

John Stuart Mill

192.7

M 645 u. r.

2000

O UTILITARISMO

Tradução e introdução
Alexandre Braga Massella

Ac. 323624
U. F. M. G. - BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA



227510608

NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

ILUMINURAS

CAPÍTULO II

O QUE É O UTILITARISMO

Não merece mais do que um breve comentário a equivocada ignorância de supor que os que sustentam a utilidade como critério do certo e do errado usam o termo no sentido restrito e meramente colloquial que opõe utilidade ao prazer. Devemos desculpas aos advérsários mais serenos do utilitarismo, por darmos a impressão de confundir-lhes, ainda que momentaneamente, com pessoas capazes de formular aquela absurda concepção errônea. Algo que se torna ainda mais surpreendente quando se considera que a acusação contrária, a de referir tudo ao prazer e à forma mais grosseira deste, é mais uma das que comumente pesam contra o utilitarismo. Como bem salientou um competente autor, o mesmo tipo de pessoas e, freqüentemente, as mesmas pessoas, denunciam a teoria “como impraticavelmente austera quando a palavra ‘utilidade’ precede a palavra ‘prazer’ e excessivamente prática, em razão de seu caráter voluptuoso, quando a palavra ‘prazer’ precede a palavra ‘utilidade’”. Aqueles que conhecem algo sobre a questão estão cientes: todos os autores, de Epicuro a Bentham, que sustentaram a teoria da utilidade entendiam por utilidade não algo que devesse ser contraoposto ao prazer, mas o próprio prazer e a ausência de dor. Longe de oporem o útil ao agradável ou ao ornamental, tais autores sempre declararam que o útil significa essas coisas entre outras. Porém, a massa popular e a massa dos autores que escrevem não apenas em jornais e periódicos mas em livros de pretensão e peso, comete incessantemente esse erro superficial. Tendo-se apoderado da palavra ‘utilitarista’ sem nada saber a seu respeito além do som, expressam habitualmente por meio dela a rejeição ou a indiferença ao prazer em alguma das suas formas: beleza, ornamento ou diversão. Além disso, o termo não é apli-

cado dessa forma ignara apenas para depreciar, mas, ocasionalmente, também para lisonjear: como se implicasse superioridade em relação à frivolidade e aos meros prazeres do momento. Esse uso deturpado é o único pelo qual a palavra é popularmente conhecida e pelo qual a nova geração está adquirindo a noção de seu significado. Aqueles que introduziram a palavra, mas que, durante muitos anos, descartaram-na como uma designação característica, podem se sentir convocados a recuperá-la se assim procedendo esperando dar alguma contribuição para resgatá-la de sua completa degradação¹.

A doutrina que aceita a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade como o fundamento da moral, sustenta que as ações são certas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e ausência de dor, por infelicidade, dor e privação de prazer. Muito mais precisaria ser dito para dar uma idéia clara do critério moral estabelecido pela teoria, em particular a respeito das coisas que ela inclui nas idéias de dor e prazer e em que medida deixa isso como uma questão aberta. Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida na qual se funda esta teoria da moralidade, a saber, que o prazer e a ausência de dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis, seja pelo prazer inerente a elas, seja como meios para promover o prazer e prevenir a dor.

Ora, uma tal teoria da vida provoca profunda aversão em muitas mentes, e em algumas das mais estimáveis em sentimentos e propósitos. Supor que a vida não tenha, para usar suas expressões, nenhum fim mais elevado do que o prazer, nenhum objeto melhor e

mais nobre de desejo e busca, seria algo absolutamente vil e baixo, uma doutrina digna apenas do porco, com o qual os seguidores de Epicuro foram, há muito tempo, comparados com desprezo. Ocasionalmente, os modernos adeptos da doutrina são vítimas de comparações igualmente polidas por parte de seus antagonistas alemães, franceses e ingleses.

Quando assim atacados, os epicuristas sempre replicavam que não eram eles, mas seus acusadores, que representavam a natureza humana sob uma ótica degradante, pois a acusação supõe que os seres humanos não são capazes de experimentar outros prazeres além daqueles de que o porco é capaz. Se essa suposição fosse verdadeira, a acusação não poderia ser negada, mas, então, deixaria de ser uma acusação, pois, se as fontes de prazer forem precisamente as mesmas para o ser humano e para o porco, a regra de vida que é suficientemente boa para um seria suficientemente boa para o outro. A comparação da vida epicurista com a das bestas é sentida como degradante justamente porque os prazeres de uma besta não satisfazem as concepções humanas de felicidade. Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e, uma vez conscientes dessas faculdades, não consideram como felicidade algo que não inclua a gratificação delas. De fato, não considero que os epicuristas procederam de modo irreprensível quando extraíram, do princípio utilitarista, seu sistema de conseqüências. Para fazê-lo de maneira adequada, muitos elementos estoicos e cristãos precisariam ser incluídos. Mas não se conhece nenhuma teoria epicurista da vida que não atribua um valor mais elevado aos prazeres do intelecto, dos sentimentos, da imaginação e dos sentimentos morais do que aos prazeres da mera sensação. Deve-se admitir, entretanto, que a generalidade dos autores utilitaristas atribuiu a superioridade dos prazeres mentais em relação aos corporais principalmente à maior estabilidade, maior segurança, menor custo, etc., dos primeiros, isto é, mais às suas vantagens circunstanciais do que à sua natureza intrínseca. Em relação a todos esses pontos, os utilitaristas provaram satisfatoriamente o que defendiam, mas eles poderiam ter adentrado, sem com isso perder a consistência, naquele outro terreno, que pode ser qualificado de mais elevado. É plenamente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que alguns tipos de prazer são mais desejáveis e mais valiosos do que outros. Seria absurdo

1) O autor deste ensaio tem razões para acreditar ter sido o primeiro a pôr a palavra "utilitarista" em circulação. Ele não a inventou, mas adotou-a de uma expressão incidental do *Annals of Parish* do Sr. Galt*. Após usá-la, por vários anos, como uma designação, esse autor e outros abandonaram-na devido à crescente aversão a tudo que se parece com um lema ou rótulo distintivos de uma seita. Entretanto, como designação de uma única posição e não de um conjunto de posições — para denotar o reconhecimento da utilidade como um critério, sem com isso designar qualquer modo particular de aplicá-lo — o termo satisfaz uma necessidade linguística e oferece, em muitos casos, um modo conveniente de evitar circunlóquios enfadonhos (N. do A.)

*) Mill está se referindo à novela de John Galt, publicada em 1821 (N. do T.)

supor que a avaliação dos prazeres deva depender apenas da quantidade, enquanto na avaliação das outras coisas se leva em conta tanto a qualidade quanto a quantidade.

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

Ora, é um fato inquestionável que aqueles que estão igualmente familiarizados com os dois gêneros de vida e que são igualmente capazes de apreciá-los e gozá-los, revelam uma preferência muito acentuada pelo gênero que emprega suas faculdades mais elevadas. Poucas criaturas humanas consentiriam em serem transformadas em animais inferiores ante a promessa do mais completo desfrute dos prazeres de uma besta. Nenhum ser humano inteligente consentiria em ser um tolo, nenhuma pessoa instruída em ser ignorante, nenhum homem com sentimento e consciência em ser um egoísta e ignóbil, mesmo que estivessem persuadidos de que o néscio, o bronco e o biltre estão mais satisfeitos com o seu destino do que eles com o seu. Eles não renunciariam ao que possuem a mais do que os outros em troca da plena satisfação de todos os desejos que possuem em comum. Se imaginam que o fariam, é apenas em casos de infelicidade tão extrema que, para escapar dela, trocariam seu destino por quase qualquer outro, por mais desagradável que fosse aos seus olhos. Um ser com faculdades superiores exige mais para ser feliz, está provavelmente sujeito a sofrimentos mais agudos e é, certamente, suscetível a tais sofrimentos em mais ocasiões do que um ser de tipo inferior. Mas, a despeito dessas suscetibilidades, ele nunca pode realmente

te desejar decair no que ele considera ser um grau mais baixo de existência. Podemos dar, para essa relutância, a explicação que nos agrada. Podemos atribuí-la ao orgulho, nome dado indiscriminadamente tanto para alguns dos sentimentos mais estimáveis de que a humanidade é capaz como para alguns dos menos estimáveis. Podemos atribuí-la ao amor pela liberdade e pela independência pessoal, recurso que era, entre os estóicos, um dos meios mais eficazes para a inculcação dessa relutância, ou, ainda, ao amor pelo potência ou pela exaltação, que estão realmente incluídas nela e para ela contribuem. Mas a designação mais apropriada é aquela que se refere a um sentido de dignidade, algo que todos os seres humanos possuem de uma forma ou de outra e que mantém alguma proporção, ainda que não exata, com suas faculdades mais elevadas. Naqueles em quem esse sentido é forte, ele constitui uma parte tão essencial da felicidade que nada que se lhe oponha poderia ser, a menos que momentaneamente, um objeto de desejo. Quem supõe que essa preferência sacrifica a felicidade — que o ser superior, em circunstâncias iguais, não é mais feliz do que o inferior — confunde duas idéias muito diferentes, a de felicidade e a de satisfação. É indiscutível que um ser cujas capacidades de gozo são inferiores tem maior chance de satisfazê-las plenamente, e que um ser altamente dotado sempre sentirá que, tal como o mundo está constituído, toda a felicidade a que puder aspirar será imperfeita. Mas ele pode aprender a suportar essas imperfeições, se forem mesmo suportáveis, e, assim, elas não o farão invejar o ser que de fato é inconsciente delas, mas que o é apenas porque não sente todo o bem que as imperfeições qualificam. É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito, é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. Caso o tolo ou o porco forem de opinião diferente, é porque conhecem apenas seu próprio lado da questão. A outra parte conhece os dois lados para fazer a comparação.

Pode-se objetar que muitas pessoas capazes de usufruir dos prazeres mais elevados acabam, ocasionalmente e sob a influência da tentação, por preferi-los em favor dos mais baixos. Mas isso é totalmente compatível com o pleno reconhecimento da superioridade intrínseca dos prazeres mais elevados. Os homens, freqüentemente, elegem, devido à fraqueza de caráter, o bem mais próximo, mesmo sabendo que é o menos valioso e, isso, não apenas quando se trata de

escolher entre dois prazeres corporais mas também quando se trata de escolher entre um corporal e um mental. Procuram indulgências sensuais que prejudicam a saúde, mesmo estando perfeitamente conscientes de que a saúde é um bem maior. Pode-se objetar ainda que muitos que, no início, revelavam um entusiasmo juvenil por tudo o que é nobre decaíram, com o avanço dos anos, na indolência e no egoísmo. Entretanto, não acredito que aqueles que sofreram essa mudança muito comum escolheram, voluntariamente, o gênero inferior de prazeres de preferência ao mais elevado. Acredito que antes de se devotarem exclusivamente ao primeiro gênero, já se tinham tornado incapazes para o segundo. Na maioria dos caracteres, a capacidade para os sentimentos mais nobres é uma planta muito frágil, que pode ser facilmente destruída, não apenas pelas influências hostis, como também pela mera falta de alimento. Na maioria dos jovens, essa capacidade define rapidamente se as ocupações impostas por sua posição na vida e o meio social no qual essa posição o lançou não são favoráveis para manter em exercício as capacidades mais elevadas. Os homens perdem suas aspirações mais altas assim como perdem seus gostos intelectuais, isto é, por não terem tempo ou oportunidade para dedicar-se a eles. Eles se entregam a prazeres inferiores, não porque os preferem deliberadamente, mas, ou porque são os únicos aos quais têm acesso, ou porque são os únicos de que ainda podem gozar. Pode-se perguntar se alguém que se manteve igualmente suscetível às duas classes de prazeres, jamais preferiu, com consciência e serenidade, os prazeres inferiores, ainda que muitos, em todas as épocas, se tenham esgotado em um inútil esforço para combiná-los.

Considero inapelável esse veredito pronunciado pelos únicos juízes competentes. Quando se trata de saber qual, entre dois prazeres, vale mais a pena ter, ou, entre dois modos de existência, qual é o mais aceitável para os sentimentos, à parte seus atributos morais e suas conseqüências, devemos admitir como definitivo o julgamento daqueles que estão qualificados pelo conhecimento de ambos ou, caso haja divergência, o julgamento da maioria. Não é preciso hesitar em aceitar esse julgamento a respeito da qualidade dos prazeres, já que mesmo na questão relativa à quantidade não há nenhum outro tribunal a que se possa recorrer. Quais são os meios para determinar qual é a mais aguda de duas dores, ou a mais intensa de duas sensa-

ções de prazer, exceto o sufrágio daqueles que estão familiarizados com ambas? Nem as dores nem os prazeres são homogêneos, e a dor é sempre heterogênea em relação ao prazer. O que há para decidir se um determinado prazer vale ser obtido ao preço de uma dor particular, senão os sentimentos e o juízo daqueles que os experimentaram? Quando, portanto, os sentimentos e o juízo declaram que, à parte a questão da intensidade, os prazeres derivados das faculdades mais elevadas são preferíveis, em *qualidade*, àqueles a que a natureza animal, afastada das faculdades mais elevadas, é suscetível, eles merecem, sobre este tema, o mesmo crédito.

Insisti neste ponto por ser parte necessária de uma concepção plenamente adequada da Utilidade ou Felicidade, considerada como a regra diretora da conduta humana. Mas essa parte não é, de forma alguma, uma condição indispensável para a aceitação do critério utilitarista. Pois esse critério não é o da maior felicidade do próprio agente, mas o da maior soma de felicidade geral; e se é possível duvidar que um caráter nobre possa ser sempre o mais feliz por sua nobreza, não pode haver dúvida de que ele torna outras pessoas mais felizes e de que o mundo em geral ganha imensamente com isso. O Utilitarismo, portanto, somente poderia alcançar os seus fins mediante o cultivo geral da nobreza de caráter, mesmo que cada indivíduo fosse beneficiado apenas pela nobreza dos outros e a parte de cada um, no que se refere à felicidade, fosse uma pura conseqüência do benefício. Mas a mera enunciação de um absurdo como este último torna supérflua a refutação.

De acordo com o Princípio Da Maior Felicidade, tal como exposto acima, o fim último, com referência ao qual e pelo qual todas as outras coisas são desejáveis (quer consideremos o nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência tão isenta quanto possível de dor e tão rica quanto possível de gozos, tanto do ponto de vista da quantidade como da qualidade. A prova de qualidade e a regra para medi-la em relação à quantidade é a preferência sentida por aqueles que, pelas suas oportunidades de experiência, às quais se devem acrescentar seus hábitos de auto-reflexão e auto-observação, estão mais bem dotados dos meios de comparação. Posto que esse é, de acordo com o ponto de vista utilitarista, o fim da ação humana, constitui também, necessariamente, o critério da moral. Esse critério pode então ser definido como as regras e preceitos para a

conduta humana cuja observância permite que uma existência tal como aquela descrita seja, na maior medida possível, assegurada a todos os homens; e não aos seres humanos apenas mas, tanto quanto a natureza das coisas permitir, a todas as criaturas dotadas de sensibilidade.

Contra essa doutrina surge, entretanto, outra classe de opositores dizendo que a felicidade não pode ser, em qualquer de suas formas, o propósito racional da vida e da ação humanas. Em primeiro lugar, porque é inalcançável; e esses opositores indagam, desdenhosamente: que direito tens de ser feliz? Questão essa que o Sr. Carlyle² aprofunda acrescentando: que direito tinhas, há pouco tempo atrás, até mesmo de *existir*? Em segundo lugar, eles dizem que os homens podem passar *sem* a felicidade, que todos os seres humanos nobres assim sentiram e que não poderiam ter-se tornado nobres sem o aprendizado da lição de *Entsagen* ou renúncia. Lição essa que, inteiramente aprendida e aceita, eles consideram ser o início e a condição necessária de toda virtude.

Caso estivesse bem fundamentada, a primeira dessas objeções iria à raiz da questão, pois se os seres humanos não podem ter felicidade alguma, a consecução desta não pode ser o fim da moral nem de qualquer conduta racional. Porém, mesmo nesse caso, algo ainda pode ser dito a favor da teoria utilitarista, já que a utilidade inclui não apenas a busca da felicidade, mas a prevenção ou mitigação da infelicidade; e se a primeira for química, maior será o alcance e mais imperativa a necessidade da segunda, pelo menos enquanto a humanidade considerar adequado viver e não recorrer ao ato coletivo do suicídio, recomendado em certas circunstâncias por Novalis. Mas quando se afirma assim, de modo peremptório, que a vida humana não pode ser feliz, a asserção, se não for um tipo de jogo verbal, é no mínimo um exagero. Se por felicidade se entender um estado contínuo de exaltação altamente prazeroso, é evidente então sua impossibilidade. Um estado de prazer exaltado dura apenas alguns momentos ou, por vezes, e com algumas interrupções, horas ou dias, constituindo apenas o radiante brilho momentâneo do gozo, não sua característica permanente e estável. Os filósofos que ensinaram que a felicidade é a finalidade da vida estavam tão conscientes disso como os que

2) A referência é a *Sartorior Resartius*, obra de Thomas Carlyle (1795-1881) publicada em 1836 (N. do T.)

deles escarneceram. A felicidade a que se referiam não era a de uma vida de êxtase, mas de momentos de êxtase em uma existência feita de poucas e passageiras dores, de muitos e variados prazeres, com nítida predominância do ativo sobre o passivo, e tendo como fundamento do conjunto o não esperar da vida mais do que ela pode dar. Uma vida assim constituída sempre pareceu, àqueles que foram suficientemente venturosos para dela desfrutar, digna do nome de felicidade. Semelhante existência é, mesmo agora, o destino de muitos durante parte considerável de suas vidas. A miserável educação atual e os míseros arranjos sociais são os únicos obstáculos reais para que ela seja alcançável por quase todos.

Os opositores talvez duvidem que os seres humanos, uma vez ensinados a considerar a felicidade como a finalidade da vida, possam satisfazer-se com uma parte tão moderada dela. Mas um grande número de seres humanos se contentou com muito menos. Parece que são dois os principais elementos de uma vida satisfeita, ambos sendo, por si mesmos, muitas vezes suficientes para aquela finalidade: tranqüilidade e excitação. Com bastante tranqüilidade, muitos consideram que podem contentar-se com pouquíssimo prazer; com bastante excitação, muitos podem conformar-se com uma considerável quantidade de dor. Não há seguramente nenhuma impossibilidade intrínseca em tornar os homens, até mesmo a totalidade dos homens, capazes de unir ambos os elementos, pois estes estão tão longe de serem incompatíveis que se apresentam naturalmente unidos, sendo o prolongamento de qualquer um deles uma preparação e suscitando um desejo pelo outro. Apenas aqueles para quem a indolência equivale a um vício não desejam excitações após um intervalo de repouso; apenas aqueles para quem a necessidade de excitação é uma doença sentem a tranqüilidade que a segue enfadonha e insípida, em vez de a considerarem agradável na mesma proporção da excitação que a precedeu. Quando as pessoas medianamente afortunadas com relação aos bens externos não encontram na vida satisfação suficiente para torná-la valiosa, a causa geralmente está em se preocuparem apenas com elas mesmas. Para aqueles que não têm afeições públicas nem privadas, os estímulos da vida são muito reduzidos e, de qualquer modo, mingua em valor ao aproximar-se o tempo em que todos os interesses egoístas devem, necessariamente, findar com a morte; em contrapartida, os que deixam atrás de si objetos

de afeição pessoal, e especialmente os que cultivaram um sentimento de simpatia pelos interesses coletivos da humanidade, mantêm, às vésperas da morte, um interesse tão intenso pela vida como quando possuíam o vigor da juventude e da saúde. Após o egoísmo, a principal causa que torna a vida insatisfatória é a falta de cultura intelectual. Uma inteligência cultivada — não me refiro à de um filósofo, mas a qualquer mente para quem as fontes de conhecimento estiveram abertas e que tenha sido ensinada, em um grau razoável, a exercer suas faculdades — encontra fontes de inesgotável interesse em tudo o que a cerca: nas coisas da natureza, nas realizações da arte, nas criações da poesia, nos eventos da história, nos costumes presentes e passados da humanidade e em suas perspectivas futuras. É possível, de fato, tornar-se indiferente a tudo isso sem que sua milésima parte tenha sido esgotada, mas isso ocorre apenas quando não se manteve, desde o início, qualquer interesse moral ou humano nessas coisas, e quando se buscou nelas apenas a satisfação da curiosidade.

Ora, não há, na natureza das coisas, razão alguma pela qual uma cultura intelectual suficiente para permitir um interesse inteligente por esses objetos de contemplação não possa ser a herança de todos aqueles nascidos em um país civilizado. Como tampouco há uma necessidade intrínseca de que todo ser humano seja um egoísta interessado e desprovido de todo sentimento e preocupação que não se centre em sua própria individualidade miserável. Mesmo hoje, algo muito superior a isso é suficientemente comum para conferir abundante garantia com respeito ao que a espécie humana pode vir a ser. Todo ser humano convenientemente educado é capaz, ainda que em graus diferentes, de genuínas afeições particulares e de um sincero interesse pelo bem público. Num mundo em que há tanto para se interessar, tanto para usufruir e tanto também para corrigir e melhorar, todo aquele que possuir essa proporção moderada de requisitos morais e intelectuais pode desfrutar de uma existência que é permitido chamar de invejável; e a menos que se negue a tal pessoa, por meio de más leis ou da sujeição à vontade de outros, a liberdade de usar as fontes de felicidade ao seu alcance, ela não deixará de encontrar essa existência invejável, contanto que se livre dos males indiscutíveis da vida, das grandes fontes de sofrimento físico e mental — tais como a indigência, a doença, a crueldade, a vileza ou a perda prematura de objetos de afeição. O fulcro do problema reside, portanto, na luta contra estas calamidades, das quais é

raro ter a boa fortuna de escapar inteiramente. Calamidades que, tal como estão as coisas atualmente, não podem ser evitadas e nem, em geral, mitigadas em qualquer grau considerável. Entretanto, ninguém cuja opinião mereça um momento de consideração pode duvidar de que a maior parte dos grandes males indiscutíveis do mundo são, em si mesmos, suscetíveis de serem afastados, e que, se os negócios humanos continuarem a melhorar, tais males serão ao final confinados dentro de estreitos limites. A pobreza, em qualquer sentido que implique sofrimento, pode ser completamente extinta pela sabedoria da sociedade combinada com o bom senso e a previdência dos indivíduos. Mesmo a doença, o mais obstinado dos inimigos, pode ser indefinidamente reduzida em suas dimensões pela boa educação moral e física e pelo controle apropriado das influências nocivas, enquanto o progresso da ciência promete para o futuro conquistas ainda mais diretas sobre esse detestável inimigo. Cada avanço nessa direção livra-nos não apenas dos acidentes que abreviam nossas próprias vidas, mas, o que importa ainda mais, dos acidentes que nos privam daqueles com os quais nossa felicidade está envolvida. Quanto às vicissitudes da fortuna e outras contrariedades ligadas às circunstâncias do mundo, elas são o efeito, sobretudo, de graves imprudências, de desejos desregrados ou de instituições sociais más ou imperfeitas. Em suma, todas as grandes fontes do sofrimento humano são, em grande parte e muitas delas quase inteiramente, subjugáveis pela precaução e esforço humanos. Ainda que sua eliminação seja dolorosamente lenta — ainda que uma longa sucessão de gerações pereça antes que a conquista seja completada e o mundo se torne tudo aquilo que pode tomar-se caso não falte vontade e conhecimento — ainda assim, toda mente suficientemente inteligente e generosa para desempenhar uma parte nesse esforço, por pequena e imperceptível que seja, extrairá da própria luta uma nobre satisfação que não consentirá em abandonar para ceder a qualquer sedução na forma de satisfações egoístas.

Isso nos conduz à apreciação exata do que dizem os nossos opositores a respeito da possibilidade e da obrigação de aprender a prescindir da felicidade. Não há dúvida de que é possível prescindir da felicidade. Dezenove em cada vinte seres humanos o fazem involuntariamente, mesmo naquelas partes de nosso mundo atual que estão menos afundadas na barbárie. Além disso, o herói ou o mártir o fazem voluntariamente, em favor de algo que eles prezam mais do

que a sua felicidade individual. Mas esse algo, o que é senão a felicidade dos outros ou alguns dos requisitos da felicidade? É nobre ser capaz de renunciar inteiramente à própria parte de felicidade ou às possibilidades dela, mas, afinal, esse auto-sacrifício deve, necessariamente, ter alguma finalidade; ele não é um fim em si mesmo. E se nos disserem que esse fim não é a felicidade, mas a virtude, que é algo melhor do que a felicidade, eu pergunto: o herói ou o mártir teriam feito esse sacrifício se não acreditassem que, desta forma, estariam isentando os outros de sacrifícios similares? Teriam eles se sacrificado se pensassem que sua renúncia à própria felicidade não produziria para qualquer de seus semelhantes outro proveito do que o de fazê-los compartilhar do mesmo destino, colocando-os também na posição de pessoas que renunciariam à felicidade? Honra àqueles que podem renunciar às satisfações pessoais da vida quando dessa forma eles contribuem valiosamente para aumentar a soma de felicidade no mundo. Mas aquele que assim procede ou professa assim proceder com qualquer outro fim, não merece mais admiração do que o asceta elevado em seu pedestal. Ele pode constituir uma inspiradora prova do que os homens *podem* fazer, mas, seguramente, não é um exemplo do que *deveriam* fazer.

Embora apenas em um estado muito imperfeito da organização do mundo a felicidade dos outros pode ser mais bem servida quando renunciemos à nossa própria, reconheço plenamente que, enquanto o mundo estiver nesse estado imperfeito, a disposição para fazer tal sacrifício é a mais alta virtude que pode ser encontrada no homem. E por paradoxal que pareça a afirmação, acrescentarei que, nessa condição do mundo, a capacidade consciente para prescindir da felicidade proporciona a melhor perspectiva de realização de tanta felicidade quanto seja possível. Pois só essa consciência pode elevar uma pessoa acima das vicissitudes da vida, fazendo-a sentir que, por piores que sejam o destino e a fortuna, eles não têm poder algum para vencê-la. Sentimento que, uma vez experimentado, liberta a pessoa do excesso de ansiedade em relação aos males da vida, permitindo-a, como a muitos estóicos nos piores tempos do Império Romano, cultivar com tranquilidade as fontes de satisfação acessíveis, sem que a incerteza da duração destas a preocupe mais do que o seu fim inevitável.

Entretanto, que seja permitido aos utilitaristas a incessante rei-

vindicação da moralidade da abnegação como uma propriedade que lhes pertence tão legitimamente como ao estóico ou ao transcendentalista. A moralidade utilitarista reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar o seu maior bem próprio pelo bem dos outros. Apenas recusa admitir que o sacrifício seja ele mesmo um bem. Ela considera como desperdiçado um sacrifício que não aumenta ou não tenda a aumentar a soma total de felicidade. A única auto-renúncia que aprova é a devoção à felicidade ou a alguns dos meios que conduzem à felicidade dos outros, quer se trate da humanidade coletivamente, quer se trate dos indivíduos nos limites impostos pelos interesses coletivos da humanidade.

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

a representassem assim, segundo esse seu verdadeiro caráter, desco-
nheço qual recomendação ditada por qualquer outra moralidade eles
poderiam afirmar estar faltando à utilitarista: quais desenvolvimen-
tos mais belos ou mais sublimes da natureza humana qualquer outro
sistema ético pode, supostamente, favorecer, ou em quais móveis da
ação, não acessíveis ao utilitarismo, tais sistemas poderiam basear-
se para efetivar seus comandos.

Nem sempre os adversários do utilitarismo podem ser acusados
de o representarem sob um aspecto desfavorável. Pelo contrário,
aqueles que têm uma idéia mais ou menos justa de seu caráter desin-
teressado reprovam por vezes o critério por ser muito elevado para a
humanidade. Dizem que é severo demais exigir que as pessoas ajam
sempre induzidas pela promoção dos interesses gerais da sociedade.
Mas isso é compreender mal o significado exato de um critério mo-
ral e confundir a regra de ação com o seu motivo. É tarefa da ética
dizer-nos quais são os nossos deveres e por meio de que critério
podemos conhecê-los, mas nenhum sistema de ética exige que o único
motivo de tudo o que fazemos seja um sentimento de dever. Pelo
contrário, noventa e nove por cento de todas as nossas ações são
realizadas por outros motivos e, se a regra do dever não as condena,
elas são morais. Tornar esse equívoco particular uma base de objeção
contra o utilitarismo é tanto mais injusto quanto é certo que os
utilitaristas foram mais longe do que quase todos os outros moralis-
tas em afirmar que o motivo nada tem a ver com a moralidade da
ação, embora tenha bastante com o mérito do agente. Aquele que
salva um semelhante de se afogar faz o que é moralmente certo, quer
seu motivo seja o dever ou a esperança de ser pago pelo transtorno;
aquele que trai o amigo que nele confia é culpado de um crime,
ainda que seu objetivo tenha sido o de servir outro amigo ao qual
devia maiores obrigações³. Mas, para falar apenas das ações realiza-

3) Um oponente, cuja honestidade intelectual e moral é um prazer reconhecer (o reveren-
do J. Llewellyn Davies*) criticou essa passagem dizendo: "Seguramente a natureza
certa ou errada do ato de salvar um homem que se afoga depende muito do motivo
pelo qual se age. Suponha que um tirano cujo inimigo se atirou ao mar para dele fugir
o salva do afogamento simplesmente para poder inflingir-lhe torturas mais refinadas:
ganharíamos em clareza ao falar de tal salvamento como 'uma ação moralmente certa'?"
Ou suponha ainda, conforme a um dos exemplos correntes nas investigações éticas,
que um homem revele um segredo confiado por um amigo porque a manutenção
desse segredo prejudicaria fatalmente o próprio amigo ou alguns dos seus próximos:

das por motivos de dever e em obediência imediata a um princípio:
constitui uma falsa interpretação do modo utilitarista de pensar con-
siderar que ele implica que as pessoas devam fixar suas mentes em
uma generalidade tão ampla como o mundo ou a sociedade em seu
conjunto. A grande maioria das boas ações não têm a intenção de
beneficiar o mundo, mas os indivíduos, cujo bem constitui o bem do
mundo. Os pensamentos dos homens mais virtuosos não precisam,
nessas ocasiões, ir além das pessoas particulares afetadas, exceto na
medida em que é necessário assegurar-se de que as beneficiárias
não se está violando os direitos — isto é, as expectativas autorizadas
e legítimas — de quem quer que seja. A multiplicação da felicida-
de é, de acordo com a ética utilitarista, o objetivo da virtude: as oca-
siões em que qualquer pessoa (exceto uma em mil) tem o poder de
fazer isso em grande escala, em outras palavras, o poder de ser um
benfeitor público, são excepcionais, e é só nessas ocasiões que se
lhe exige que considere a utilidade pública. Em todos os outros ca-
sos, tudo o que ela tem que considerar é a utilidade privada, o inte-
resse ou a felicidade de umas poucas pessoas. Só aqueles cujas ações
exercem uma influência que se estende à sociedade em geral neces-
sitam levar em conta, habitualmente, um objeto tão amplo. Natural-
mente, no caso das abstenções — isto é, coisas que as pessoas de-
ixam de fazer, por considerações morais, embora as consequências

o utilitarismo nos obrigaria a chamar essa traição 'um crime' tanto quanto uma trai-
ção feita pelo motivo mais desprezível?."

Concedo que aquele que salva um outro do afogamento para matá-lo
posteriormente por meio de torturas não difere apenas quanto ao motivo daquele que
faz o mesmo pelo dever ou benevolência; o ato mesmo é diferente. O salvamento do
homem é, no caso suposto, apenas um primeiro passo necessário de um ato muito
mais atroz do que teria sido deixá-lo afogar-se. Se o Sr. Davies tivesse dito: "A natureza
certa ou errada do ato de salvar um homem do afogamento depende muito" — não do
motivo, mas — "da intenção" nenhum utilitarista teria discordado dele. O Sr. Davies,
por um descuido comum demais para não ser perdoável, confundiu nesse caso as
idéias muito diferentes de *motivo* e *intenção*. Não há questão que os pensadores
utilitaristas (e Bentham de modo destacado) mais se esforçaram por elucidar. A
moralidade da ação depende inteiramente da intenção — isto é, do que o agente *quer*
fazer. Mas o motivo, isto é, o sentimento que o faz querer agir assim, não afeta a
moralidade quando não acarreta nenhuma diferença no ato, ainda que importe para a
nossa avaliação moral do agente, especialmente se indica uma *disposição* habitual
boa ou ruim — uma inclinação de caráter da qual provavelmente resulta ações
prejudiciais ou benéficas (N. do A.).

*) John Llewellyn Davies (1826-1916), teólogo e político liberal (N. do T.).

puдessem ser benйficas num caso particular — seria indigno de um agente inteligente nйo estar cйncio de que a aчйй э de uma classe tal que, se praticada em geral, seria geralmente prejudicial, e que э essa a base de obrigaчйй para abster-se dela. O grau de consideraчйй pelo interesse pбblico implicado nesse reconhecimento nйo э maior do que o exigido por qualquer sistema moral, pois todos ordenam a abstenчйй de tudo quanto seja manifestamente pernicioso й sociedade.

As mesmas consideraчййes refutam outra censura dirigida contra a doutrina da utilidade, censura essa fundada num desconhecimento ainda mais grosseiro do propйsito de um critйrio moral e do prйprio significado das palavras certo e errado. Afirma-se frequentemente que o utilitarismo torna os homens frios e incapazes de simpatia, que endurece seus sentimentos morais para com os indivйduos, que os faz considerar apenas as secas e duras consequйncias da aчйй, nйo levando em conta, na avaliaчйй moral, as qualidades de carйter de que as aчййes emanam. Se a afirmaчйй significa que esses homens nйo permitem que os seus julgamentos a respeito da natureza certa ou errada de uma aчйй sejam influenciados por suas opiniйes sobre as qualidades da pessoa que realiza a aчйй, nйo se trata de uma acusaчйй contra o utilitarismo, mas contra qualquer critйrio moral; pois certamente nenhum critйrio эtico conhecido decide que uma aчйй seja boa ou mй por ter sido realizada por um homem bom ou mau, e menos ainda porque realizada por um homem afйvel, corajoso, benevolente ou o contrйrio. Essas consideraчййes nйo sйo relevantes para a avaliaчйй das aчййes, mas das pessoas, e nada hй na teoria utilitarista que seja inconsistente com o fato de existirem, nas pessoas, outras coisas que nos interessam alйm da natureza certa ou errada de suas aчййes. Э certo que os Estйicos, com o paradoxal abuso da linguagem que era parte de seu sistema e por meio do qual se esforчавam por elevar-se acima de toda preocupaчйй que nйo fosse a virtude, apreciavam afirmar que aquele que possui a virtude possui tudo o mais e que este, e sй este, era rico, belo e soberano. Mas a doutrina utilitarista nйo pretende fazer tal descriчйй do homem virtuoso. Os utilitaristas estйo perfeitamente conscientes de que existem outras qualidades e propriedades desejйveis alйm da virtude e estйo inteiramente dispostos a conceder-lhes todo seu valor. Estйo conscientes ainda de que uma aчйй certa nйo indica, necessariamente, um carйter virtuoso, e que aчййes censurйveis procedem, com frequйncia, de qualidades merecedoras de elogio. Quando isso э manifesto em qualquer caso

particular, a avaliaчйй que os utilitaristas fazem do agente э alterada, mas nйo a que fazem sobre o ato. Asseguro, nйo obstante, que, no final das contas, os utilitaristas consideram que a melhor prova de um bom carйter sйo as boas aчййes e que se recusam, decididamente, a considerar como boa qualquer disposичйй mental cuja tendйncia predominante seja produzir uma mй conduta. Isto os torna impopulares para muita gente, mas э uma impopularidade que devem, inevitavelmente, compartilhar com todos aqueles que consideram seriamente a distinчйй entre o certo e o errado; e nйo se trata de uma censura cuja refutaчйй deva preocupar o utilitarista consciencioso.

Se tudo o que se quer dizer mediante tal objeчйй э que os utilitaristas consideram a moralidade das aчййes, conforme o critйrio utilitarista, com atenчйй demasiado exclusiva, e nйo salientam suficientemente as outras excelйncias de carйter que tendem a tornar um ser humano amйvel ou admirйvel, a objeчйй pode ser admitida. Os utilitaristas que cultivaram seus sentimentos morais, mas nйo as suas simpatias e nem as suas percepчййes artйsticas, cometem esse erro, como o cometem todos os outros moralistas nas mesmas condiчййes. O que pode ser dito para justificar outros moralistas э igualmente vйlido para os utilitaristas, a saber, que, a ter de haver algum erro, э melhor que seja nesse sentido. De fato, podemos afirmar que se verificam entre os utilitaristas, assim como entre os adeptos de outros sistemas, todos os graus imaginйveis de rigidez e lassitude na aplicaчйй de seu critйrio: alguns sйo inclusive puritaneamente rigorosos, enquanto outros sйo tйo indulgentes quanto o poderiam desejar os pecadores e os sentimentais. Mas, no conjunto, uma doutrina que destaca de forma proeminente o interesse que a humanidade tem na repressйo e prevenчйй da conduta que viola a lei moral, nйo э provavelmente inferior a nenhuma outra em dirigir as sanчййes da opiniйй contra tais violaчййes. Э certo que aqueles que reconhecem diferentes critйrios morais diferem ocasionalmente sobre a questйй de saber o que э que viola a lei moral. Mas nйo foi o utilitarismo que introduziu pela primeira vez no mundo diferenчйas de opiniйй em relaчййa a questййes morais. Alйm disso, essa doutrina proporciona um modo de decidir sobre tais divergйncias que, embora nem sempre fйcil, э em todo caso tangйvel e inteligйvel.

Talvez nйo seja supйrfluo mencionar mais alguns erros comuns de interpretaчйй da эtica utilitarista, mesmo aqueles tйo óbvios e

grosseiros que parece quase impossível que qualquer pessoa sincera e inteligente possa cometê-los. Mas as pessoas, inclusive as de considerável talento intelectual, costumam preocupar-se tão pouco em entender o sentido de qualquer opinião contra a qual mantêm um preconceito, e os homens são em geral tão pouco conscientes de que essa ignorância voluntária constitui um defeito, que encontramos freqüentemente os mais vulgares equívocos acerca das doutrinas éticas até mesmo nos ponderados escritos de indivíduos com grandes pretensões à filosofia e a princípios elevados. Não é raro ouvirmos a acusação de que a doutrina da utilidade é uma doutrina *atéia*. Se fosse necessário dizer algo contra essa mera suposição, poderíamos afirmar que a questão depende da idéia que formamos sobre o caráter moral da Divindade. Se é verdadeira a crença de que Deus deseja, acima de tudo, a felicidade de suas criaturas e que foi esse o seu propósito ao criá-las, a utilidade não apenas não é uma doutrina *atéia*, mas é mais profundamente religiosa do que qualquer outra. Se se quer dizer que o utilitarismo não reconhece a vontade revelada de Deus como a suprema lei da moral, respondo que um utilitarista que acredita na perfeita bondade e sabedoria de Deus acreditaria, necessariamente, que tudo o que Deus considerou adequado relevar a respeito da moral deve satisfazer, em grau supremo, as exigências da utilidade. Mas outros, não falemos dos utilitaristas, têm sustentado a opinião de que a revelação cristã pretendia e está apta a animar os corações e as mentes dos seres humanos com um espírito que os torne capazes de encontrar, por si mesmos, o que é certo e os incline a praticá-lo logo que o encontrem, mais do que a dizer-lhes, a não ser de uma forma muito geral, o que é o certo; assim, é preciso uma doutrina ética cuidadosamente desenvolvida para *interpretar* a vontade de Deus. É supérfluo discutir aqui se essa opinião é ou não válida, pois qualquer ajuda que a religião, seja esta natural ou revelada, pode prestar à investigação ética, ela estará tão disponível ao moralista utilitarista como a qualquer outro. O utilitarista pode fazer uso dela para corroborar pelo testemunho de Deus a utilidade ou nocividade de qualquer curso de ação, com o mesmo direito com que outros podem usá-la como indício de uma lei transcendental sem nenhuma relação com a utilidade ou a felicidade.

Além disso, a Utilidade é muitas vezes estigmatizada de forma sumária como uma doutrina imoral ao ser designada pelo nome de

Conveniência, aproveitando-se do uso popular desse termo para opô-la a Princípio. Mas o Conveniente, no sentido em que se opõe ao Certo, geralmente quer dizer aquilo que é conveniente para os interesses particulares do próprio agente — como quando um ministro sacrifica os interesses de seu país para se manter no seu cargo. Quando quer dizer algo melhor do que isso, significa aquilo que é conveniente para algum objetivo imediato ou algum propósito momentâneo, mas que viola uma regra cuja obediência é conveniente em um grau mais elevado. Nesse sentido, o Conveniente, em vez de ser a mesma coisa que o útil, é uma espécie do prejudicial. Assim, seria muitas vezes conveniente dizer uma mentira para superar algum obstáculo momentâneo ou para atingir um objetivo imediatamente útil a nós mesmos ou a outros. Mas o cultivo de um sentimento agudo de verdade é uma das coisas mais úteis, e o seu enfraquecimento uma das mais prejudiciais, para que nossa conduta pode contribuir; e qualquer desvio da verdade, mesmo que não intencional, contribui em grande medida para enfraquecer a confiança nas afirmações feitas pelos seres humanos, confiança essa que não apenas constitui o suporte de todo o bem-estar social presente, como também sua insuficiência contribui mais do que qualquer outra coisa para o atraso da civilização, da virtude e de tudo aquilo de que depende em larga escala a felicidade humana. Assim, sentimos que a violação, em nome de uma vantagem presente, de uma regra com uma conveniência tão transcendente, não é conveniente, e que aquele que, para seu proveito pessoal ou de algum outro indivíduo, faz o que está ao seu alcance para privar a humanidade do bem e infligir-lhe o mal, bem e mal que dependem da maior ou menor confiança que os homens podem depositar nas palavras uns dos outros, age como um dos piores inimigos do gênero humano. Entretanto, todos os moralistas reconhecem que mesmo essa regra, sagrada como é, admite possíveis exceções, sendo a principal aquela em que a omissão de algum fato (como omitir uma informação a um malfeitor ou más notícias a uma pessoa gravemente doente) preserva alguém (principalmente um indivíduo que não seja o próprio) de um grande e imerecido mal, e quando a omissão só pode ser realizada pela negação. Mas para que a exceção não se estenda além do necessário e contribua o menos possível para enfraquecer a confiança na veracidade, ela deve ser reconhecida e, se possível, definidos os seus limites; e se o princípio de utilidade

serve para algo, servirá para comparar essas utilidades conflitantes e demarcar o âmbito dentro do qual uma ou outra prepondera.

Além disso, os defensores da utilidade sentem-se muitas vezes obrigados a responder objeções como a de que não há tempo, antes da ação, para calcular e ponderar os efeitos de uma linha de conduta sobre a felicidade geral. É exatamente como se alguém dissesse que é impossível orientar nossa conduta pelo Cristianismo porque não há tempo para ler todo o Velho e o Novo Testamentos nas ocasiões em que devemos fazer alguma coisa. A resposta a essa objeção é a de que houve imenso tempo para isso, isto é, todo o passado da espécie humana. Durante todo esse tempo a humanidade esteve aprendendo, pela experiência, as tendências das ações, e toda a prudência assim como toda a moralidade da vida dependem dessa experiência. As pessoas falam como se o início desse curso de experiência tivesse sido adiado até agora, e como se, no momento em que alguém sente a tentação de interferir na propriedade ou na vida de outro, tivesse que começar a considerar pela primeira vez se o assassinato e o roubo são prejudiciais à felicidade humana. Mesmo que fosse assim, não creio que essa pessoa acharia a questão muito enigmática mas, de qualquer modo, o trabalho já está feito. É realmente extravagante supor que a humanidade poderia estar de acordo em considerar a utilidade como o critério da moral e permanecer em desacordo quanto ao que é útil ou não tomar quaisquer medidas para ensinar suas noções ao jovens e reforçá-las pela lei e pela opinião. Não é difícil provar que qualquer critério ético funciona mal se o supusermos associado à estupidez universal. Mas, de acordo com qualquer outra hipótese, a humanidade deve ter adquirido nessa altura crenças positivas a respeito dos efeitos que algumas ações exercem sobre sua felicidade. As crenças assim formadas são as regras da moralidade para o vulgo e também para o filósofo, até que ele consiga encontrar outras melhores. Admito, ou melhor, sustento sem reservas que os filósofos podem, mesmo agora, lograr isso facilmente em relação a muitos temas e que o código ético recebido não é, de forma alguma, de direito divino. Sustento, além disso, que a humanidade tem ainda muito que aprender a respeito dos efeitos das ações sobre a felicidade geral. Os corolários do princípio de utilidade, como os preceitos de qualquer arte prática, são suscetíveis de um aperfeiçoamento sem limites e, em um estado progressivo da mente huma-

na, esse aperfeiçoamento verifica-se constantemente. Mas uma coisa é considerar que as regras da moralidade são suscetíveis de aperfeiçoamento, e outra coisa omitir inteiramente as generalizações intermediárias e procurar testar diretamente cada ação individual por meio do primeiro princípio. É uma estranha noção a de que o reconhecimento de um primeiro princípio seja incompatível com a admissão de princípios secundários. Informar a um viajante a respeito do lugar de seu destino final não é proibi-lo de se utilizar das marcas e placas de sinalização disponíveis no caminho. A proposição segundo a qual a felicidade é o fim e o objetivo da moral não significa que não é necessário estabelecer nenhum caminho para alcançar esse objetivo ou que as pessoas que para ele se dirigem não devam ser aconselhadas a tomar uma via de preferência a outra. Os homens deveriam, realmente, deixar de dizer, sobre esse assunto, absurdos que não consentiriam em dizer nem escutar a respeito de outras questões de interesse prático. Ninguém argumenta que a arte da navegação não está fundada na astronomia porque os marinheiros não podem esperar para calcular a Carta Náutica. Sendo criaturas racionais, lançam-se ao mar com os cálculos já prontos, e todas as criaturas racionais se lançam ao mar da vida com uma opinião já formada sobre as questões simples em torno do que é certo e errado, assim como sobre questões bem mais difíceis relativas ao que é sensato e insensato. E é de supor que continuarão procedendo assim, enquanto a previsão for uma qualidade humana. Qualquer que seja o princípio moral fundamental adotado, necessitamos de princípios subordinados para aplicá-lo: a impossibilidade de agir sem estes, sendo comum a todos os sistemas, não pode fornecer argumentos contra nenhum em particular. Mas argumentar seriamente como se tais princípios secundários não pudessem existir e como se a humanidade tivesse permanecido até agora, e houvesse de permanecer sempre, sem extrair conclusões gerais da experiência da vida humana, é o mais alto grau de absurdo a que uma controvérsia filosófica jamais chegou.

O resto da série de argumentos contra o utilitarismo consiste, na maior parte, em responsabilizá-lo pelas fraquezas ordinárias da natureza humana e pelas dificuldades gerais que estorvam as pessoas conscienciosas na direção de suas vidas. Afirma-se que um utilitarista será capaz de fazer de seu caso particular uma exceção às regras morais e que, quando tentado, verá mais utilidade na violação de uma regra do que na sua observância. Mas a doutrina da utilidade é

a única a nos fornecer desculpas para procedermos mal e meios para enganarmos nossa própria consciência? Essas desculpas são fornecidas abundantemente por todas as doutrinas que reconhecem como um fato em moral a existência de considerações antagônicas; algo que todas as doutrinas acatadas por pessoas sãs reconhecem. Não é culpa de nenhuma doutrina, mas sim da complexidade dos assuntos humanos, que as regras de conduta não possam ser formuladas de modo a não admitir exceções, e que raramente qualquer tipo de ação possa ser solidamente estabelecida como sendo sempre obrigatória ou sempre condenável. Não há doutrina ética que não modere a rigidez de suas leis, concedendo uma certa margem, sob a responsabilidade moral do agente, para acomodá-las às peculiaridades das circunstâncias; e é através dessa concessão que, em todas as doutrinas, introduzem-se o auto-engano e a casuística desonesta. Não há sistema moral em que não surjam casos inequívocos de obrigações antagônicas. São essas as dificuldades reais, os pontos intrincados, tanto na teoria da ética como na orientação consciente da conduta pessoal. Dificuldades que são superadas na prática, com maior ou menor êxito, conforme a inteligência e a virtude do indivíduo. Mas é difícil pretender que alguém possa estar menos qualificado para tratar delas por possuir um critério supremo ao qual possam ser referidos os direitos e deveres antagônicos. Se a utilidade é a fonte suprema das obrigações morais, ela pode ser invocada para decidir entre estas quando suas exigências são incompatíveis. Ainda que a aplicação do critério possa ser difícil, é melhor do que carecer de critério. Em outros sistemas, entretanto, como as leis morais pretendem autoridade independente, não existe um árbitro comum autorizado a intervir entre elas: as pretensões de precedência que umas têm sobre as outras assentam em pouco mais do que sofismas, e a menos que sejam determinadas, como em geral são, pela influência não reconhecida de considerações utilitárias, deixam campo livre à ação das inclinações e desejos pessoais. Devemos lembrar-nos: apenas nos casos de conflito entre princípios secundários é indispensável recorrer aos primeiros princípios. Não há caso de obrigação moral em que algum princípio secundário não esteja envolvido; e quando apenas um está envolvido, raras vezes poderá haver, na mente das pessoas que reconhecem o princípio, dúvidas sérias acerca de qual ele é.

CAPÍTULO III DA SANÇÃO ÚLTIMA DO PRINCÍPIO DE UTILIDADE

Em relação a qualquer suposto critério moral levanta-se geralmente e com propriedade a questão: Qual é sua sanção? Quais são os motivos para obedecê-lo? Ou, mais especificamente, qual é a fonte de sua obrigação? De onde deriva sua força vinculante? Constitui tarefa necessária da filosofia moral fornecer resposta para essa questão, que, embora assumindo frequentemente o aspecto de uma objeção à moralidade utilitarista, como se tivesse uma maior aplicação a essa doutrina do que às demais, surge na realidade em relação a todos os critérios. De fato, essa questão surge sempre que alguém é chamado a *adotar* um critério ou a referir a moralidade a uma base na qual não se estava acostumado a apoiá-la. Pois apenas a moralidade costumeira, aquela consagrada pela educação e pela opinião, apresenta-se à mente com o sentimento de ser obrigatória *em si mesma*. E quando se pede a uma pessoa para aceitar que essa moralidade *deriva* a sua obrigação de algum princípio geral em torno do qual o costume não delineou o mesmo halo, a asserção é para ela paradoxal. Os supostos corolários parecem ter uma força vinculante maior do que o teorema original e a superestrutura parece sustentar-se melhor sem aquilo que é representado como seu fundamento. Essa pessoa diz a si mesma: sinto que estou compelida a não matar, não roubar, trair ou ludibriar; mas por que estou compelida a promover a felicidade geral? Se minha própria felicidade consiste em outra coisa, por que não posso dar-lhe a preferência?

Se a visão da natureza do sentido moral adotada pela filosofia utilitarista for válida, essa dificuldade apresentar-se-á sempre, até que as influências que modelam o caráter moral tenham firmado o

dência que decorre do hábito, pois é importante poder confiar absolutamente nos sentimentos e na conduta dos outros, assim como é importante, para a própria pessoa, poder confiar na sua conduta e nos seus sentimentos. Em outras palavras, esse estado da vontade é um meio para o bem, mas não é intrinsecamente um bem. E isso não contradiz a doutrina de que uma coisa não será um bem para os seres humanos se ela não for, ou em si mesma prazerosa, ou um meio para alcançar o prazer e prevenir a dor.

Mas se essa doutrina for verdadeira, o princípio de utilidade estará provado. O que devemos deixar ao exame do leitor atento.

CAPÍTULO V DA RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E UTILIDADE

Em todas as épocas do pensamento, um dos mais fortes obstáculos à aceitação da Utilidade ou da Felicidade como critério do certo e do errado tem sido extraído da idéia de Justiça. O poderoso sentimento e a noção aparentemente clara que essa palavra evoca com rapidez e certeza quase instintivas parece revelar, conforme a maioria dos pensadores, uma qualidade inerente às coisas, mostrando que o Justo deve existir na Natureza como algo absoluto, distinto, em geral, de todas as variedades do Conveniente e teoricamente oposto a este, embora, em última análise (como normalmente se reconhece), nunca esteja separado dele na prática.

Nesse caso, como no de todos os nossos outros sentimentos morais, não há qualquer conexão necessária entre a questão da sua origem e a da sua força vinculante. O fato de um sentimento nos ter sido proporcionado pela Natureza não legitiima, necessariamente, todas as suas solicitações. O sentimento de justiça pode ser um instinto peculiar e, entretanto, exigir, como todos os nossos outros instintos, o controle e as luzes superiores da razão. Se temos instintos intelectuais que nos levam a julgar de um modo particular, assim como instintos animais que nos incitam a agir de um modo particular, não há necessidade alguma de que os primeiros sejam mais infalíveis na sua esfera do que os segundos na sua: pode bem ocorrer que juízos errados sejam ocasionalmente sugeridos pelos instintos intelectuais, assim como ações erradas pelos instintos animais. Mas, embora uma coisa seja acreditar que temos sentimentos naturais de justiça e outra coisa reconhecê-los como critério supremo da conduta, essas duas opiniões estão, de fato, intimamente relacionadas. Os homens estão

sempre predispostos a acreditar que qualquer sentimento subjetivo, que não podemos explicar de outra forma, é a revelação de alguma realidade objetiva. Nossa tarefa agora é determinar se a realidade a que corresponde o sentimento de justiça necessita de uma revelação especial desse tipo, isto é, se a justiça ou a injustiça de uma ação é algo intrinsecamente peculiar e distinto de todas as suas outras qualidades, ou se é apenas uma combinação de algumas dessas qualidades, apresentadas sob um aspecto peculiar. Para os propósitos dessa investigação, tem importância prática considerar se o próprio sentimento de justiça e injustiça é *sui generis* como as nossas sensações de cor e gosto, ou um sentimento derivado, formado pela combinação de outros. É essencial examinar isso porque as pessoas estão, em geral, dispostas a admitir que os ditames da justiça coincidem objetivamente e em parte com o domínio da Conveniência Geral; mas, na medida em que o estado mental e subjetivo do sentimento de Justiça é diferente daquele que normalmente se atribui à simples conveniência e, exceto nos casos mais extremos desta, é muito mais imperativo em suas exigências, as pessoas têm dificuldade para considerar a Justiça apenas como uma espécie particular ou um ramo da utilidade geral, e pensam que sua força vinculante superior requer uma origem totalmente diferente.

Para iluminar essa questão, é necessário tentar determinar qual é o caráter distintivo da justiça ou da injustiça: qual é a qualidade, ou se há alguma qualidade, atribuída em comum a todas as formas de conduta designadas como injustas (pois a justiça, como muitos outros atributos morais, define-se melhor pelo seu contrário) e que as distingue de outras formas de conduta que são também desaprovadas mas às quais não se aplica esse epíteto desaprovador. Se em tudo o que os homens estão habituados a caracterizar como justo ou injusto está sempre presente algum atributo ou coleção de atributos, podemos decidir se esse atributo particular ou combinação de atributos é capaz de reunir a sua volta, em virtude das leis gerais de nossa constituição emocional, um sentimento com esse caráter e intensidade peculiares, ou se o sentimento é inexplicável e deve ser considerado como um dom especial da Natureza. Se constatarmos que se dá o primeiro caso, estaremos, ao resolver essa questão, resolvendo também o problema principal; a dar-se o segundo caso, teremos de buscar outro modo de investigar o nosso problema.

Para encontrar os atributos comuns a uma variedade de objetos, é necessário começar examinando concretamente os próprios objetos. Consideremos portanto sucessivamente os vários modos de ação e os diversos arranjos dos assuntos humanos que, de acordo com a opinião universal ou mais amplamente difundida, são classificados como Justos ou Injustos. As coisas que, reconhecidamente, excitam os sentimentos associados com esses nomes são de caráter múltiplo. Vou revisá-las rapidamente, sem me deter no estudo de qualquer situação particular.

Em primeiro lugar, considera-se muito injusto privar alguém de sua liberdade pessoal, de sua propriedade ou de qualquer outra coisa que lhe pertença legalmente. Eis aí, portanto, um exemplo da aplicação dos termos justo e injusto em um sentido perfeitamente definido, a saber, que é justo respeitar e injusto violar os *direitos legais* de qualquer pessoa. Mas esse juízo admite várias exceções, que provêm das outras formas sob as quais se apresentam as noções de justiça e injustiça. Por exemplo, os direitos de que a pessoa foi privada podem ter sido *confiscados* (como diz a fórmula) — questão que retomaremos posteriormente.

Mas também, e em segundo lugar, os direitos legais de que a pessoa é privada podem ser direitos que não *deviam* ter-lhe pertencido; em outras palavras, a lei que lhe confere esses direitos pode ser uma má lei. Quando é assim, ou quando se supõe que assim seja (o que, para nossos propósitos, é a mesma coisa), haverá divergência entre as opiniões a respeito da justiça ou injustiça da infração à lei. Alguns sustentam que nenhuma lei, por má que seja, deve ser desobedecida por um cidadão individual, e que sua oposição a ela, se manifestada, deve sê-lo apenas com o intuito de fazer com que seja alterada pela autoridade competente. Essa opinião — que condena muitos dos mais ilustres benfeitores da humanidade e que muitas vezes poderia proteger instituições perniciosas contra as únicas armas que, no atual estado de coisas, poderiam ter qualquer chance de vencê-las — é defendida alegando-se razões de conveniência, principalmente esta: seria importante, no interesse comum da humanidade, manter inviolado o sentimento de submissão à lei. Outros sustentam a opinião exatamente contrária: podemos, sem incorrer em culpabilidade, desobedecer qualquer lei considerada má, ainda que esta não tenha sido considerada injusta, mas apenas

inconveniente; enquanto outros restringem a permissão de desobediência ao caso das leis injustas. Mas, dizem ainda outros, todas as leis inconvenientes são injustas, pois toda lei impõe alguma restrição à liberdade natural dos homens, restrição essa que é uma injustiça se não for legitimada pelo fato de tender para o bem da humanidade. Em meio a essa diversidade de opiniões parece ser universalmente admitido que pode haver leis injustas e que a lei, consequentemente, não é o critério supremo de justiça, podendo beneficiar uma pessoa ou impor males a outra, o que a justiça condena. Quando, entretanto, uma lei é considerada injusta, parece que a razão pela qual ela é assim considerada é a mesma pela qual se entende que é injusta uma violação da lei, a saber, por infringir o direito de alguém; direito que recebe a denominação diferente de direito moral, já que não pode, nesse caso, ser um direito legal. Podemos dizer, assim, que um segundo caso de injustiça consiste em tirar ou negar a uma pessoa aquilo a que ela tem *direito moral*.

Em terceiro lugar, é universalmente considerado justo que cada pessoa obtenha aquilo (seja bom ou não) que *merece* e injusto que ela receba um bem ou sofra um mal imerecido. Essa é, talvez, a forma mais clara e enfática pela qual se concebe, em geral, a idéia de injustiça. E porque ela envolve a noção de mérito, surge a pergunta: o que constitui o mérito? Falando de maneira geral, entende-se que uma pessoa merece o bem se ela agiu de modo certo e o mal se agiu de modo errado e, em um sentido mais particular, diz-se que merece o bem daqueles a quem faz ou fez bem, e o mal daqueles a quem faz ou fez mal. O preceito de retribuir o bem com o mal nunca foi visto como um caso de cumprimento da justiça, mas como um caso em que as exigências da justiça foram abandonadas em favor de outras considerações.

Em quarto lugar, é reconhecidamente injusto *faltar à palavra* dada a alguém: violar um compromisso, seja expresso ou tácito, ou frustrar as expectativas criadas pela nossa própria conduta, pelo menos se essas expectativas foram criadas consciente e voluntariamente. Assim como as outras obrigações de justiça já mencionadas, essa não é considerada como absoluta, podendo ser anulada por uma obrigação de justiça mais forte e a ela oposta, ou por alguma conduta da pessoa interessada que nos exima da obrigação para com ela e que constitua um *confisco* dos benefícios que ela foi levada a esperar.

Em quinto lugar, é incompatível com a justiça, segundo o consenso universal, ser *parcial*, favorecer ou preferir uma pessoa em detrimento de outra em questões nas quais o favor e a preferência não se aplicam com propriedade. A imparcialidade, entretanto, não parece ser considerada como um dever em si mesma, mas antes como um instrumento para outro dever, pois admite-se que o favor e a preferência nem sempre são censuráveis, e, na realidade, os casos em que são condenados são mais a exceção do que a regra. Seria provavelmente mais censurada do que elogiada a pessoa que, em matéria de favores, não desse prioridade à sua família ou aos seus amigos em relação aos estranhos, sempre que pudesse fazê-lo sem violar qualquer outro dever; e ninguém considera injusto recorrer a uma pessoa, de preferência a outra, por ser ela amiga, parente ou companheira. Quando se trata de direitos, a imparcialidade é, evidentemente, obrigatória, mas está incluída na obrigação mais geral de dar a cada um aquilo a que tenha direito. Um tribunal, por exemplo, deve ser imparcial, porque tem a obrigação de outorgar um objeto de litígio àquela parte que a ele tenha direito, sem atender a nenhuma outra consideração. Há outros casos em que a imparcialidade significa não se deixar influenciar senão pelo mérito, como se dá com aqueles que, na qualidade de juízes, preceptores ou pais, distribuem recompensas e punições. E há, ainda, casos em que significa deixar-se influir apenas pela consideração do interesse público, como ocorre na seleção de candidatos para um emprego público. Em suma, pode-se dizer que a imparcialidade, como uma obrigação de justiça, significa deixar-se influenciar exclusivamente pelas considerações que, supostamente, devem influir no caso particular em questão, e resistir à solicitação de quaisquer motivos que levem a uma conduta diferente da que seria exigida por tais considerações.

Há uma estreita ligação entre a idéia de imparcialidade e a de *igualdade*: esta entra, muitas vezes, como parte componente tanto da concepção de justiça como de sua prática e, aos olhos de muitos, constitui a sua essência. Mas nesse caso, ainda mais do que em qualquer outro, a noção de justiça varia segundo as pessoas, e essas variações correspondem sempre às suas noções de utilidade. Todos sustentam que a igualdade é uma exigência da justiça, exceto quando consideram que a conveniência requer desigualdade. A justiça de dar igual proteção aos direitos de todos é sustentada por aqueles que

defendem a mais ultrajante desigualdade nos próprios direitos. Mesmo nos países escravocratas se admite, teoricamente, que os direitos dos escravos devem ser tão sagrados como os dos senhores, e que um tribunal que não consegue fazê-los respeitar com igual rigor carece de justiça. Mas, ao mesmo tempo, não se consideram injustas instituições que quase não concedem ao escravo direitos a serem respeitados, pois essas instituições não são consideradas inconvenientes. Aqueles que supõem que a utilidade exige distinções de classes não consideram injusto que as riquezas e os privilégios sociais se distribuam desigualmente, mas os que julgam essa desigualdade inconveniente, consideram-na também injusta. Os que consideram necessário o governo, não vêm injustiça na desigualdade que se estabelece quando se concede aos magistrados poderes que não são atribuídos às outras pessoas. Mesmo entre os que professam doutrinas igualitárias, há tantas maneiras de conceber o problema da justiça quanto as diferentes opiniões acerca do conveniente. Alguns comunistas acham injusto que o produto do trabalho da comunidade seja dividido segundo qualquer outro princípio que não seja o da estrita igualdade; outros consideram justo que recebam mais aqueles cujas necessidades são maiores, enquanto outros, ainda, sustentam que aqueles que trabalham mais ou produzem mais, ou cujos serviços são mais valiosos para a comunidade, podem reivindicar com justiça uma cota maior na divisão do produto. O sentido de justiça natural pode ser invocado com plausibilidade em apoio de cada uma dessas opiniões.

Entre aplicações tão diversas do termo Justiça, que entretanto não é considerado ambíguo, torna-se difícil apreender o elo mental que as une e de que depende, essencialmente, o sentimento moral vinculado ao termo. Talvez, em meio a essa dificuldade, alguma ajuda possa ser obtida na história da palavra, tal como indica sua etimologia.

Na maioria das línguas, se não em todas, a etimologia da palavra correspondente a Justo revela uma origem ligada, ou à lei positiva, ou com o que foi, na maior parte dos casos, a forma primitiva da lei — o costume que fez autoridade. *Justum* é uma forma de *jussum*: o que é ordenado. *Jus* tem a mesma origem. *Dicaion* procede de *dich*, cujo sentido principal era, pelo menos nos tempos históricos da Grécia, processo. Originalmente, é verdade, significava apenas o

modo ou a maneira de fazer as coisas, mas logo passou a significar a maneira prescrita, aquela que as autoridades patriarcais, judiciais ou políticas impunham. *Recht*, do qual se derivou *right* e *righteous*, é sinônimo de lei. Sem dúvida, o significado original de *recht* não remetia à lei, mas ao que é materialmente direito, assim como *wrong* e seus equivalentes latinos significavam torcido ou *tortuous*. Baseado nesse fato sustenta-se que, na origem, direito não significava lei, mas, ao contrário, lei significava direito. Seja como for, o fato de que as palavras *recht* e *droit* passaram a ter um significado mais restrito à lei positiva, embora muito do que não é exigido pela lei seja igualmente necessário para a retidão moral, revela bem o caráter original das idéias morais, qualquer que seja a derivação dos termos. Os tribunais de justiça e a administração da justiça são os tribunais e a administração da lei. *La Justice*, em francês, é o termo consagrado para designar a magistratura¹. Creio que não pode haver dúvida de que a *idée mère*, o elemento primitivo na formação da noção de justiça, foi a conformidade à lei. Constituiu toda a idéia de justiça entre os hebreus até o nascimento do Cristianismo, como era de se esperar de um povo cujas leis tentavam abarcar todos os assuntos em que eram necessários preceitos, e que acreditava que tais leis eram uma emanção direta do Ser Supremo. Mas outros povos, em particular os gregos e os romanos, que sabiam que suas leis foram, na origem, e continuavam a ser, criadas pelos homens, não recavam admitir que os homens podem criar más leis, isto é, que estes podem fazer, por meio da lei e por motivos idênticos, as mesmas coisas que, se tivessem sido feitas sem a sanção da lei, seriam qualificadas de injustas. Assim, o sentimento de injustiça passou a vincular-se não a todas as violações da lei, mas apenas às violações da-

1) Este parágrafo foi bastante alterado por Mill nas várias edições do *Utilitarismo*. O texto da primeira edição era o seguinte: "Na maioria das línguas, se não em todas, a etimologia da palavra correspondente a Justo revela uma origem ligada às prescrições da lei. *Justum* é uma forma de *jussum*: o que é ordenado. *Dicaion* procede de *dich*: processo. *Recht*, do qual se derivou *right* e *righteous*, é sinônimo de lei. *La Justice*, em francês, é o termo consagrado para designar a magistratura. Não cometo o erro, atibuido com aparente razão a Home Tooke*, de admitir que uma palavra conserva sempre o mesmo sentido que tinha em sua origem. A etimologia pouco nos ensina sobre a idéia hoje exprimida pela palavra, mas nos ensina, com perfeição, sobre sua gênese. Creio que não pode haver dúvida..."

*) Home Tooke (1736-1812), filólogo e filósofo inglês (N. do T.).

queelas leis que *deveriam* existir, incluindo as que deveriam existir mas não existem; e passou a vincular-se às próprias leis existentes, quando as julgamos contrárias ao que deveria ser a lei. Dessa forma, a idéia de lei e das suas prescrições permanece predominante na noção de justiça, mesmo quando as leis efetivamente em vigor deixam de ser aceitas como critério de justiça.

É verdade que os homens consideram a idéia de justiça e as obrigações que a acompanham como aplicável a muitas coisas que não são, nem se pretende que sejam, reguladas pela lei. Ninguém deseja que as leis interfiram em todos os detalhes da vida privada e, entretanto, todos admitem que na conduta diária uma pessoa pode revelar-se, e de fato revela-se, justa ou injusta. Mas, mesmo nesse caso, a idéia de infração do que deveria ser lei persiste sob uma forma modificada. A punição dos atos que reputamos injustos sempre nos dará prazer e se harmonizará com os nossos sentimentos do que é adequado, ainda que nem sempre consideremos conveniente que sejam os tribunais a fazê-lo. Renunciamos a esse tipo de satisfação em razão dos inconvenientes que poderia acarretar. Sentiríamos satisfação em ver imposta a conduta justa e reprimida a injustiça, inclusive nos mínimos detalhes, se não tivéssemos, com razão, receio de conferir aos magistrados um poder ilimitado sobre os indivíduos. Quando pensamos que uma pessoa está obrigada a fazer uma coisa que é justa, dizemos, em linguagem corrente, que ela deve ser forçada a fazê-lo. Seria agradável ver a obrigação imposta por alguém que tivesse poder para isso. Se notamos que essa imposição pela lei pode ser inconveniente, lamentamos a impossibilidade, consideramos como um mal a impunidade concedida à injustiça, e nos esforçamos para reparar esse mal dando uma forma enérgica à nossa própria reprovação e à reprovação pública que recairá sobre o ofensor. Assim, a idéia de coação legal ainda é a idéia geradora da noção de justiça, ainda que esta sofra diversas transformações antes de assumir a forma acabada que apresenta num estado avançado da sociedade.

Creio que o exposto acima constitui uma explicação exata da origem e do desenvolvimento progressivo da idéia de justiça. Mas devemos observar que ela não nos permitiu distinguir essa obrigação da obrigação moral em geral. Pois, na verdade, a idéia de sanção penal, que é a essência da lei, faz parte não só da concepção de injustiça, mas da concepção de tudo aquilo que é errado. Não quali-

ficamos nenhum ato de errado se não queremos dizer, com isso, que a pessoa deva ser, de uma forma ou de outra, punida pelo que fez, seja pela lei, seja pela opinião de seus semelhantes ou, ainda, pelas reprovações de sua própria consciência. Essa parece ser a verdadeira chave da distinção entre a moral e a simples conveniência. Faz parte da noção de Dever, em todas as suas formas, que uma pessoa possa ser legitimamente forçada a cumpri-lo. O Dever é algo que pode ser exigido de uma pessoa, tal como se exige o pagamento de uma dívida. E não diremos que essa pessoa tem um dever se não entendermos que este pode ser exigido dela. Por razões de prudência ou para resguardar o interesse de outras pessoas, pode ser preferível não exigir o cumprimento efetivo, mas a própria pessoa, como se entende facilmente, não estaria autorizada a protestar. Há outras coisas, pelo contrário, que desejaríamos que as pessoas fizessem, que as tornaríamos amáveis ou admiráveis ou, caso não o façam, anti-páticas ou desprezíveis, mas que, não obstante, admitimos que não estão obrigadas a fazer. Pois não se trata, nesse caso, de uma obrigação moral: não condenamos essas pessoas, isto é, não pensamos que elas devam ser punidas. O modo como chegamos a elaborar essas idéias de punição merecida e imerecida talvez se esclareça adiante; mas creio não haver dúvidas de que essa distinção está na base das noções de certo e errado e de que chamamos uma conduta de errada ou empregamos, em vez deste, qualquer outro termo de desagrado ou desprezo, conforme achamos que a pessoa deva ou não ser punida em razão dessa conduta; e dizemos que seria certo proceder desta ou daquela maneira, ou, alternativamente, que seria desejável ou louvável, conforme desejaríamos ver a pessoa de que se trata forçada ou simplesmente persuadida e exortada a proceder dessa maneira².

Sendo essa, portanto, a diferença característica que distingue a moralidade em geral, mas não a justiça, dos domínios da Conveniência e do Admirável (*Worthiness*), resta ainda averiguar o aspecto que distingue a justiça dos outros ramos da moralidade. Sabemos que os autores que tratam da ética dividem os deveres morais em

2) Consultar a respeito a argumentação e os esclarecimentos do professor Bain* em um admirável capítulo (intitulado "As Emoções Éticas, ou o Sentido Moral") do segundo dos dois tratados que formam o seu elaborado e profundo trabalho sobre a Mente (N. do A.).

*) Alexander Bain (1818-1903), discípulo de Mill (N. do T.)

duas classes, denotados por duas expressões impróprias: deveres de obrigação perfeita e deveres de obrigação imperfeita. Estes últimos são aqueles em que, apesar do ato ser obrigatório, as ocasiões particulares para realizá-lo são deixadas à nossa escolha, como ocorre no caso da caridade e da beneficência, que estamos, de fato, obrigados a praticar, mas não em relação a pessoas determinadas nem em um momento definido. Na linguagem mais precisa da Filosofia do Direito, deveres de obrigação perfeita são aqueles em virtude dos quais se gera um *direito* correlativo em uma ou mais pessoas; deveres de obrigação imperfeita são aquelas obrigações morais que não geram qualquer direito. Creio que se notará que a distinção coincide exatamente com aquela existente entre a justiça e as outras obrigações da moralidade. No nosso exame das diversas acepções correntes do termo justiça, este parecia, em geral, implicar a idéia de um direito pessoal — um título pertencente a um ou mais indivíduos, como aquele que a lei concede quando confere uma propriedade ou um outro direito legal. Quer a injustiça consista em privar uma pessoa do que ela possui, ou em faltar-lhe à palavra dada, ou em tratá-la pior do que merece ou pior do que a outras pessoas que não gozem de maiores direitos, em qualquer dos casos a suposição implica duas coisas: um dano causado e uma pessoa determinada a quem se causou o dano. Também se pode cometer uma injustiça tratando uma pessoa melhor do que a outras, mas, nesse caso, o dano é causado a seus rivais, que são também pessoas determinadas. Parece-me que essa característica apresentada — o direito de uma pessoa, correlativo à obrigação moral — constitui a diferença específica entre a justiça e a generosidade ou a beneficência. A justiça implica algo que não só é certo fazer e errado não fazer, mas também algo que um indivíduo pode reclamar de nós como seu direito moral. Ninguém tem direito moral à nossa generosidade ou beneficência, pois não estamos moralmente obrigados a praticar essas virtudes com nenhum indivíduo determinado. E os exemplos que parecem contradizer essa definição são os que mais a confirmam, como, aliás, sucede com qualquer definição correta. Com efeito, se um moralista tenta, como muitos tentaram, estabelecer que os homens em geral, embora não um indivíduo determinado, têm direito a todo o bem que pudermos fazer-lhes, imediatamente incluirá, ao defender essa tese, a generosidade e a beneficência na categoria da justiça. Ele estará obrigado a

dizer que os maiores esforços são por nós *devidos* aos nossos semelhantes, esforços que são assimilados assim a uma dívida, ou, ainda, terá que afirmar que não podemos fazer menos do que isso para *retribuir* o que a sociedade faz em nosso favor, classificando assim o caso como de gratidão. Ora, ambos são, reconhecidamente, casos de justiça. Sempre que há um direito, trata-se de um caso de justiça e não de virtude da beneficência, e quem não estabelecer a distinção entre a justiça e a moralidade em geral onde nós acabamos de estabelecer, não fará afinal qualquer distinção entre elas, mas reduzirá toda a moralidade à justiça.

Tentamos, assim, determinar os elementos distintivos que compõem a idéia de justiça, e estamos preparados agora para investigar se o sentimento que acompanha essa idéia se vincula a ela por meio de uma disposição especial da natureza ou se, mediante leis conhecidas, pôde originar-se da própria idéia; e, em particular, para examinar se considerações de conveniência geral não estão na origem do sentimento.

Creio que o sentimento mesmo não se origina de algo que normalmente, ou apropriadamente, chamáramos de idéia de conveniência, embora aquilo que existe de moral nesse sentimento tenha essa origem.

Vimos que os dois componentes essenciais do sentimento de justiça são o desejo de punir a pessoa que causou um dano e o conhecimento ou a crença de que o dano foi causado a um ou mais indivíduos determinados.

Ora, parece-me que o desejo de punir uma pessoa que fez um dano a alguém é um produto espontâneo de dois sentimentos, ambos naturais no mais alto grau, e que são, ou se assemelham, a instintos: o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia.

É natural ressentir, rejeitar ou vingar qualquer dano que se faça ou que se tente fazer contra nós mesmos ou contra aqueles com quem simpatizamos. Não é necessário discutir aqui a origem desse sentimento. Seja um instinto ou um produto da inteligência, sabemos que é comum a toda a natureza animal, já que todo animal tenta ferir aqueles que feriram, ou que ele crê que estão prestes a fazê-lo, a si próprio ou as suas crias. A esse respeito, os seres humanos diferem dos outros animais em dois aspectos somente. Em primeiro lugar, por serem capazes de simpatizar não apenas com a sua prole ou,

como alguns dos animais mais nobres, com os animais superiores que são bondosos com eles, mas também com todos os seres humanos, e até mesmo com todos os seres dotados de sensibilidade. Em segundo lugar, por possuírem uma inteligência mais desenvolvida, que amplia o âmbito de todos os seus sentimentos, tanto os relativos a ela mesma como os de simpatia. Em virtude de sua inteligência superior, e mesmo não levando em conta a maior abrangência de suas simpatias, um ser humano é capaz de conceber uma comunhão de interesses entre ele próprio e a sociedade humana a que pertence, de tal modo que qualquer conduta que ameace a segurança da sociedade em geral será uma ameaça para a sua própria segurança e despertará seu instinto (se é que se trata de um instinto) de autodefesa. A mesma superioridade de inteligência, aliada ao poder de simpatizar com os seres humanos em geral, torna-o capaz de se identificar com a idéia coletiva de sua tribo, de seu país ou de humanidade, de tal modo que qualquer ato prejudicial a estes despertará o seu instinto de simpatia e o incitará a resistir.

Assim, creio que o sentimento de justiça, considerado em um de seus elementos, o desejo de punir, é o sentimento natural de represália ou vingança, aplicável, graças ao intelecto e à simpatia, aos malefícios, isto é, aos danos, que nos atingem por meio da sociedade em geral ou juntamente com ela. Esse sentimento não tem, em si mesmo, nada de moral; o que é moral é sua subordinação exclusiva às simpatias sociais, que o faz aguardar e obedecer à solicitação destas. Pois o sentimento natural tende a nos fazer ressentir indiscriminadamente tudo aquilo que é feito de desagradável a nós, mas, quando moralizado pelo sentimento social, só atua nas direções que se conformam com o bem geral: uma pessoa justa ressentente o dano feito à sociedade, ainda que não seja, de outro modo, um dano para si própria, e não ressentente um dano feito a ela mesma, por mais doloroso, se a sua repressão não interessar tanto à sociedade como a ela mesma.

Não constitui uma objeção contra essa doutrina afirmar que quando sentimos afrontado o nosso sentimento de justiça não estamos considerando a sociedade em geral ou qualquer interesse coletivo, mas apenas o caso individual. E certamente muito comum, embora nada louvável, sentirmos ressentimento apenas porque sofremos um desgosto; mas uma pessoa cujo ressentimento é realmente um senti-

mento moral, isto é, que considera primeiro se um ato é condenável antes de se permitir ressentir-lo, tal pessoa, ainda que não diga expressamente para si mesma que está cuidando do interesse da sociedade, certamente sente que está defendendo uma regra que beneficia tanto os outros como ela própria. Se ela não sente isso, se está considerando o ato somente enquanto a afeta individualmente, ela não é conscientemente justa, não se preocupando, nesse caso, com a justiça de seus atos. Isso é admitido até mesmo pelos moralistas anti-utilitaristas. Quando Kant (como observamos anteriormente) propõe, como o princípio fundamental da moral: "Age de tal maneira que tua regra de conduta possa ser adotada como lei por todos os seres racionais", ele reconhece, virtualmente, que o interesse da humanidade como coletividade, ou pelo menos da humanidade considerada indistintamente, deve estar presente na mente do agente quando este decide conscientemente sobre a moralidade de um ato. De outro modo, Kant teria empregado palavras sem significado: pois não é plausível sustentar que uma regra, mesmo do mais exacerbado egoísmo, não tem *possibilidade* de ser adotada por todos os seres racionais, que há um obstáculo insuperável na natureza das coisas para a sua adoção. Para conferir significado ao princípio de Kant, será preciso entendê-lo no seguinte sentido: devemos moldar a nossa conduta por uma regra que todos os seres racionais possam adotar *com benefício para os seus interesses coletivos*.

Recapitemos. A idéia de justiça supõe duas coisas: uma regra de conduta e um sentimento que sanciona a regra. Devemos supor que a primeira é comum a toda a humanidade e dirigida ao seu bem. A segunda (o sentimento) é o desejo de que sofram punição os que infringem a regra. Está implícita, ainda, a noção de uma determinada pessoa que sofre pela infração da regra e cujos direitos (para usar uma expressão apropriada para o caso) são assim violados. E o sentimento de justiça parece-me ser o desejo animal de repelir ou vingar um malefício ou dano feito a nós próprios ou àqueles com quem simpatizamos, desejo esse que, devido à capacidade humana de ampla simpatia e à concepção humana de auto-interesse inteligente, é alargado de modo a incluir todas as pessoas. É desses últimos elementos que o sentimento deriva sua moralidade; dos primeiros deriva seu peculiar poder impressivo e sua força de auto-afirmação.

No curso de toda minha exposição, a idéia de um *direito* que reside na pessoa injuriada e que é violado pela injúria, foi tratada, não como um elemento independente na composição da idéia e do sentimento de justiça, mas como uma das formas de que se revestem os outros dois elementos. Esses elementos são, de um lado, o dano feito a uma ou várias pessoas determinadas, de outro lado, a exigência de punição. Creio que um exame de nossas próprias mentes mostrará que esses dois elementos incluem tudo o que queremos dizer quando falamos da violação de um direito. Quando falamos do direito de uma pessoa sobre uma coisa, queremos dizer que essa pessoa pode exigir, com razão, que a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja pela força da lei, seja pela da educação e da opinião. Se, para obter a garantia de posse conferida pela sociedade, a pessoa dispõe do que, por qualquer motivo, consideramos como títulos suficientes, dizemos que tem direito a essa coisa. Se desejamos provar que uma coisa não lhe pertence por direito, consideramos que a prova está encerrada assim que for admitido que a sociedade não deve tomar medidas para assegurar-lhe a coisa, mas deve deixar a questão ser resolvida pelo acaso ou pelos esforços da própria pessoa. Assim, diz-se que uma pessoa tem direito àquilo que ela pôde ganhar por meio de uma competição leal em sua profissão, porque a sociedade não deve permitir que qualquer outra pessoa a impeça de tentar ganhar dessa maneira tanto quanto possa. Mas uma pessoa não tem direito a trezentas libras por ano, embora possa ocorrer que as ganhe, pois a sociedade não está obrigada a proporcionar-lhe tal soma. Ao contrário, se ela possui investimentos no valor de dez mil libras a três por cento, tem direito a trezentas libras anuais, porque a sociedade contraiu a obrigação de lhe proporcionar o rendimento dessa soma.

Ter um direito é, pois, na minha concepção, ter algo cuja posse a sociedade deve defender. Se algum opositor insistir e perguntar por que a sociedade deve fazê-lo, não posso dar-lhe outra razão além da utilidade geral. Se essa expressão não parece traduzir suficientemente o sentimento de força de obrigação, nem dar conta da peculiar energia do sentimento, é porque há, na composição do sentimento, não só um elemento racional mas também um elemento animal, o anseio de vingança. Esse anseio deriva sua intensidade, bem como sua justificação moral, do tipo de utilidade extraordinariamente importante

e impressionante a que corresponde. O interesse envolvido é o da segurança, que cada um de nós sente ser o mais vital de todos os interesses. Quase todos os outros benefícios terrestres são caros a umas pessoas mas não a outras e, se necessário, pode-se renunciar alegremente a muitos deles ou substituí-los por outros. Mas nenhum ser humano pode prescindir da segurança. Dela depende toda a nossa imunidade ao mal e graças a ela conferimos, para além do momento passageiro, pleno valor a todos e a cada um dos bens. Pois não poderíamos conferir valor senão à satisfação do presente, se, no instante seguinte, pudéssemos ser privados de tudo por alguém que fosse momentaneamente mais forte do que nós. Ora, a segurança, a mais indispensável de todas as necessidades depois do alimento físico, só pode ser obtida se a maquinaria que a produz funcionar ininterruptamente. Assim, quando exigimos de nossos semelhantes que unam os seus esforços para conservar os alicerces da nossa existência, a noção que nos fazemos de uma tal exigência congrega à sua volta sentimentos muito intensos. E de tal forma mais intensos do que os sentimentos que correspondem aos casos mais comuns de utilidade, que a diferença de grau em relação a estes se converte (como muitas vezes acontece na vida psicológica) em uma verdadeira diferença qualitativa. A exigência assume aquele caráter absoluto, aquela aparente infinitude e incomensurabilidade em relação a todas as outras considerações, caracteres que constituem a diferença entre o sentimento do certo e do errado e o da vulgar conveniência e inconveniência. Os sentimentos envolvidos são tão poderosos e esparamos com tanta confiança encontrar nos outros um sentimento equivalente ao nosso (já que estão todos igualmente interessados), que o *deve* e o *deveria* se tornam um *ter que ser*, e a reconhecida indispensabilidade torna-se uma necessidade moral, análoga à necessidade física e muitas vezes não inferior a esta em força vinculante.

Se a análise precedente, ou qualquer outra análoga, não é a explicitação válida da noção de justiça, se a justiça é totalmente independente da utilidade e constitui um critério *per se* que a mente pode reconhecer por simples introspecção, então, é difícil entender porque esse oráculo interno é tão ambíguo e porque tantas coisas parecem justas ou injustas conforme a luz em que são consideradas.

Somos incessantemente advertidos de que a Utilidade é um critério incerto que cada pessoa interpreta de um modo distinto e de que só

há certeza nos imutáveis, indestrutíveis e inequívocos ditames da Justiça, que trazem consigo sua própria evidência e não dependem das flutuações da opinião. Seria de se supor, de acordo com isso, que em questões de justiça não há lugar para controvérsia, isto é, que se adotássemos a justiça como regra, sua aplicação a um caso determinado qualquer não suscitaria mais dúvidas do que uma demonstração matemática. Mas isso está tão longe de ser certo que há, a respeito do que é justo, tantas divergências de opinião e tantas discussões acaloradas como a respeito do que é útil à sociedade. Não só nações e indivíduos diferentes possuem noções distintas de justiça, mas, na mente de um mesmo indivíduo, a justiça não se traduz por uma única regra, princípio ou máxima, mas por várias, que nem sempre coincidem em seus ditames e em cuja escolha o indivíduo se guia, ou por algum critério externo, ou por suas próprias predileções pessoais.

Há, por exemplo, quem diga que é injusto punir alguém para dar o exemplo aos outros e que a punição só é justa quando pretende o bem do próprio punido. Outros sustentam exatamente o contrário, argumentando que punir, para seu próprio bem, pessoas que já têm idade para discernir, é um despotismo e uma injustiça, pois se o que está em questão é apenas o bem próprio, ninguém terá o direito de controlar o que cada um julga como seu bem; mas consideram que tais pessoas podem ser punidas com justiça para prevenir males a outras pessoas, sendo isso um legítimo exercício do direito de autodefesa. Em contrapartida, o Sr. Owen³ afirma que é, de qualquer maneira, injusto punir, pois o criminoso não formou o seu próprio caráter; foi a sua educação e as circunstâncias ao seu redor, pelas quais não é responsável, que o tornaram um criminoso. Todas essas opiniões são extremamente plausíveis e, enquanto discutirmos a questão considerando-a simplesmente como uma questão da justiça, sem descer até aos princípios que subjazem à justiça e que são a fonte de sua autoridade, não vejo como qualquer um desses arguidores pode ser refutado. Pois, na realidade, cada um dos três se baseia em regras de justiça reconhecidas como verdadeiras. O primeiro apela à reconhecida injustiça de eleger um indivíduo, sem seu consentimento, para ser sacrificado

em benefício de outras pessoas. O segundo apóia-se na reconhecida justiça da autodefesa e na confessada injustiça de forçar uma pessoa a aceitar a opinião das outras sobre o que constitui o seu próprio bem. O partidário de Owen invoca o reconhecido princípio de que é injusto punir alguém por aquilo que não pôde evitar. Cada uma dessas posições triunfa quando seu defensor não é obrigado a levar em consideração outras máximas de justiça além daquela que selecionou, mas, assim que as várias máximas são confrontadas, cada um dos contendores parece ter tanto a dizer, em sua própria defesa, quanto os outros. Nenhum deles pode desenvolver a sua própria noção de justiça sem atropelar outra de igual força. Essas são as dificuldades. Elas sempre foram reconhecidas como tais e muitos expedientes foram inventados, mais para contorná-las do que para superá-las. Como uma saída para a última das três posições mencionadas, os homens conceberam o que se chamou de liberdade da vontade, imaginando que não poderiam justificar a punição de um indivíduo cuja vontade se encontra em um estado totalmente detestável, a menos que se suponha que ele chegou a tal estado sem ter sido influenciado por circunstâncias anteriores. Para escapar das outras dificuldades, o artifício predileto tem sido a ficção de um contrato, graças ao qual, em um período desconhecido, todos os membros da sociedade se teriam comprometido a obedecer às leis e consentido em ser punidos por qualquer desobediência a elas, considerando assim aos legisladores o direito, que se presume não poderiam ter adquirido por outra forma, de os punir, seja para o seu próprio bem, seja para o da sociedade. Considerou-se que essa feliz idéia afastava toda a dificuldade e legitimava a imposição da punição, em virtude de outra reconhecida máxima de justiça, *volenti non fit injuria*: não é injusto o que se faz com o consentimento da pessoa supostamente prejudicada por isso. É desnecessário observar que, mesmo se o consentimento não fosse uma mera ficção, essa máxima não possui autoridade superior às outras que pretende substituir. Trata-se, pelo contrário, de um elucidativo exemplo da maneira irregular e pouco rigorosa como se originam os supostos princípios de justiça. Esse princípio em particular foi, evidentemente, introduzido para atender às sumárias exigências dos tribunais de justiça, que por vezes são obri-

3) Robert Owen (1771-1858), socialista britânico cujo determinismo Mill discute no *Sistema de Lógica*, Livro VI, cap. 2 (N. do T.).

gados a contentar-se com suposições bastante incertas, devido aos males que resultariam de qualquer tentativa sua para agir com mais sutileza. Mas até mesmo os tribunais de justiça são incapazes de aderir, de modo consistente, a essa máxima, pois admitem que os compromissos assumidos voluntariamente sejam descartados em caso de fraude e, por vezes, em caso de mero erro ou má informação.

Além disso, uma vez admitida a legitimidade da imposição da punição, surgem muitas concepções divergentes de justiça quando se discute a proporção de castigo adequada ao delito. A esse respeito, nenhuma regra é mais atraente ao sentimento primitivo e espontâneo de justiça do que a *lex talionis*: olho por olho, dente por dente. Embora esse princípio das leis judaica e maometana tenha sido em geral abandonado na Europa como máxima prática, suspeito que há, na maior parte das mentes, um segredo e ardente anseio por ele; e quando o castigo ao ofensor toma acidentalmente aquela forma precisa, o sentimento geral de satisfação que se manifesta mostra como é natural o sentimento que torna aceitável essa modalidade de compensação na mesma moeda. Para muitos, a justiça na imposição da pena seria determinada pela proporção entre o castigo e o delito, o que quer dizer que o castigo deve ser medido exatamente pela culpabilidade moral do acusado (qualquer que seja o critério para medir a culpabilidade moral). De acordo com essa postura, nada teria a ver com a questão da justiça a apreciação da dose de punição necessária para prevenir o delito. Outros, ao contrário, para os quais essa apreciação é tudo, sustentam que não é justo, pelo menos para o homem, infligir a um semelhante, sejam quais forem seus delitos, uma quantidade de sofrimento superior àquela que bastaria para impedi-lo de repetir sua má conduta e a outros de imitá-la.

Tomemos outro exemplo de um tema a que já nos referimos. Em uma associação industrial cooperativa, é ou não justo que o talento ou a habilidade dêem direito a uma remuneração mais elevada? Os que respondem negativamente argumentam que quem faz o melhor que pode tem igual merecimento, e não deve, com justiça, ser posto em uma posição de inferioridade por algo que não é culpa sua; alegam ainda que habilidades superiores já possuem vantagens suficientes na admiração que suscitam, na influência pessoal que permitem e nas fontes internas de satisfação que proporcionam, sem que seja

preciso acrescentar a isso uma participação superior nos bens do mundo. Conforme essa opinião, a sociedade, para ser justa, tem que compensar os menos favorecidos por essa imerecida desigualdade de vantagens, de preferência a agravá-la. A opinião contrária a essa alega: a sociedade recebe mais do trabalhador mais eficiente; seus serviços, sendo mais úteis, merecem da sociedade melhor remuneração; uma parcela maior do resultado conjunto é obra do trabalhador mais eficiente, sendo uma espécie de roubo não admitir seu direito a ela, já que se recebesse o mesmo que os demais só se poderia exigir, com justiça, que produzisse tanto quanto os outros e que empenhasse assim uma quantidade menor de tempo e esforço, proporcional à sua eficiência superior. Quem decidirá entre esses apelos a princípios antagônicos de justiça? A justiça apresenta, nesse caso, duas faces que é impossível harmonizar, e os dois contendores escolheram faces opostas: um considera o que é justo que o indivíduo receba, e o outro o que é justo que a comunidade conceda. Cada um se encontra, do seu próprio ponto de vista, numa posição irrefutável e qualquer escolha entre eles, com base na justiça, terá que ser perfeitamente arbitrária. Só a utilidade social pode decidir a prioridade.

Além disso, são muitos e irreconciliáveis os critérios de justiça a que se faz referência quando se discute a repartição dos impostos. Segundo uma das opiniões, o pagamento ao Estado deveria ser proporcional aos recursos pecuniários. Outros consideram que a justiça exige aquilo a que chamam imposto progressivo: uma porcentagem maior deve ser imposta àqueles que têm mais para gastar. Do ponto de vista da justiça natural, pode-se apresentar uma sólida razão para que não se leve em consideração os recursos econômicos e para que todos paguem a mesma soma absoluta (sempre que possível), tal como os sócios de um clube pagam todos a mesma soma pelos mesmos privilégios, estejam ou não em iguais condições de a poder pagar. Por que a proteção (como se poderia dizer) da lei e do governo é concedida a todos e requerida por todos por igual, não seria injustiça fazer com que todos a paguem pelo mesmo preço. Considera-se uma justiça, e não injustiça, que um comerciante cobre de todos os clientes o mesmo preço pelo mesmo artigo, e não um preço que varie conforme os recursos de pagamento. Essa doutrina, quando aplicada à tributação, não encontra defensores, pois colide fortemente com os nossos sentimentos de humanidade e com as

nossas percepções de conveniência social. Entretanto, o princípio de justiça que a doutrina invoca é tão verdadeiro e tão obrigatório como aqueles a que se poderia recorrer contra ela. Assim, essa doutrina exerce uma influência tácita nos meios empregados para defender outros modos de avaliar a tributação. Para justificar a contribuição superior exigida dos ricos, as pessoas se sentem obrigadas a argumentar que o Estado faz mais pelos ricos do que pelos pobres, ainda que isso não seja, na realidade, verdade, pois os ricos estariam muito mais capacitados para se protegerem, na ausência de lei ou de governo, do que os pobres, e provavelmente conseguiriam converter estes em seus escravos. Outros, ainda, vão mais longe na adesão à semelhante concepção de justiça, sustentando que todos deveriam pagar um imposto igual pela proteção das suas pessoas (sendo estas de igual valor para todos) e um imposto desigual pela proteção de seus bens, que são desiguais. A isso outros replicam que o conjunto dos bens de um homem tem para ele tanto valor quanto o conjunto dos bens de um outro. Só o utilitarismo fornece um meio para aclarar essas confusões.

Será, então, a diferença entre o Justo e o Conveniente uma distinção meramente imaginária? Esteve a humanidade iludida ao pensar que a justiça é uma coisa mais sagrada do que a habilidade política e que esta última só deve ser escutada depois de ter sido satisfeita a primeira? De forma alguma. A exposição que oferecemos da natureza e da origem desse sentimento reconhece uma distinção real; e aqueles que professam o mais sublime desprezo pelas conseqüências das ações como um elemento da moralidade destas não atribuem mais importância do que eu a essa distinção. Embora eu conteste as pretensões de qualquer teoria que estabeleça um critério imaginário de justiça não fundamentado na utilidade, considero a justiça fundamentada na utilidade a parte mais importante e incomparavelmente a mais sagrada e obrigatória de toda a moralidade. Justiça é o nome dado para certas classes de regras morais que mais estreitamente dizem respeito às condições essenciais do bem-estar humano e são, portanto, mais rigorosamente obrigatórias do que todas as outras regras que orientam nossa vida. A noção que consideramos ser da essência da idéia de justiça, a de um direito que reside em um indivíduo, implica e comprova essa obrigação mais rigorosa.

As regras morais que proíbem os homens de se prejudicar uns aos outros (entre as quais nunca devemos deixar de incluir a interferência incorreta com a liberdade de outrem) são mais vitais para o bem-estar humano do que quaisquer outras máximas que, por mais importantes que sejam, apenas indicam o melhor modo de conduzir determinado setor dos assuntos humanos. Elas também possuem a peculiaridade de constituírem o principal elemento para a determinação do conjunto dos sentimentos sociais da humanidade. Só a observância dessas regras preserva a paz entre os seres humanos: se a obediência a elas não fosse a regra e a desobediência a exceção, cada um veria no outro um provável inimigo contra o qual deveria estar permanentemente alerta. E, o que talvez não seja menos importante, os homens têm os mais fortes e diretos motivos para se inculcar reciprocamente esses preceitos. Limitando-se a dar conselhos ou exortações reciprocas de prudência, os homens não ganhariam, ou pensam que não ganhariam, nada. Há um interesse inequívoco em inculcar uns nos outros o dever de beneficência positiva, mas num grau muito menor: uma pessoa pode não precisar dos benefícios dos outros, mas necessita sempre que não lhe façam dano. Assim, as regras morais que protegem cada indivíduo dos prejuízos que outros poderiam ocasionar, seja diretamente, seja impedindo-o de buscar livremente o seu próprio bem, são, ao mesmo tempo, as que lhe são mais caras e as que mais interesse tem em divulgar e impor pela palavra e ação. É a observância dessas regras que prova e decide a aptidão de uma pessoa para fazer parte da comunidade dos seres humanos, pois disso depende que ela seja ou não nefasta para aqueles com os quais está em contato. Ora, são fundamentalmente essas regras morais que constituem as obrigações de justiça. Os casos mais notórios de injustiça, e que conferem a sensação de repugnância que caracteriza o sentimento, são os atos de agressão incorreta ou de incorreto exercício do poder sobre alguém, e em seguida, os casos em que alguém é privado, de modo incorreto, de algo a que tem direito. Em ambos os casos inflige-se à pessoa um dano positivo, seja na forma de sofrimento direto, seja na forma de privação de um bem com o qual ela tinha motivos razoáveis, de ordem física ou social, para contar.

Os mesmos motivos poderosos que ordenam a observância das regras morais fundamentais prescrevem a punição daqueles que as violam; e, porque os impulsos de autodefesa, de defesa de outrem e de vingança são despertados contra tais pessoas, a desforra ou a paga do mal com o mal se ligam intimamente ao sentimento de justiça e são universalmente incluídos na idéia que dela temos. Retribuir o bem com o bem constitui também um dos ditames da justiça, mas esse ditame, ainda que sua utilidade social seja evidente e ainda que responda a um sentimento humano natural, não apresenta, à primeira vista, aquela conexão óbvia com o dano ou a injúria, conexão essa que, existindo nos casos mais elementares de justiça e injustiça, é a fonte da intensidade característica do sentimento. Mas a conexão, embora menos óbvia, não é menos real. Uma pessoa que aceita benefícios e nega retribuí-los, quando isso é necessário, inflige um dano real, frustrando uma das expectativas mais naturais e razoáveis, expectativas que a própria pessoa deve ter, ao menos implicitamente, encorajado, pois de outra forma os benefícios não teriam sido concedidos a ela. O importante lugar que, entre os males e erros humanos, ocupa a frustração das expectativas, se revela no fato de que constitui o principal fator da culpabilidade de dois fatos altamente imorais como a quebra de amizade e a de uma promessa. Entre os danos que um ser humano pode sofrer, poucos são mais graves e nenhum fere mais do que aquele que o atinge quando alguém em quem confiava habitualmente e com plena segurança falha num momento de necessidade; poucos erros são mais graves do que essa mera recusa de fazer um bem: nenhuma excita mais ressentimento, quer na pessoa que o sofre, quer em um espectador simpático. Portanto, o princípio de dar a cada qual o que merece, isto é, de pagar o bem com o bem e o mal com o mal, está não apenas incluído na idéia de Justiça, tal como a definimos, como é o objeto próprio daquela intensidade de sentimento que situa o Justo, na avaliação dos homens, acima da simples Conveniência.

A maioria das máximas de justiça em uso no mundo e que se invocam normalmente nos assuntos humanos são apenas meios que colaboram para efetivar os princípios de justiça de que falamos. Dizer que uma pessoa só é responsável por aquilo que ela fez voluntariamente ou que poderia, voluntariamente, ter evitado; que é injusto condenar uma pessoa sem a ouvir; que a punição deve ser

proporcional à ofensa, são máximas que, assim como outras semelhantes, tratam de impedir que o justo princípio de pagar o mal com o mal seja pervertido com a imposição injustificada do mal. A maior parte dessas máximas comuns entraram em uso por meio da atuação dos tribunais de justiça, que foram naturalmente conduzidos a um reconhecimento e elaboração, mais completo do que provavelmente ocorreria em outra parte, das regras necessárias ao cumprimento de sua dupla função: infligir punição a quem a mereça e reconhecer a cada pessoa o seu direito.

A imparcialidade, a primeira das virtudes judiciais, é uma obrigação de justiça, em parte pela razão que acabamos de mencionar, já que é uma condição necessária para o cumprimento das outras obrigações de justiça. Mas essa não é a única origem da elevada posição que as máximas de igualdade e imparcialidade ocupam entre as obrigações humanas, máximas que, tanto na avaliação popular como na dos mais esclarecidos, estão incluídas entre os preceitos de justiça. Sob um ponto de vista, elas podem ser consideradas corolários dos princípios já estabelecidos. Se é um dever tratar cada um segundo seus méritos, retribuindo o bem com o bem assim como reprimindo o mal com o mal, segue-se necessariamente que devemos tratar igualmente bem (quando nenhum dever mais elevado proíbe) todos aqueles que de nós merecem igualmente o bem, e que a sociedade deve tratar igualmente bem todos aqueles que dela merecem igualmente o bem, isto é, todos aqueles que têm, em termos absolutos, o mesmo mérito. Esse é o critério abstrato mais elevado da justiça distributiva e social. Seria preciso que todas as instituições e que os esforços de todos os cidadãos virtuosos convergissem, no maior grau possível, para esse critério. Mas esse grande dever moral se baseia em um fundamento ainda mais profundo, sendo uma emanção direta do primeiro princípio da moral e não um mero corolário lógico de doutrinas secundárias ou derivadas. Ele está envolvido no próprio significado da Utilidade ou Princípio da Maior Felicidade. Esse princípio será uma mera forma verbal desprovida de sentido racional se a felicidade de uma pessoa não contar exatamente tanto quanto a de outra, sempre que essa felicidade for igual em grau (com as devidas ressalvas segundo sua qualidade). Satisfeitas essas condições, a máxima de Bentham, “cada um deve contar por um e ninguém por mais do que um”, poderia ser inscrita sob o princípio de utilidade como

comentário explicativo⁴. Na avaliação do moralista e do legislador, todos os homens estão igualmente apoiados para reivindicar a felicidade e, portanto, igualmente apoiados para reivindicar todos os meios para alcançá-la, embora apenas nos limites impostos à máxima pelas condições inevitáveis da vida humana e pelo interesse geral, no qual o interesse de cada indivíduo está incluído; limites esses que devem ser estritamente determinados. Tal como qualquer outra máxima de justiça, essa também não é, de modo nenhum, aplicada ou tida por aplicável universalmente. Ao contrário, e conforme já observei, ela submete-se às idéias de cada um a respeito da conveniência social. Mas seja qual for o caso em que é julgada aplicável, é

4) Essa implicação do primeiro princípio da teoria utilitarista, a perfeita imparcialidade entre as pessoas, é considerada pelo Sr. Herbert Spencer (no seu *Social Statics*) como uma refutação das pretensões da utilidade em constituir-se num guia suficiente para o certo, já que (afirma ele) o princípio de utilidade pressupõe o princípio anterior de que todos têm igual direito à felicidade. Talvez fosse mais acertado dizer que esse princípio supõe que quantidades iguais de felicidade são igualmente desejáveis, quer sejam experimentadas pela mesma ou por diferentes pessoas. Isso, entretanto, não é uma pressuposição, nem sequer uma premissa necessária para sustentar o princípio de utilidade, mas o próprio princípio. Pois o que é o princípio de utilidade senão a sinonímia entre os termos "felicidade" e "desejável"? Se houver algum princípio anterior implicado não pode ser outro senão o de que as verdades da aritmética são aplicáveis à avaliação da felicidade, assim como a todas as outras quantidades mensuráveis.

[O Sr. Herbert Spencer, em uma comunicação pessoal a respeito da nota precedente, recusa ser considerado um adversário do Utilitarismo e afirma considerar a felicidade como o fim último da moral; embora entenda que aquele fim é apenas parcialmente alcançável por meio de generalizações empíricas a partir dos resultados observados da conduta e que só é alcançável completamente deduzindo-se, das leis da vida e das condições de existência, os tipos de ação que necessariamente tendam a produzir a felicidade e os tipos que tendam a produzir a infelicidade. Com exceção do uso do termo "necessariamente" não tenho nenhum reparo a fazer a essa doutrina e, omitindo-se esse termo, desconheço um defensor moderno do utilitarismo que seja de opinião diferente. Bentham, certamente, a quem o Sr. Spencer particularmente se refere em seu *Social Statics*, é, de todos os escritores, o que menos se pode acusar de reticência em deduzir os efeitos das ações sobre a felicidade a partir das leis da natureza humana e das condições universais da vida humana. A acusação comum contra Bentham é a de confiar com demasiada exclusividade em tais deduções e a de se negar em absoluto a limitar-se a essas generalizações extraídas da experiência específica, as quais o Sr. Spencer considera que os utilitaristas geralmente se restringem. A minha opinião pessoal (e, segundo penso, a do Sr. Spencer) é a de que em ética, como em todos os outros ramos do estudo científico, a consonância dos resultados desses dois processos, cada um corroborando e verificando o outro, é indispensável para conferir a qualquer proposição geral o tipo e o grau de evidência que constituem a prova científica] (N. do A.).

considerada como um ditame da justiça. Considera-se que todas as pessoas têm *direito* à igualdade de tratamento, exceto quando uma reconhecida conveniência social exija o contrário. É assim que todas as desigualdades sociais que deixaram de ser consideradas convenientes assumem o caráter da injustiça e não da simples inconveniência, e parecem tão tirânicas que as pessoas se perguntam como foi possível alguma vez tolerá-las, esquecendo que talvez elas mesmas tolerem outras desigualdades em nome de uma noção igualmente equivocada de conveniência, noção essa que, uma vez corrigida, faria com que aquilo que aprovam parecesse tão monstruoso como aquilo que elas finalmente aprenderam a condenar. Toda a história dos aperfeiçoamentos sociais consistiu em um série de transições pelas quais um costume ou instituição deixa sucessivamente de ser considerada uma suposta necessidade fundamental da existência social para passar à categoria de uma tirania e injustiça universalmente estigmatizada. Foi o que ocorreu com as distinções entre escravos e homens livres, entre nobres e servos, patrícios e plebeus; o mesmo ocorrerá, e em parte já ocorre, com as aristocracias de cor, raça e sexo.

Torna-se claro, pelo que foi dito, que a justiça é um nome para certas exigências morais que, consideradas coletivamente, ocupam um lugar mais elevado na escala da utilidade social e são, portanto, mais rigorosamente obrigatórias do que quaisquer outras; entretanto, podem ocorrer casos particulares em que algum outro dever social é suficientemente importante para prevalecer sobre qualquer máxima geral de justiça. Assim, para salvar uma vida, pode não apenas ser permitido, mas constituir um dever, roubar ou tomar pela força os alimentos ou medicamentos necessários, ou, ainda, raptar e compêlir o único médico qualificado a intervir. Em tais casos, como recusamos o nome de justiça a algo que não seja uma virtude, costumamos dizer, não que a justiça deva ceder a algum outro princípio moral, mas que o que é justo nos casos ordinários não o é, em razão desse outro princípio, no caso particular. Graças a essa útil adaptação da linguagem, conservamos o caráter irrevogável atribuído à justiça e livramo-nos da necessidade de sustentar que pode haver injustiças louváveis.

Creio que as considerações precedentes resolvem a única dificuldade real da teoria utilitarista da moral. Tem sido sempre eviden-

te que todos os casos de justiça são também casos de conveniência: a diferença reside no peculiar sentimento que se liga à primeira, distinguindo-a da segunda. Se esse sentimento característico foi suficientemente explicado; se não há necessidade de atribuir-lhe uma origem peculiar; se ele é simplesmente o sentimento natural de ressentimento, moralizado ao se tornar coextensivo com as demandas do bem social; e se existe e deve existir em todos os tipos de casos a que corresponde a idéia de justiça — então esta idéia não mais se apresenta como um obstáculo insuperável para a ética utilitarista. A Justiça segue sendo o nome adequado para certas utilidades sociais que são muito mais importantes e, portanto, mais absolutas e imperativas do que quaisquer outras consideradas como classe (embora não mais do que outras possam sê-lo em casos particulares). Elas devem, por isso, ser protegidas, como de fato naturalmente o são, por um sentimento diferente não só em grau mas em qualidade, distinto, tanto pela natureza mais definida de seus ditames como pelo caráter mais severo de suas sanções, do sentimento mais moderado que se liga à simples idéia de promover o prazer ou a conveniência dos homens.

DO AUTOR NESTA EDITORA

A lógica das ciências morais

Introdução e tradução
Alexandre Braga Massella