselho; quando a sua ocupação, para subsistir ou para ganhar dinheiro, é promover o que a sociedade e o Estado consideram um mal. Introduce-se, então, de fato, um novo elemento que vem complicar as coisas: nomeadamente, a existência de grupos de pessoas com um interesse oposto ao que é considerado o bem público, e cujo modo de vida se baseia em contrariá-lo. Deve-se interferir nisto, ou não? A fornicação, por exemplo, deve ser tolerada, tal como o jogo; mas deve uma pessoa ter a liberdade de ser proxeneta, ou de manter uma casa de jogo?

Este é um daqueles casos que se encontram exatamente na fronteira entre dois princípios, e não é imediatamente óbvio a qual pertence exatamente. Há argumentos de ambos os lados. Do lado da tolerância pode dizer-se que o fato de ter algo como ocupação, e viver disso ou lucrar com isso, não pode tornar criminosa uma pessoa que de outro modo não o seria; que o ato devia ser coerentemente permitido ou coerentemente proibido; que se os princípios que até aqui defendemos são verdadeiros, então não compete à sociedade, *enquanto* sociedade, decidir que algo que diz apenas respeito ao indivíduo é condenável; que não pode ir além da dissuasão, e que uma pessoa devia ser tão livre para persuadir, como outra para dissuadir. Pode-se defender, por outro lado, que embora o público, ou o Estado, não tenham justificação para decidir autoritariamente, para fins de repressão ou punição, que tal e tal conduta que afete apenas os interesses do indivíduo é boa ou má, têm plena justificação para presumir, caso a considerem má, que ser ou não má é pelo menos uma questão discutível: Que, partindo-se deste princípio, não estarão a agir erradamente ao procurar eliminar a influência de solicitações não desinteressadas por parte de instigadores que não podem estar a ser imparciais — que têm um interesse pessoal direto num lado, sendo esse aquele que o Estado acredita estar errado, e que reconhecidamente o promovem apenas para fins pessoais. Seguramente, insistir-se-á, nada se perderá, não haverá qualquer sacrifício de bem, ao dispor as coisas de tal modo que as pessoas façam a sua escolha, sábia ou tolamente, por si mesmas, tão livres quanto possível das artimanhas de pessoas que estimulam as suas inclinações para os seus próprios propósitos interesseiros. Assim (pode-se dizer) embora os estatutos que dizem respeito aos jogos ilegais sejam absolutamente indefensáveis, embora todas as pessoas devam ser livres para jogar nas suas casas, ou nas dos outros, ou em qualquer ponto de encontro estabelecido às suas expensas, ainda assim não deviam ser permitidas casas de jogo públicas. É verdade que a proibição nunca é efetiva, e que independentemente da quantidade de poder tirânico dado à polícia, as casas de jogo podem sempre ser mantidas sob outras fachadas; mas podem ser forçadas a conduzir as suas operações com certo grau de discrição e mistério, de tal modo que ninguém saiba coisa alguma sobre elas senão as pessoas que as procuram; e a mais do que isto a sociedade não devia almejar. Há força considerável nestes argumentos; não procurarei decidir se são ou não suficientes para justificar a anomalia moral de punir o instigador, quando se permite (e tem de se permitir) que o autor do crime vá em liberdade; de multar e encarcerar o proxeneta, mas não o fornicador, o responsável da casa de jogo, mas não o jogador. Muito menos se deve interferir nas comuns operações de comprar e vender, com base em fundamentos análogos. Quase todos os produtos comprados e vendidos podem ser usados em excesso, e os vendedores têm um interesse monetário em incentivar esse excesso; mas não se encontra qualquer argumento em relação a este assunto que favoreça, por exemplo, a Lei de Maine; porque os comerciantes de bebidas fortes, embora interessados em que se abuse delas, são indispensavelmente necessários por causa do seu uso legítimo. Contudo, o interesse destes comerciantes em promover a intemperança constitui um mal real, e justifica que o Estado imponha restrições e requeira garantias, que, sem essa justificação, constituíam infrações de uma legítima liberdade.

Uma questão adicional é se o Estado, embora permita conduta que considera contrária

aos melhores interesses do agente, devia ainda assim desencorajá-la indiretamente; se, por exemplo, o Estado devia tomar medidas para tornar os meios de embriaguez mais caros, ou aumentando a dificuldade de os obter, ao limitar o número de pontos de venda. Há que estabelecer muitas distinções sobre esta questão prática, bem como sobre a maior parte das outras questões práticas. Tributar os estimulantes com o único objetivo de tornar mais difícil a sua obtenção é uma medida que difere apenas em grau da sua proibição total; e seria justificável apenas se isso fosse justificável. Todo o aumento de preço é uma proibição para aqueles cujos meios ficam aquém do preço aumentado; e para aqueles cujos meios não ficam aquém constitui uma penalização infligi da por satisfazer um gosto particular. A sua escolha de prazeres e o seu modo de gastar o seu rendimento dizem respeito à sua conduta, e tem de depender do seu juízo. Pode parecer, à primeira vista, que estas considerações condenam a escolha de estimulantes como alvos especiais de tributação para gerar receita pública. Mas é preciso recordar que a tributação com fins fiscais é inevitável; que na maioria dos países é necessário que uma parte considerável dessa tributação seja indireta; que o Estado não pode, portanto, deixar de impor penalizações, que poderão ser proibitivas para algumas pessoas, em relação ao uso de certos artigos de consumo. É por isso o dever do Estado levar em conta, ao tributar, quais são os bens sem os quais os consumidores podem passar melhor; e, *a fortiori*,⁵⁷ escolher preferencialmente aqueles cujo uso, além de uma quantidade muito moderada, considere bastante prejudicial. Por isso, a tributação de estimulantes, na medida em que produza a maior quantidade de receita pública (supondo que o Estado precisa de toda a receita pública obtida através da tributação), é não apenas aceitável, mas também correta.

A questão de fazer ou não da venda destes bens um privilégio mais ou menos exclusivo tem de ser respondida de modo diferente, de acordo com os fins que se procura alcançar com a restrição. Todos os lugares públicos requerem vigilância policial, particularmente lugares deste tipo, dado que são especialmente susceptíveis de dar origem a ofensas contra a sociedade. Por isso, é justo limitar o direito de vender estes bens (pelo menos para consumo no local) a pessoas cuja respeitabilidade de conduta seja geralmente reconhecida, ou de que se dê garantias; e é também justo estabelecer as regulações relativas a horas de abertura e fecho que possam ser necessárias para supervisão pública, e retirar a licença caso ocorram repetidamente distúrbios devido à conivência ou incapacidade do encarregado do estabelecimento, ou caso se torne um ponto de encontro para planejar e preparar ofensas contra a lei. Não me parece que qualquer restrição adicional seja, em princípio, justificável. Por exemplo: limitar o número de estabelecimentos em que se vendesse cervejas e bebidas espirituosas, com o objetivo expresso de as tornar de mais difícil acesso, e diminuir as ocasiões de tentação, seria não apenas estar a causar uma inconveniência a todos só porque haveria alguns que abusariam da oportunidade, mas seria também apenas adequado para um estado da sociedade no qual as classes trabalhadoras fossem reconhecidamente tratadas como crianças ou selvagens, e colocadas sob uma educação restritiva, para virem no futuro a gozar dos privilégios da liberdade. Este não é o princípio no qual as classes trabalhadoras são reconhecidamente governadas em qualquer país livre; e nenhuma pessoa que dê o devido valor à liberdade concordará que sejam governadas assim, a não ser que, depois de

terem sido feitos todos os esforços para os educar para a liberdade e para os governar como pessoas livres, tenha sido definitivamente provado que podem apenas ser governadas como crianças. O mero enunciar da alternativa mostra o absurdo de considerar que tais esforços foram feitos em qualquer caso que precise ser aqui considerado. É apenas porque as instituições deste país estão cheias de inconsistências que são praticadas coisas características de um sistema de governo despótico, também chamado paternalista, ao passo que a liberdade geral das nossas instituições impede que se exerça a quantidade de controlo necessária para tornar a restrição realmente eficaz enquanto educação moral.

Observou-se na primeira parte deste ensaio que a liberdade do indivíduo, nas coisas que apenas ao indivíduo dizem respeito, implica uma liberdade correspondente num qualquer número de indivíduos para tratarem por mútuo acordo das coisas que lhes dizem respeito conjuntamente, e não dizem respeito a quaisquer outros senão eles mesmos. Esta questão não representa qualquer dificuldade, desde que a vontade de todas as pessoas implicadas permaneça inalterada; mas dado que essa vontade pode mudar, é frequentemente necessário, até em coisas que apenas aos próprios indivíduos dizem respeito, que estabeleçam compromissos entre si; e, quando o fazem, é adequado, como regra geral, que esses compromissos sejam cumpridos. No entanto, esta regra geral tem provavelmente algumas exceções nas leis de todos os países. Dá-se não apenas o caso de que as pessoas não são forçadas a cumprir um compromisso que viole os direitos de terceiros, mas também sucede que o fato de um compromisso ser danoso para elas próprias é por vezes considerado razão suficiente para as libertar dele. Neste e na maior parte dos outros países civilizados, por exemplo, um compromisso pelo qual uma pessoa se vendesse, ou permitisse que a vendessem, como escrava, seria nulo; nem a lei nem a opinião o fariam cumprir. É evidente, e vê-se muito claramente neste caso extremo, o fundamento para limitar deste modo o seu poder para dispor voluntariamente do que lhe cabe em sorte na vida. A razão para não interferir nos atos voluntários de uma pessoa, a não ser para bem dos outros, é a consideração pela sua liberdade. A sua escolha voluntária é sinal de que o que escolhe é desejável, ou pelo menos suportável, para ela, e o seu bem é de um modo geral mais bem-acautelado deixando-a escolher os seus próprios meios de o alcançar. Mas ao vender-se como escrava, abdica da sua liberdade; priva-se de qualquer uso futuro dela, depois desse ato único. Invalida assim, no seu caso, o próprio objetivo que constitui a justificação para a permitir dispor de si mesma. Deixa de ser livre: passa a estar a partir daí numa posição em que já não tem a seu favor o fato de permanecer nessa posição voluntariamente. O princípio da liberdade não pode exigir que tenha a liberdade de não ser livre. Poder abdicar da liberdade não é liberdade. Estas razões, cuja força é tão evidente neste caso particular, têm obviamente uma aplicação muito mais geral; no entanto, é-lhes imposto em toda a parte um limite pelas necessidades da vida, que requerem continuamente, não que abduquemos, mas que aceitemos esta ou aquela limitação da nossa liberdade. Contudo, o princípio que exige liberdade de ação não sujeita a controlo, em tudo o que diz respeito apenas aos próprios agentes, exige que os que se vincularam mutuamente, em coisas que não dizem respeito a terceiros, sejam capazes de se libertarem uns aos outros do contrato; e, mesmo não havendo tal libertação voluntária,

não há talvez quaisquer contratos ou compromissos, exceto os relacionados com dinheiro, ou com o valor do dinheiro, acerca dos quais nos arriscaríamos a dizer que não devia haver qualquer liberdade de voltar atrás. No excelente ensaio que já citei, o barão Wilhelm von Humboldt afirma estar convicto de que os compromissos que envolvem relações pessoais ou serviços pessoais nunca deviam ser legalmente vinculativos para lá de um determinado período de tempo; e que o mais importante destes compromissos, o casamento, que tem a particularidade de os seus objetivos serem frustrados a não ser que os sentimentos de ambas as partes estejam em harmonia com ele, nada devia requerer para a sua dissolução senão a vontade expressa de qualquer das partes. Este assunto é demasiado importante e complicado para ser discutido de passagem, e refiro-o superficialmente apenas a título de ilustração. Se o carácter sucinto e geral da dissertação do barão Humboldt não o tivesse obrigado, neste caso, a contentar-se em enunciar a conclusão sem discutir as premissas, teria sem dúvida reconhecido que a questão não pode ser decidida com base em fundamentos tão simples como aqueles a que se restringe. Quando uma pessoa, quer por promessa explícita quer por conduta, encorajou outra a acreditar que agiria continuamente de dada maneira, e a criar expectativas e previsões, e a arriscar qualquer parte do seu plano de vida com base nessa suposição — ela adquire uma série de novas obrigações morais para com a outra, que poderão até ser invalidadas, mas não ignoradas. E, mais uma vez, se a relação entre duas partes contratantes teve consequências para outros; se colocou terceiros em qualquer posição peculiar ou, como no caso do casamento, até levou à existência de terceiros — então ambas as partes contratantes adquirem obrigações para com esses terceiros, obrigações essas cujo cumprimento, ou, de qualquer modo, a maneira de cumprimento, será bastante afetado pela continuação ou rompimento da relação entre as partes originais do contrato. Não se segue, nem posso aceitar, que estas obrigações vão ao ponto de requerer o cumprimento do contrato por maior que seja o custo para a felicidade da parte relutante; mas são um elemento necessário na questão; e mesmo se, como von Humboldt defende, não deviam fazer qualquer diferença na liberdade legal das partes de se libertarem do compromisso (e também defendo que não deviam fazer *muita* diferença), fazem ainda assim, necessariamente, uma grande diferença na liberdade *moral*. Uma pessoa está obrigada a tomar todas estas circunstâncias em consideração antes de decidir dar um passo que possa afetar tais interesses importantes de outros; e, se não atribui peso adequado a estes interesses, é moralmente responsável pelo erro. Fiz estes comentários óbvios para fornecer uma melhor ilustração do princípio geral da liberdade, e não porque sejam todos necessários na questão presente, que é, pelo contrário, geralmente discutida como se o interesse das crianças fosse tudo, e o interesse dos adultos, nada.

Já observei que, devido à ausência de quaisquer princípios gerais reconhecidos, a liberdade é frequentemente concedida onde devia ser recusada, bem como recusada onde devia ser concedida; e um dos casos em que o sentimento de liberdade é mais forte no mundo europeu moderno, é um daqueles em que, a meu ver, é inteiramente injustificado; uma pessoa deve ter a liberdade de fazer o que entender naquilo que lhe diz respeito; mas não deve ter a liberdade de fazer o que entender ao representar alguém, sob o pretexto de que os assuntos de outra pessoa são os seus próprios assuntos. O Estado, embora respeite

a liberdade de cada um, especialmente no que diz respeito a cada um, está obrigado a manter um controlo vigilante sobre o exercício de qualquer poder que permita que uma pessoa tenha poder sobre outras. Esta obrigação é quase totalmente negligenciada no caso das relações familiares, que é mais importante do que todos os outros tomados em conjunto, devido à sua influência direta sobre a felicidade humana. Não é preciso discutir aqui exaustivamente o poder quase despótico dos maridos sobre as mulheres, dado que, para eliminar completamente o mal, bastaria que as mulheres tivessem os mesmos direitos e fossem protegidas pela lei da mesma maneira que todas as outras pessoas; e porque, neste assunto, os defensores da injustiça vigente não apelam à liberdade, mas apresentam-se abertamente como defensores do poder. É no caso das crianças que noções mal-aplicadas de liberdade constituem um verdadeiro obstáculo ao cumprimento por parte do Estado dos seus deveres. Quase se poderia pensar que os filhos de um homem são literalmente, e não metaforicamente, parte de si, tão ciosa é a opinião em relação a menor interferência da lei no seu controlo absoluto e exclusivo sobre eles; mais ciosa do que em relação a praticamente qualquer outra interferência na sua própria liberdade de ação; a generalidade das pessoas dá muito mais importância ao poder do que à liberdade. Tomemos, por exemplo, o caso da educação. Não é quase um axioma por si só evidente que o Estado devia impor uma escolaridade mínima obrigatória a todos os seus cidadãos? E, contudo, quem não tem medo de reconhecer e defender esta verdade? De fato, praticamente ninguém negará que, após trazerem ao mundo um ser humano, um dos mais importantes deveres dos pais (ou, dado o estado presente da lei e do costume, do pai) é dar a esse ser uma educação adequada para que realize bem a sua parte na vida em relação a si e aos outros. Mas embora seja unanimemente declarado que isto é dever do pai, quase ninguém neste país aceitará que se diga que deve ser obrigado a realizá-lo. Em vez de se exigir que faça qualquer esforço ou sacrifício para assegurar a educação da criança, deixa-se à sua escolha aceitá-la ou não quando é facultada gratuitamente! Ainda não é reconhecido que trazer uma criança ao mundo sem boas expectativas de ser capaz não só de providenciar alimento para o seu corpo, mas também educação, instrução e exercício para o seu espírito, é um crime moral, tanto contra a desafortunada criança como contra a sociedade; e que se o progenitor não cumpre esta obrigação, o Estado tem o dever de se certificar de que é cumprida — tanto quanto possível, à custa do progenitor.

Assim que se aceita o dever de impor uma educação universal, deixa de haver as dificuldades sobre o que devia o Estado ensinar, e como devia ensiná-lo, que agora tornam o assunto num mero campo de batalha para facções e partidos, desperdiçando em querelas sobre a educação o tempo e o esforço que deviam ter sido gastos a educar. Se o governo se decidisse a *exigir* que todas as crianças tivessem uma boa educação, podia poupar-se ao trabalho de *fornecer* a educação. Podia deixar a cargo dos pais obterem a educação onde e como entendessem, e contentar-se em ajudar a pagar as propinas das crianças mais pobres, e suportando o custo total dos gastos escolares dos que não tivessem qualquer pessoa que lhas pagasse.

As objeções que são levantadas, e com razão, contra a educação estatal, não se aplicam à imposição da educação por parte do Estado, mas sim ao fato de o Estado chamar a si a responsabilidade de dirigir essa educação; o que é uma coisa totalmente diferente.

Ninguém se opõe mais do que eu a que toda a educação das pessoas, ou grande parte da educação, esteja nas mãos do Estado. Tudo o que se disse acerca da importância da individualidade de caráter, e diversidade de opiniões e modos de conduta, implica que a diversidade da educação tenha a mesma importância fulcral. Uma educação estatal geral é um mero stratagem para moldar as pessoas de tal modo a que sejam exatamente iguais umas às outras; e dado que o molde em que as coloca é o que agrada ao poder predominante no governo, quer se trate de um monarca, do clero, de uma aristocracia, ou da maioria da geração existente, na medida em que essa educação seja eficiente e bem-sucedida, estabelece um despotismo sobre o espírito, conduzindo por tendência natural a um despotismo sobre o corpo. Uma educação estabelecida e controlada pelo Estado devia apenas existir, se é que devia existir de todo em todo, como uma entre muitas experiências em competição, conduzidas com o objetivo de dar o exemplo e estimular, para fazer as outras seguir certo padrão de excelência. De fato, a não ser quando a sociedade em geral esteja num estado tão retrógrado que não queresse ou não poderia providenciar para si quaisquer instituições adequadas de educação, a não ser que o governo se encarregasse da tarefa; então, de fato, o governo pode, como o menor de dois grandes males, tomar a seu cargo escolas e universidades, tal como pode tomar a seu cargo sociedades anônimas quando não haja no país iniciativa privada adequada para levar a cabo grandes obras. Mas, em geral, se o país contém um número suficiente de pessoas qualificadas para dar aulas sob os auspícios do governo, as mesmas pessoas estariam aptas e dispostas para dar aulas igualmente boas a título voluntário, contando com a garantia de remuneração assegurada por uma lei que tornasse a educação obrigatória, juntamente com ajuda estatal para os que não conseguissem pagar a despesa.

O meio de impor a lei não podia ser senão exames públicos que abrangessem todas as crianças, e tivessem início numa idade jovem. Podia estabelecer-se uma idade na qual toda a criança devesse ser examinada, para determinar se ele (ou ela) conseguia ler. Se uma criança se demonstrasse incapaz de ler, o pai, a não ser que tivesse justificação adequada, podia ser sujeito a uma multa razoável, a ser calculada, se necessário, segundo os seus rendimentos, e a criança podia ser colocada na escola às suas custas. O exame devia ser repetido uma vez por ano, com um leque de assuntos gradualmente abrangente, de modo a tornar virtualmente obrigatória a aquisição universal — e, mais importante ainda, a fixação — de determinada quantidade mínima de conhecimento geral. Além dessa quantidade mínima, devia haver exames voluntários em relação a todos os assuntos nos quais todos os que atingissem determinado grau de competência poderiam pedir um certificado. Para impedir o Estado de exercer, através destas disposições, uma influência inadequada sobre a opinião, o conhecimento exigido para passar num exame (além das partes meramente instrumentais do conhecimento, como as línguas e o seu uso) devia, até no grau mais elevado de exames, limitar-se exclusivamente a fatos e ciência positiva. Os exames sobre religião, política, ou outros assuntos controversos, não deviam estar dependentes da verdade ou falsidade da opinião, mas sim do fato de que tal e tal opinião é defendida, por tais razões, por tais autores, escolas ou igrejas. Sob este sistema, a nova geração não estaria em pior situação em relação a todas as verdades controversas do que presentemente está; seriam educados como religiosos ou como dissidentes, como agora

são, assegurando-se meramente o Estado de que seriam religiosos ou discordantes informados. Nada impediria que se lhes ensinasse religião, se os seus pais assim o escolhessem, nas mesmas escolas em que se lhes ensinasse outras coisas. Todas as tentativas por parte do Estado de influenciar as conclusões dos cidadãos em matéria de assuntos controversos são malignas; mas o Estado pode muito adequadamente oferecer-se para verificar e certificar que uma pessoa detém o conhecimento necessário para tirar as suas próprias conclusões sobre qualquer assunto digno de atenção. Seria melhor para um estudante de filosofia se tivesse a possibilidade de submeter-se a um exame sobre Locke e sobre Kant⁵⁸, só sobre um deles, ou até sobre nenhum dos dois; e não há qualquer objeção razoável contra examinar um ateu em relação aos argumentos a favor do cristianismo, desde que não se requeira que concorde com esses argumentos. Contudo, parece-me que os exames deviam ser inteiramente voluntários nas áreas mais importantes do conhecimento. Permitir aos governos impedir a alguém o acesso a uma profissão, até a de professor, por alegada falta de qualificações, seria estar a dar-lhes demasiado poder; e penso, tal como Wilhelm von Humboldt, que deviam ser conferidos graus, ou quaisquer outros certificados públicos de conhecimentos científicos ou profissionais, a todos os que se submetessem a um exame, e passassem o teste; mas que tais certificados não deviam conferir qualquer vantagem sobre os restantes competidores, exceto a fiabilidade que lhes pudesse ser atribuída pela opinião pública.

Não é apenas em assuntos relacionados com a educação que as noções desajustadas de liberdade impedem que se reconheça obrigações morais aos pais, e se lhes imponha obrigações legais, em casos em que há as mais fortes razões para a primeira coisa e, em muitos casos, também para a segunda. Trazer ao mundo um ser humano é uma das ações da vida humana que implicam mais responsabilidade. Aceitar esta responsabilidade — dar origem a uma vida que tanto pode ser uma maldição como uma bênção — é um crime contra o ser em causa caso este não tenha pelo menos as hipóteses comuns de uma existência desejável. E num país sobrepovoado, ou em risco de o vir a estar, gerar crianças, para além de um pequeno número, reduz os salários, devido à competição, constituindo assim uma grave ofensa contra todos os que vivem do seu salário. As leis que, em muitos países da Europa continental, proíbem o casamento a menos que as partes possam mostrar que têm os meios de sustentar uma família, não excedem os poderes legítimos do Estado; e, independentemente de tais leis serem úteis ou não (uma questão que depende principalmente de circunstâncias e sentimentos locais), não são objetáveis enquanto violações da liberdade. Tais leis constituem interferências do Estado para proibir um ato nocivo — um ato danoso para outros, que deve ser alvo de reprovação, e estigma social, mesmo quando não é considerado útil adicionar a punição legal. Mas as ideias correntes sobre a liberdade, que tão facilmente se inclinam para infrações reais da liberdade individual, em coisas que apenas ao próprio indivíduo dizem respeito, rejeitariam a tentativa de colocar qualquer restrição sobre as inclinações do indivíduo quando a consequência da sua satisfação é uma vida, ou vidas, de miséria e depravação para os filhos, e diversos males para o que são suficientemente próximos deles para serem de algum modo afetados pelas suas ações. Quando comparamos o estranho respeito das pessoas pela liberdade com a sua estranha falta de respeito por ela,

poderíamos até pensar que uma pessoa tinha o direito imprescindível de causar dano a outros, mas não qualquer direito de ter prazer sem causar dor a alguém.

Reservei para último lugar um grande conjunto de questões que dizem respeito aos limites da interferência por parte do governo que, embora relacionadas de perto com o tema deste ensaio, não caem estritamente no seu âmbito. São casos em que as razões contra a interferência não dependem do princípio da liberdade; em que a questão não tem a ver com restringir as ações dos indivíduos, mas sim ajudá-los — a questão é se o governo devia fazer algo para benefício dos próprios indivíduos, ou levar a que se fizesse, em vez de deixar que eles próprios o fizessem, individualmente ou através de colaboração voluntária.

As objeções à interferência do governo, quando não envolve infração da liberdade, podem ser de três tipos.

A primeira objeção diz respeito aos casos em que é provável que aquilo que há para fazer seja mais bem-feito por indivíduos do que pelo governo. Falando de modo geral, não há pessoa tão adequada para tratar de qualquer assunto, ou para determinar como ou por quem será tratado, do que os que têm um interesse pessoal nele. Este princípio condena as interferências, outrora tão comuns, da legislatura, ou dos funcionários do governo, no funcionamento normal da indústria. Mas os economistas políticos já discorreram o suficiente sobre este assunto — além de que não está particularmente relacionado com os princípios deste ensaio.

A segunda objeção tem mais a ver com o nosso tema. Em muitos casos, embora os indivíduos possam, de um modo geral, não fazer algo em particular tão bem como os funcionários do governo, é ainda assim desejável que sejam eles a fazê-lo, e não o governo, dado que fazê-lo contribui para a sua própria educação mental — é um modo de fortalecer as suas faculdades ativas, exercer o seu juízo, e fornecer-lhes um conhecimento íntimo dos assuntos com que têm assim de lidar. Esta é a principal razão, embora não a única, que recomenda o julgamento por júri (em casos que não sejam de natureza política); de instituições locais e municipais livres e geridas pelo povo; da administração de empreendimentos industriais e filantrópicos por parte de associações voluntárias. Estas questões não têm a ver com a liberdade — estão relacionadas com esse assunto apenas por tendências remotas; têm antes a ver com o desenvolvimento. Discutir em pormenor estas coisas, enquanto partes da educação nacional, é coisa para outra ocasião; tal como, na verdade, a formação peculiar de um cidadão, a parte prática da educação política de um povo livre, retirando-os do círculo restrito do egoísmo pessoal e familiar, e acostumando-os à compreensão dos interesses comuns — habituando-os a agir por motivos públicos ou semipúblicos, e guiar a sua conduta por objetivos que os unem, em vez de os isolar. Sem estes hábitos e poderes, não se pode chegar a uma constituição livre nem preservá-la, como é exemplificado pela natureza demasiado frequentemente transitória da liberdade política em países onde esta não assenta numa base suficiente de liberdades locais. A administração de negócios puramente locais pelas localidades, e a administração dos grandes empreendimentos industriais pelo conjunto dos que forneçam voluntariamente os meios pecuniários, é adicionalmente recomendada pelas vantagens da individualidade do desenvolvimento e da diversidade de modos de ação expostas neste

ensaio. As operações do governo tendem a ser iguais em todo o lado. Com indivíduos e associações voluntárias, pelo contrário, há experimentações variadas, e uma diversidade interminável de experiência. O que o Estado pode proveitosamente fazer é tornar-se um depositário central da experiência resultante de muitas experimentações, bem como um ativo difusor. O que compete ao Estado não é recusar todas as experimentações senão as estatais, mas sim permitir que cada experimentador beneficie das experimentações dos outros.

A terceira razão para restringir a interferência do governo — e também a mais persuasiva — é o grande mal de aumentar desnecessariamente o seu poder. Cada função que é acrescentada às que já são exercidas pelo governo difunde mais amplamente a sua influência sobre esperanças e medos, e torna a parte ativa e ambiciosa do público cada vez mais dependente do governo, ou de qualquer partido que ambicione tornar-se governo. Se as estradas, as estradas de ferro, os bancos, as companhias de seguros, as grandes sociedades anônimas, as universidades e as instituições públicas de caridade pertencessem todos ao governo; se, adicionalmente, as corporações municipais e os quadros locais, com todas as competências que agora têm, se tornassem departamentos da administração central; se os empregados de todos estes diferentes empreendimentos fossem nomeados e pagos pelo governo, e tivessem de contar com ele para qualquer aumento de salário, nesse caso, nem toda a liberdade de imprensa ou constituição popular da legislatura fariam deste ou de qualquer outro um país livre senão em nome. E o mal seria tanto maior quanto mais eficiente e cientificamente montada estivesse a máquina administrativa — quanto mais habilidosas as estratégias para obter as mãos e as cabeças mais qualificadas com as quais trabalhar. Na Inglaterra tem sido recentemente proposto que todos os funcionários públicos do governo deviam ser selecionados através de exames competitivos, para obter para esses empregos as pessoas mais inteligentes e instruídas disponíveis; e muito se disse e escreveu a favor e contra esta proposta. Um dos argumentos em que os seus oponentes mais insistem é que a ocupação de um funcionário oficial permanente do Estado não oferece suficientes perspectivas de rendimentos e importância para atrair os mais talentosos, que serão sempre capazes de achar uma carreira mais convidativa nas profissões, ou ao serviço de companhias ou outros órgãos públicos. Não teria sido surpreendente se este argumento tivesse sido usado pelos defensores da proposta como uma resposta para a sua principal dificuldade. Vindo dos adversários, é bastante estranho. O que se apresenta insistentemente como uma objeção constitui a válvula de segurança do sistema proposto. Se, de fato, todo o elevado talento do país *pudesse* ser atraído para trabalhar para o governo, uma proposta que tendesse a dar origem a esse resultado poderia muito bem inspirar inquietação. Se todos os assuntos da sociedade que requeressem concertação organizada, ou perspectivas largas e abrangentes, estivessem nas mãos do governo, e se os cargos do governo fossem universalmente ocupados pelas pessoas mais capazes, toda a cultura ampla e inteligência experiente do país, exceto as puramente especulativas, estariam concentradas numa numerosa burocracia, com quem o resto da comunidade teria de contar para tudo; as multidões, para orientação e ordens em tudo o que precisassem fazer; os capazes e ambiciosos, para vantagem pessoal. Ser admitido nas fileiras desta burocracia e, uma vez

admitido, ascender nela, seriam os únicos objetivos a ambicionar. Sob este regime, não apenas o público exterior ficaria malqualificado, por falta de experiência prática, para criticar ou supervisionar o modo de funcionamento da burocracia, mas mesmo que as contingências de instituições despóticas ou o natural funcionamento de instituições populares ocasionalmente levassem ao poder um governante ou governantes de inclinações reformistas, nenhuma reforma que fosse contrária aos interesses da burocracia poderia ser levada a cabo. Esse é o estado lamentável do Império Russo, tal como é evidente nos relatos dos que tiveram suficiente oportunidade para o constatar. O próprio czar é impotente contra o órgão burocrático; pode mandar qualquer um dos funcionários para a Sibéria, mas não pode governar sem eles, ou contra sua vontade. Estes têm um veto tácito sobre todos os seus decretos, recusando-se simplesmente a implementá-lo. Em países de civilização mais avançada ou de espírito mais insurrecto, as pessoas, acostumadas a que o Estado faça tudo por elas, ou pelo menos a nada fazerem por si mesmas sem antes lhe pedir licença e até perguntar como se há de fazer, tomam naturalmente o Estado como culpado por todos os males que lhes aconteçam, e quando o mal excede o seu limite de paciência, insurgem-se contra o governo e fazem aquilo a que se chama uma revolução; após o que outra pessoa, com ou sem a legítima autoridade da nação, salta para a cadeira do poder, dá as suas ordens à burocracia, e tudo se desenrola praticamente da mesma maneira do que antes; a burocracia permanece inalterada, e ninguém é capaz de tomar o seu lugar.

Um cenário muito diferente ocorre entre um povo acostumado a tratar dos seus próprios assuntos. Em França, dado que grande parte das pessoas fez serviço militar, muitas das quais mantiveram pelo menos a patente de oficiais subalternos, há em toda a insurreição popular várias pessoas competentes para assumir o comando, e improvisar um plano de ação aceitável. Os franceses são em termos de assuntos militares o que americanos são em todo o tipo de assunto civil; se ficassem sem um governo, cada corpo de americanos seria capaz de improvisar um, e conduzir esse ou qualquer outro assunto público com uma quantidade suficiente de inteligência, ordem e resolução. Isto é o que todo o povo livre devia ser: e um povo capaz disto será certamente livre; nunca se deixará escravizar por uma pessoa, ou grupo de pessoas, por estes serem capazes de tomar e puxar as rédeas da administração central. Nenhuma burocracia pode esperar levar um povo como este a fazer algo ou passar por algo de que não goste. Mas onde tudo se faz através da burocracia, nada a que a burocracia seja realmente adversa se pode fazer. A constituição de tais países é uma organização da experiência e da capacidade prática da nação num órgão disciplinado com o propósito de governar os restantes; e quanto mais perfeita essa organização for, em si, tanto mais bem-sucedida será em trazer a si e educar por si as pessoas de maior capacidade de todas as condições sociais de entre a comunidade, tanto mais completa será a escravatura de todos, incluindo os membros da burocracia. Pois os governantes são tão escravos da sua organização e disciplina como os governados o são dos governantes. Um mandarim chinês, como o mais humilde agricultor, é o instrumento e o resultado de um despotismo. Um jesuíta individual é um escravo da sua ordem no mais profundo grau de degradação, embora a ordem em si exista para assegurar o poder coletivo e a importância dos seus membros.

Também não se deve esquecer que a absorção de grande parte dos indivíduos talentosos do país por parte do corpo governante é fatal, mais cedo ou mais tarde, para a atividade intelectual e para o desenvolvimento do próprio corpo governante. Unidos como estão — administrando um sistema que, como todos os sistemas, funciona necessariamente, em grande medida, através de regras fixas — os membros do órgão oficial estão sob a tentação constante de se afundar numa rotina indolente, ou, se de vez em quando deixam de andar às voltas quais cavalos de moinho, de aceitar apressadamente qualquer ideia incipiente e mal-examinada que tenha agradado a algum membro dirigente do órgão; e a única salvaguarda contra estas tendências intimamente relacionadas, embora aparentemente opostas, o único estímulo que pode fazer a própria competência do órgão manter um padrão elevado, é estar sujeito às críticas vigilantes de pessoas igualmente competentes que não pertençam ao órgão. É, portanto, indispensável que existam meios, independentes em relação ao governo, para formar pessoas competentes, e para lhes fornecer as oportunidades e a experiência necessárias para uma avaliação correta das grandes questões práticas. Se tivéssemos permanentemente um corpo de funcionários hábeis e eficientes — acima de tudo, um corpo capaz de dar origem a melhorias e disposto a adotá-las; e se não quiséssemos que a nossa burocracia degenerasse numa pedantocracia, esse corpo não devia açambarcar todas as ocupações que formam e cultivam as faculdades requeridas para governar a humanidade.

Uma das questões mais difíceis e complicadas da arte de governar é determinar o ponto em que começam os males, tão nocivos para a liberdade e para o desenvolvimento humanos, da aplicação coletiva da força da sociedade, sob os seus líderes reconhecidos, para a remoção dos obstáculos que estão no caminho do seu bem-estar ou, melhor dizendo, o ponto no qual esses males começam a ultrapassar os benefícios relativos; e obter tantas das vantagens da centralização de poder e informação quantas forem possíveis, sem transformar os canais governamentais numa proporção excessiva da atividade geral. É, em grande medida, uma questão de pormenor, em que se devem ter presentes muitas e diversas considerações, e em que não se pode estabelecer qualquer regra absoluta. Mas acredito que o princípio prático em que reside a segurança, o ideal que não se deve perder de vista, o padrão pelo qual se deve testar todas as providências destinadas a ultrapassar a dificuldade, se pode expressar através das seguintes palavras: a maior disseminação de poder que seja compatível com a eficiência; mas a maior centralização possível de informação, e sua difusão a partir do centro. Assim, na administração municipal, haveria, como nos estados da Nova Inglaterra, uma repartição muito minuciosa entre funcionários individuais, escolhidos pelas localidades, de todos os assuntos que é melhor não deixar a cargo das próprias pessoas diretamente interessadas; mas, além disso, haveria, em cada departamento de assuntos locais, uma supervisão central, que constituiria um ramo do governo-geral. O órgão desta supervisão concentraria, como num foco, a diversidade de informação e experiência resultante da administração desse ramo dos assuntos públicos em todas as localidades; de todas as coisas análogas realizadas em países estrangeiros; e dos princípios gerais da ciência política. Este órgão central devia ter o direito de saber tudo o que se faz⁵⁹, e o seu dever especial devia ser o de tornar o conhecimento adquirido num lugar disponível para as

outras pessoas. Livre dos preconceitos mesquinhos e vistas estreitas de uma localidade através da sua posição elevada e esfera abrangente de observação, o seu conselho teria naturalmente muita autoridade; mas penso que o seu poder real, enquanto instituição permanente, devia ser apenas o de obrigar os funcionários locais a seguir as leis estabelecidas para a sua orientação. Em todas as coisas que não estivessem previstas por regras gerais, devia deixar-se que esses funcionários decidissem por si e fossem responsáveis perante os seus constituintes. Deviam ser responsáveis perante a lei pela violação de regras, e as próprias regras deviam ser estabelecidas pela legislatura; a autoridade administrativa central apenas supervisionaria a sua execução, e, caso não fossem adequadamente postas em prática, apelaria, de acordo com a natureza do caso, ou ao tribunal, para que este fizesse cumprir a lei, ou ao eleitorado, para que se livrasse dos funcionários que não as tivessem executado de acordo com o seu espírito. Na sua concepção geral, essa é a supervisão central que se pretende que os administradores da lei da assistência social exerçam sobre os que estão encarregues de atribuir a assistência social por todo o país. Quaisquer poderes que os administradores exerçam além deste limite são corretos e necessários, nesse caso particular, para a cura de hábitos enraizados de má administração em assuntos que afetam profundamente não apenas as localidades, mas também toda a comunidade; dado que nenhuma localidade tem o direito moral de se tornar por má gestão um antro de pobreza, que alastra necessariamente para outras localidades, e afeta a condição moral e física de toda a comunidade laboral. Os poderes de administração coerciva e legislação secundária detidos pelos administradores da lei da assistência social (que, devido ao estado da opinião em relação ao assunto, escassamente exercem), embora perfeitamente justificáveis num caso do mais elevado interesse nacional, seriam inteiramente inadequados para a supervisão de interesses puramente locais. Mas um órgão central de informação e instrução para todas as localidades seria igualmente valioso em todos os sectores da administração. Não pode um governo ter em excesso aquele tipo de atividade que não impede, mas ajuda e estimula, o esforço e o desenvolvimento individuais. O problema começa quando, em vez de suscitar a atividade e os poderes dos indivíduos e dos órgãos, substitui a atividade deles pela sua; quando, em vez de informar, aconselhar e, ocasionalmente, denunciar, os faz trabalhar sob restrições, ou pede-lhes que se afastem e faz o seu trabalho por eles. O valor de um Estado, a longo prazo, é o valor dos indivíduos que o compõem; e um Estado que adie os interesses do desenvolvimento e elevação mental *deles*, em detrimento de um pouco mais de competência administrativa, ou aquela aparência de competência nos pormenores do negócio que se adquire através da prática; um Estado que inferiorize as suas pessoas, de modo a que sejam instrumentos mais dóceis nas suas mãos, até com fins benéficos, descobrirá que com pessoas pequenas nada de grande se poderia alguma vez realmente alcançar; e que a perfeição da máquina, pela qual sacrificou tudo, no fim de contas de nada servirá, por falta do poder vital que preferiu erradicar, para que a máquina trabalhasse mais suavemente.

Notas

1 A palavra *fasquia*, aqui, indica medida, limite, nível de avaliação.

2 O artigo de Dworkin está disponível na *Crítica* (<http://www.criticanarede.com/ed116.html>), tal como um artigo em que explico mais aprofundadamente por que razão penso que aceitar a teoria de Mill nos força a defender que caricaturas como as que foram publicadas devem poder sê-lo (<http://www.criticanarede.com/ed109.html>).

3 Ver *Utilitarismo*, de John Stuart Mill (Gradiva, 2005).

4 *Utilitarismo*, p. 115.

5 Mill alerta-nos para o fato de que existem dois problemas distintos que é preciso não confundir: o problema da liberdade da vontade, e o problema da liberdade civil, ou social. Embora ambos os problemas incluam o termo “liberdade”, são problemas diferentes. O problema da liberdade social e civil, como Mill diz, é o de qual é a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo. O problema da liberdade da vontade (ou livre-arbítrio) é o de saber se todos os atos que realizamos estão ou não determinados — seja pelas leis da física, seja por uma divindade. A doutrina de que todos os atos que realizamos estão determinados chama-se “determinismo” ou, como se dizia no tempo de Mill, “doutrina da necessidade filosófica”.

6 A Revolução Francesa ocorreu em 1789.

7 Presumivelmente, Mill está a referir-se à Grã-Bretanha, que, na altura em que Mill escreveu *Sobre a liberdade*, dominava grande parte do globo.

8 Mill refere-se ao provérbio inglês: “O hábito é uma segunda natureza”. O provérbio significa que os comportamentos adquiridos se tornam por vezes tão naturais que parecem inatos — parecem uma “segunda natureza”, por assim dizer.

9 Esparta era uma cidade da Grécia antiga. Os hilotas eram escravos que pertenciam ao Estado e que, ao contrário dos escravos comuns, não podiam ser libertados.

10 Mill refere-se aos protestantes Lutero (1483-1546), Calvino, (1509-1564) e John Knox (1505-1572). Os três foram denominados protestantes precisamente porque exigiam mudanças na Igreja Católica (“católica” significa, etimologicamente, *universal*).

11 Um papista é alguém que reconhece a autoridade do papa. Um unitarista é alguém que defende que há um só deus, e que esse deus tem uma natureza unitária: é uma só pessoa e não três numa. Por exemplo, tanto um muçulmano como alguém que acredite no Deus cristão, mas rejeite a existência de uma santíssima trindade (constituída pelo Deus cristão, o Espírito Santo e Jesus Cristo) são unitários.

12 Era comum no tempo de Mill distinguir-se entre religião natural e religião revelada. Os adeptos da religião revelada aceitavam a autoridade das revelações bíblicas como prova

satisfatória da existência de um deus e dos restantes aspectos da sua religião. Os adeptos da religião natural, por outro lado, apenas aceitavam como prova da existência de um deus observações empíricas e argumentos racionais, negando assim que fosse suficiente aceitar a autoridade das escrituras.

13 Akbar (1542-1605) foi o governante do Império Mongol de 1556 até a sua morte, e era tido como sábio e benevolente. Carlos Magno (742-814) foi o primeiro grande imperador europeu desde a queda do Império Romano. Ele acreditava que o governo devia ser para o proveito dos governados, procurou fomentar o comércio, e atribuía muita importância ao estudo, tendo mesmo aprendido a ler (o que não era comum nos reis, nessa altura).

14 Auguste Comte (1798-1857) defendia uma espécie de religião laica, que visava ao aperfeiçoamento da humanidade. Mill cita erradamente o nome do livro de Comte, que se chamava, na verdade, *Système de politique positive*.

15 O reinado dos Tudor durou desde que Henrique Tudor ascendeu ao poder em 1485, tornando-se Henrique VII, até a morte de Elisabeth I, em 1603.

16 Mal tinham acabado de ser escritas estas palavras quando, como se fosse para as contradizer enfaticamente, tiveram lugar as perseguições governamentais à imprensa de 1858. Essa mal-ajuizada interferência na liberdade de discussão pública não me levou, contudo, a alterar uma única palavra do texto, nem enfraqueceu de modo algum a minha convicção de que no nosso país, sem contar com momentos de pânico, a época de penalizar a discussão política já passou. Pois, em primeiro lugar, não se insistiu nas perseguições; e, em segundo, nunca foram, em bom rigor, perseguições políticas; a ofensa reclamada não era a de criticar instituições, ou os atos dos governantes ou os próprios governantes, mas de divulgar uma doutrina considerada imoral, a da legalidade de assassinar tiranos.

Se os argumentos do presente capítulo têm alguma validade, devia existir a mais plena liberdade de afirmar e discutir, enquanto assunto de convicção moral, qualquer doutrina, independentemente de quão imoral possa ser considerada. Seria, portanto, irrelevante e deslocado examinar aqui se a doutrina do tiranicídio merece o nome de imoral. Contentar-me-ei em dizer que o assunto tem sido em todas as épocas uma das questões em aberto da reflexão ética; que o ato de um cidadão privado de matar um criminoso que, guindando-se acima da lei, se colocou para lá do alcance de castigos ou controlo legais, foi considerado por nações inteiras, e por alguns dos melhores e mais sábios dos homens, não um crime, mas sim um ato de elevada virtude; e que, esteja certo ou errado, não é enquadrável como assassínio, mas sim como guerra civil. Assim, defendo que a instigação desse ato, num caso específico, pode ser objeto adequado de castigo, mas apenas se um ato explícito se seguiu, e se pode ser estabelecida pelo menos uma correlação provável entre o ato e a instigação. E, mesmo assim, não é um governo estrangeiro, mas sim apenas o próprio governo atacado que pode, em autodefesa, punir legitimamente ataques dirigidos contra a sua própria existência.

17 O budismo é uma religião e uma filosofia fundada por Siddartha Gautama, que viveu no Oriente no século V a.C. Os confucionistas são seguidores de Confúcio (551-478 a.C.), um dos mais influentes filósofos chineses.

18 Mill refere-se a Isaac Newton (1642-1727), um dos mais importantes físicos e matemáticos de todos os tempos. Por “filosofia newtoniana”, entenda-se *física* newtoniana. É curioso que Mill tenha escolhido precisamente este exemplo, dado que Einstein (1879-1955) viria precisamente a colocar em causa, no século XX, parte fundamental da física newtoniana.

19 A citação é da recensão de Thomas Carlyle (1795-1881) à *Vida de Scott*, de J. G. Lockhart.

20 Sócrates (470-399 a.C.) foi um importante filósofo da Grécia antiga e Platão (428-347 a.C.) foi o seu mais ilustre discípulo. Aristóteles (384-322 a.C.) foi o mais ilustre discípulo de Platão. A expressão “*i maestri di color che sanno*” é uma paráfrase de Dante, e significa: *os mestres dos que sabem*. Ver *Divina comédia*, Inferno 4-131.

21 Atenas.

22 *A Apologia de Sócrates*, de Platão.

23 Jesus Cristo.

24 São Paulo admite que antes de se converter ao cristianismo perseguia os cristãos (ver *Epístola aos Filipenses*, 3-6).

25 Marco Aurélio Antonino nasceu em 121, e foi imperador romano desde 161 até a sua morte em 180.

26 Constantino nasceu em 272 e foi imperador romano desde 306 até a sua morte em 337.

27 Mill refere-se a Samuel Johnson (1709-1784), um influente poeta, ensaísta, biógrafo e lexicógrafo inglês.

28 Habitantes da Lócra, uma colônia grega fundada por volta de 680 a.C. na região daquilo que é hoje a Itália.

29 Mill refere-se a Maria I, que reinou entre 1553 até à sua morte, em 1558, e Elisabeth I, já mencionada.

30 Thomas Pooley, julgamentos de Bodmin, 31 de julho de 1857. Em dezembro desse ano, foi-lhe concedido o perdão incondicional da Coroa.

31 George Jacob Holyoake, 17 de agosto de 1857; Edward Truelove, julho do mesmo ano.

32 Barão de Gleichen, tribunal de polícia de Marlborough Street, 4 de agosto de 1857.

33 Pode retirar-se sobejo aviso da grande infusão de paixões de um perseguidor que se misturaram com a manifestação geral das piores partes do nosso caráter nacional por ocasião da insurreição dos sipaios (Indianos que faziam parte do exército britânico. A sua insurreição foi muito discutida no tempo de Mill). Os disparates de fanáticos ou charlatães no púlpito podem não ser dignos de nota; mas os dirigentes da facção evangélica anunciaram que o seu princípio para o governo de hindus e maometanos era que nenhuma escola em que a Bíblia não fosse ensinada podia receber fundos públicos — e, conseqüentemente, que só deviam ser atribuídos cargos públicos a cristãos (verdadeiros ou pretensos). Segundo um resumo escrito de um discurso de um subsecretário de Estado dirigido aos seus eleitores no dia 12 de novembro de 1857, este terá dito que “a tolerância da sua fé” (a fé de cem milhões de súbditos britânicos), “a superstição a que chamavam religião, por parte do governo britânico, havia constituído

um obstáculo ao poderio britânico, e havia impedido o desenvolvimento salutar do cristianismo... A tolerância era a grande pedra angular das liberdades religiosas deste país; mas não os deixem abusar dessa preciosa palavra tolerância. No seu entendimento, significava a completa liberdade para todos, liberdade de culto, *entre cristãos que praticassem o culto com base na mesma fundação*. Significava tolerância de todas as seitas e confissões de *cristãos que acreditassem nesse único mediador*.” Gostaria de chamar a atenção para o fato de que um homem que foi considerado apto para ocupar um alto cargo no governo deste país, sob a tutela de um ministério liberal, defende a doutrina de que não se pode tolerar quem não acredite na divindade de Cristo. Após este espetáculo idiota, quem pode acalentar a ilusão de que a perseguição religiosa morreu, e nunca mais voltará?

34 Literalmente: apelo à misericórdia.

35 Goethe (1749-1832) foi um poeta alemão, e Fichte (1762-1814) um filósofo alemão.

36 Mill deverá estar a partir do princípio de que o maior orador da antiguidade terá sido o grego Demóstenes (348 a.C.-322 a.C.), e o segundo maior o romano Cícero (106-43 a.C.).

37 Termo jurídico. Uma lei *nisi prius* é uma lei que vale até prova em contrário.

38 Homens socráticos, ou seja: discípulos de Sócrates.

39 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), um filósofo franco-suíço cuja obra mais influente foi o *Contrato social*.

40 Veja-se, por exemplo, *Epístola aos Efésios*, 6, 5-9.

41 Wilhelm von Humboldt (1767-1835), um filósofo e diplomata alemão.

42 *A esfera e os deveres do governo*, do barão Wilhelm von Humboldt, p. 11-13. Em alemão no original.

43 *Ensaio*, de Sterling. [Homem de letras, conhecido pela sua poesia, ficção e ensaios, era amigo próximo de Mill.] (N. T.)

44 Péricles (495-429 a.C.) e Alcibíades (450-404 a.C.) foram líderes políticos e militares atenienses. Após o pai de Alcibíades falecer em 447 a.C., ficou a cargo de Péricles. Alcibíades é frequentemente apontado como um oportunista sem escrúpulos; Péricles, por outro lado, era tido como um líder carismático e incorruptível.

45 “Como o próprio termo indica.”

46 Uma comissão destinada a avaliar a sanidade mental de uma pessoa.

47 Há algo tanto de desprezível como de assustador no tipo de prova com base na qual, desde há alguns anos, qualquer pessoa pode ser judicialmente declaradamente inapta para administrar a sua vida; e, depois da sua morte, o seu testamento pode ser revogado, se os seus bens forem suficientes para pagar as despesas de litígio — que são pagas através desses bens. Todos os ínfimos pormenores da sua vida quotidiana são investigados, e tudo o que se encontra que não pareça um completo lugar-comum — à luz das faculdades perceptivas e descritivas do mais reles dos reles — é apresentado ao júri como prova de insanidade, e frequentemente com sucesso: sendo os jurados pouco menos vulgares e ignorantes que as testemunhas (ou então igualmente vulgares e ignorantes); enquanto os juizes, com aquela extraordinária falta de conhecimento da natureza e vida humanas que constantemente nos surpreende em juristas ingleses, ajudam

frequentemente a induzi-los em erro. Estes julgamentos revelam bem o estado de sentimento e opinião entre o vulgo no que diz respeito à liberdade humana. Os juizes e os jùris estão tão longe de atribuir qualquer valor à individualidade e de respeitar o direito de cada indivíduo a agir, em coisas triviais, de acordo com o seu juízo e inclinações, que não conseguem sequer conceber que uma pessoa que esteja no seu perfeito juízo possa desejar tal liberdade. Antigamente, quando se pretendia queimar ateus, as pessoas caridosas costumavam sugerir que fossem, ao invés, colocados num hospício; nos dias que correm, não seria de modo algum surpreendente se víssemos isto acontecer, e se víssemos os responsáveis a autocongratular-se porque, em vez de perseguir por motivos religiosos, tinham adotado um modo tão humano e tão cristão de tratar estes infelizes, não sem a satisfação silenciosa por estes terem tido o que mereciam.

48 Alexis de Tocqueville (1805-1859), filósofo e historiador francês. Mill refere-se a *O antigo regime e a revolução*, publicado em 1856.

49 George Barnwell é uma personagem de uma tragédia bem conhecida no tempo de Mill, *O mercador de Londres*, de George Lillo (1693-1739).

50 Carlos II foi rei da Inglaterra, Escócia e Irlanda entre 1660 e 1685.

51 O caso dos parses de Bombaim é um curioso exemplo disto. Quando esta tribo trabalhadora e empreendedora, descendente dos persas, os adoradores do fogo, fugindo do seu país nativo antes dos califas, chegou à Índia ocidental, foi aceite tolerantemente pelos soberanos hindus, sob condição de não comerem carne de vaca. Quando essas regiões caíram depois sob o domínio de conquistadores muçulmanos, os parses conseguiram continuar a ser tolerados, sob a condição de se absterem de carne de porco. O que a princípio era obediência à autoridade, tornou-se uma natureza adquirida, e os parses abstêm-se até hoje de carne de vaca e de porco. Embora tal não seja requerido pela sua religião, a dupla abstinência tornou-se, com o tempo, um costume da sua tribo; e o costume, no Oriente, é uma religião.

52 Período que mediou entre a subida ao poder de Oliver Cromwell, em 1649, e abdicação do seu filho, Richard Cromwell, em 1659.

53 Mill refere-se à Maine Liquor Law, que tomou o seu nome do primeiro estado americano a implementá-la.

54 Literalmente: “as ofensas aos deuses são preocupação dos deuses.”

55 Literalmente: “mantendo-se as restantes coisas inalteradas”.

56 Jeremy Bentham (1748-1853), um importante filósofo e jurista inglês, que muito influenciou Mill.

57 Literalmente: “com razão ainda mais forte”.

58 John Locke (1632-1704) foi um filósofo inglês, e Immanuel Kant (1724-1804) um filósofo alemão.

59 Má escolha de palavras por parte do autor. Mill não quer evidentemente dizer que o Estado deve ter o direito de inspecionar a vida íntima das pessoas; Mill parece estar a dizer que o Estado se devia encarregar de recolher informação sobre diferentes experiências de vida, de modo a divulgá-las a todos, dando assim a todos a escolha mais abrangente possível de experiências de vida.

Conheça outros títulos da Coleção Saraiva de Bolso

1. *Dom Casmurro*, Machado de Assis
2. *O príncipe*, Nicolau Maquiavel
3. *A arte da guerra*, Sun Tzu
4. *A República*, Platão
5. *Assassinato no Expresso do Oriente*, Agatha Christie
6. *Memórias de um sargento de milícias*, Manuel Antônio de Almeida
7. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Machado de Assis
8. *Discurso do método*, René Descartes
9. *Do contrato social*, Jean-Jacques Rousseau
10. *Orgulho e preconceito*, Jane Austen
11. *Cai o pano*, Agatha Christie
12. *Seus trinta melhores contos*, Machado de Assis
13. *A náusea*, Jean-Paul Sartre
14. *Hamlet*, William Shakespeare
15. *O Manifesto Comunista*, Karl Marx e Friedrich Engels
16. *Morte em Veneza*, Thomas Mann
17. *O cortiço*, Aluísio Azevedo
18. *Orlando*, Virginia Woolf
19. *Iliada*, Homero
20. *Odisseia*, Homero
21. *Os sertões*, Euclides da Cunha
22. *Antologia poética*, Fernando Pessoa
23. *A política*, Aristóteles
24. *Poliana*, Eleanor H. Porter
25. *Romeu e Julieta*, William Shakespeare
26. *Iracema*, José de Alencar
27. *Apologia de Sócrates*, Platão
28. *Como vejo o mundo*, Albert Einstein
29. *A consciência de Zeno*, Italo Svevo
30. *A vida como ela é...*, Nelson Rodrigues
31. *Madame Bovary*, Gustave Flaubert
32. *O anticristo*, Friedrich Nietzsche
33. *Razão e sentimento*, Jane Austen
34. *Senhora*, José de Alencar
35. *O primeiro homem*, Albert Camus
36. *Kama Sutra*, Vatsyayana
37. *Esau e Jacó*, Machado de Assis
38. *O profeta*, Khalil Gibran
39. *Dos delitos e das penas*, Cesare Beccaria
40. *Elogio da loucura*, Erasmo de Roterdã

41. *Sobre a liberdade*, John Stuart Mill
42. *Ecce homo*, Friedrich Nietzsche
43. *Emma*, Jane Austen
44. *Histórias extraordinárias*, Edgar Allan Poe
45. *Macbeth*, William Shakespeare
46. *O senhor das moscas*, William Golding
47. *Poemas completos de Alberto Caetano*, heterônimo de Fernando Pessoa
48. *Triste fim de Policarpo Quaresma*, Lima Barreto
49. *Papéis avulsos*, Machado de Assis
50. *Rei Lear*, William Shakespeare
51. *Drácula*, Bram Stoker
52. *A metamorfose*, Franz Kafka
53. *O processo*, Franz Kafka
54. *A Utopia*, Thomas Morus
55. *Nações e nacionalismo desde 1780*, Eric J. Hobsbawm

) No Brasil, o Código Eleitoral Provisório, de 24 de fevereiro de 1932, permitiu o voto feminino com restrições. Com o Código Eleitoral de 1934, as mulheres obtiveram o pleno direito ao voto, mas a obrigatoriedade só veio em 1946. (N.E.)

⌞