Gustavo Hessmann Dalaqua

Democracia representativa, consenso e conflito em J. S. Mill

Versão revisada do texto apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo para qualificação do doutorado

Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Coorientadora: Prof.ª Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Universidade de São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

D136d

Dalaqua, Gustavo Hessmann
Democracia representativa, consenso e conflito em J. S. Mill / Gustavo Hessmann Dalaqua ; orientador Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. - São Paulo, 2019.
275 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Mill, John Stuart 1806-1873. 2. Democracia. 3. Representação política. 4. Consenso. 5. Conflito. I. Barros, Alberto Ribeiro Gonçalves de, orient. II. Título.

fflch UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE

Termo de Ciência e Concordância do orientador

Nome do aluno: Gustavo Hessmann Dalaqua

Data da defesa: 27/09/2019

Nome do Prof. orientador: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 11/11/2019

A. de Barros

(Assinatura do orientador)

SUMÁRIO

Introdução.....p. 12

Capítulo 1 – Democracia Representativa.....p. 28
1.1 Desfazendo a antítese representação vs. participação democrática.....p. 28
1.2 Democracia e deliberação.....p. 39
1.3 O aspecto epistêmico da democracia.....p. 42
1.3.1 A crítica à democracia epistêmica.....p. 44
1.3.2 Deliberação e verdade: a democracia epistêmica em Mill.....p. 47
1.3.3 "Pelos olhos de um trabalhador": representação, conhecimento e perspectiva social.....p. 53
1.3.4 Deliberação democrática, diversidade cognitiva e alargamento da mente.....p. 59
1.3.5 Mill, William James e a busca pragmatista por uma concepção democrática da verdade.....p. 63
1.3.6 Sobre a possibilidade de uma concepção epistêmica da democracia.....p. 67
1.4 A polis dos antigos como inspiração para a democracia dos modernos: a diferença entre "deliberar" e "fazer".....p. 70
1.5 Os dois principais níveis da deliberação política: a diferença entre as deliberações que ocorrem dentro e fora da assembleia representativa.....p. 75
1.6 A querela do mandato imperativo.....p. 79
1.7 Representação descritiva vs. construtivismo representativo.....p. 85
1.8 Representação como advocacy.....p. 92

Capítulo 2 – Consenso: os princípios basilares da igualdade e liberdade.....p. 97

2.1 *The Subjection of Women*: a importância da igualdade de gênero para a democracia.....p. 97
2.2 Igualdade dos antigos e igualdade dos modernos: a influência do cristianismo p. 116
2.3 *Utilitarianism*: a relação entre igualdade, justiça, direito e utilidade.....p. 119
2.4 Igualdade de oportunidade para desenvolvimento do caráter: democracia, estetização da existência e a influência de Mill sobre Walt Whitman.....p. 126
2.5 Virtude, liberdade e democracia.....p. 131

2.6 Religião civil e os princípios basilares da liberdade e da igualdade.....p. 136
2.7 Sobre a necessidade de uma educação cívica para a democracia.....p. 143
2.8 A importância dos afetos e das paixões para a democracia.....p. 149
2.8.1 Partidarismo e a influência de Hume sobre Mill.....p. 153
2.9 O sentimento de nacionalidade como condição necessária à democracia.....p. 156

Capítulo 3 – Conflito.....p. 161

3.1 O papel controverso do conflito na democracia milliana.....p. 161
3.2 A crítica dos democratas agonísticos.....p. 166
3.3 Socialismo e conflito.....p. 168
3.3.1 A crítica de Duncan.....p. 168
3.3.2 O socialismo democrático de Mill.....p. 169
3.3.3 Respondendo a Duncan: o socialismo milliano elimina o conflito político?...p. 178
3.4 Conflito e desenvolvimento humano: a influência da *Bildungstradition*, dos antigos gregos e a aproximação com Nietzsche.....p. 180
3.5 Conflito e o surgimento das instituições representativas na Inglaterra: a influência de Guizot.....p. 185
3.6 A influência do *Federalista*.....p. 191
3.7 Lidando com os conflitos na prática: o histórico parlamentar de Mill.....p. 194
3.8 Quando a luta pela democracia exige combate: a defesa da violência política...p. 200
3.9 O apreço pelo conflito e a crítica à democracia de Bentham.....p. 203
3.10 Conflito e partidos.....p. 209
3.10.1 Bolingbroke vs. Burke: o debate sobre partidos na filosofia inglesa moderna.....p. 209
3.10.2 A importância dos partidos políticos para a democracia representativa.....p. 215
3.11 Democracia representativa, consenso e conflito.....p. 229

Referências.....p. 238

Every one who knows history or the human mind is aware, that powerful intellects and strong characters are formed by conflict, and that the times which have produced brilliant developments of mental accomplishment in public stations have been those in which great principles and important social elements have been fighting each other hand to hand—times of struggle for national independence, political freedom, or religious emancipation.

John Stuart Mill, "On Reform", 1848

... the importance, to man and society, of a large variety in types of character, and of giving full freedom to human nature to expand itself in innumerable conflicting directions.

John Stuart Mill, *Autobiography*, 1873

RESUMO

DALAQUA, Gustavo Hessmann. **Democracia representativa, consenso e conflito em J. S. Mill**. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Esta tese analisa a relação entre democracia representativa, conflito e consenso na filosofia de John Stuart Mill a fim de amainar um impasse hermenêutico que há décadas divide os comentadores do filósofo. De um lado, há acadêmicos que julgam encontrar em Mill um democrata agonístico radical, um exemplo de pensador político que soube compreender que a democracia é o regime do conflito, não do consenso. Outros, em contrapartida, acusam a teoria milliana da democracia de focar em demasia o consenso e negar espaço ao conflito político. Contra a ideia de que existiriam "dois Mills" contraditórios – um que valorizaria o conflito às expensas do consenso, e outro que apregoaria uma política consensualista cujo objetivo maior seria soterrar o conflito –, esta tese busca compreender de que modo as ênfases no consenso e no conflito se articulam no interior da filosofia milliana. Na contramão das interpretações oferecidas até aqui, a hipótese que defenderemos é a de que a democracia representativa milliana requer consenso e conflito.

Ao justapor as passagens textuais do "Mill consensual" às do "Mill agonístico", argumentamos que nada do que nelas consta nos permite dicotomizar conflito e consenso no pensamento do autor. Pelo contrário, é justamente porque considera o conflito um produto inelidível da liberdade democrática que Mill julga imprescindível haver consenso – um consenso que estabeleça como tais conflitos poderão se desdobrar *ad infinitum* sem fazer com que o corpo político se desintegre. Trata-se de um consenso que nos faz concordar sobre como discordar e balancear nossos conflitos. Uma democracia que pusesse tal consenso a perder estaria agindo de modo suicida, pois minaria a estrutura por meio da qual os conflitos políticos conseguem se manifestar, sucessivamente, sem derramamento de sangue ou guerra civil.

Uma análise das passagens em que "o Mill consensual" sobressai torna lícito afirmar que a liberdade e a igualdade são os dois princípios que o filósofo estabelece como

limites do agonismo democrático. Limites aqui significam que tais princípios constituem uma gramática mínima que todo cidadão participante do debate agonístico deve respeitar ao formular suas demandas políticas. De acordo com o autor, a democracia não se mantém de pé sem a manutenção de um consenso em torno dos dois princípios que, desde o surgimento da democracia, são tidos como constitutivos de qualquer regime democrático. Os princípios básicos da liberdade e igualdade de todos os cidadãos são inerentes ao próprio procedimento democrático, de modo que, sem eles, a democracia não se sustenta. Juntos, eles formam um consenso jurídico-constitucional que fundamenta a democracia. A formação de um *demos* exige o reconhecimento público de um consenso jurídico mínimo para regular os diversos conflitos que surgirão entre os cidadãos. Na ausência de tal consenso, a massa de indivíduos se dividirá em diferentes *demoi*, ou então, configurará um conjunto de seres dispersos que não formarão uma associação política.

O primeiro capítulo da tese versa sobre a teoria da democracia representativa elaborada por Mill. O segundo, sobre a concepção de consenso do filósofo, e o terceiro, sobre o conflito.

Palavras-chave: Democracia representativa. Conflito. Consenso. John Stuart Mill. Teoria democrática

ABSTRACT

DALAQUA, Gustavo Hessmann. **Representative Democracy, Conflict, and Consensus in J. S. Mill**. 2019. 275 pp. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

This thesis examines the relationship between representative democracy, conflict, and consensus in John Stuart Mill's philosophy in order to appease a hermeneutical quandary that has divided Mill scholars for decades. While some scholars claim to find in Mill a radical agonistic democrat – a political thinker who understood democracy to be the regime of conflict, not consensus – other scholars accuse Mill's democratic theory of privileging consensus over conflict. Contra the idea that there are two contradictory "Mills" – one that values conflict and denies any role whatsoever to consensus and another that preaches a consensualist politics whose main goal would be to eliminate conflict – this thesis shows how Mill's emphases on consensus and on conflict reconcile within his political thought. Taking a different stand than the one offered by Mill scholars thus far, the interpretation I put forward is that for Mill representative democracy requires both conflict and consensus.

By juxtaposing the textual passages of the "consensualist Mill" to those of the "agonistic Mill," I argue that a complete understanding of Mill's philosophy rules out the conflict vs. consensus dichotomy that lurks behind the idea of the two contradictory "Mills." It is precisely because he deems conflict to be an inevitable byproduct of democratic freedom that Mill values consensus – a consensus that establishes how citizens' conflicts can unfold ad infinitum without disintegrating the body politic. A democracy that dispensed with such consensus would be acting suicidally, for it would undermine the very structure by which political conflicts can manifest themselves without bloodshed or civil war.

An analysis of the passages of the "consensualist Mill" allows one to affirm that liberty and equality are the two principles that Mill identifies as the boundaries for democratic agonism. "Boundaries" here means these principles constitute a common grammar that every citizen participating in the agonistic debate must respect when she formulates her

political proposals. According to Mill, democracy cannot survive without sustaining a consensus around the two principles that, since democracy's inception, are considered constitutive of any democratic order. The basic principles of liberty and equality are inherent in the democratic procedure, to the extent that in their absence democracy falls apart. Together, they form a juridical and constitutional consensus that grounds democracy. The construction of a *demos* requires the public recognition of a minimum juridical consensus that regulates the multifarious conflicts which will emerge among citizens. Without such consensus, the body politic will either disintegrate into different *demoi* or generate a set of dispersed individuals incapable of seeing themselves as fellow members of a single political community.

The first chapter addresses Mill's theory of representative democracy. The second, his understanding of consensus, and the third, his conception of conflict.

Keywords: Representative democracy. Conflict. Consensus. John Stuart Mill. Democratic Theory

Agradecimentos

Sou extremamente grato ao meu orientador, Alberto Ribeiro G. de Barros, pelo acolhimento na Universidade de São Paulo e pela ajuda ao longo do doutorado. Nas aulas e reuniões, Alberto me ensinou como praticar a história da filosofia. Sua produção intelectual no campo da filosofia britânica moderna representa um exemplo de excelência na prática da história das ideias ao qual espero um dia alcançar.

Sou igualmente grato à minha co-orientadora, Maria Isabel Limongi, que tem sido uma leitora atenciosa do meu trabalho sobre a ética e a filosofia política de Mill há quase uma década. Seu trabalho no campo da filosofia britância moderna também me oferece outro exemplo de excelência intelectual que admiro muito.

As arguições de Cicero Araujo, Silvana de Souza Ramos e Nadia Urbinati durante a defesa da tese me ajudaram a melhorar consideravelmente o trabalho. Sou grato aos três professores por aceitarem examinar o trabalho. Também agradeço Milton Meira do Nascimento, que participou da qualificação da tese, e Mauro Cardoso Simões, pela leitura do texto.

Tive muita sorte em contar com o apoio da Fapesp (processo número 2015/22251-0). Sem ele, a execução desse trabalho não teria sido possível. Também devo à Fapesp o patrocínio do meu estágio de pesquisa "sanduíche", no ano acadêmico de 2016 e 2017, no Departamento de Ciência Política da Universidade Columbia em Nova York. Agradeço Urbinati, provavelmente a maior especialista da atualidade no que diz respeito à teoria democrática milliana, por supervisionar minha pesquisa no período em que lá estive.

As ideias contidas na tese foram apresentadas e debatidas em conferências realizadas nas seguintes universidades: Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Karlsruher Institut für Technologie (KIT), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Columbia University, Universidade de Londres (UCL), London School of Economics (LSE), Ohio University e Universidade de Copenhague. Sou grato à Fapesp por custear minha participação na maioria desses eventos. Ao comitê organizador da LSE Political Theory Graduate Conference, à Velux Foundation e ao George Washington Forum, sou grato por financiar minha participação em eventos realizados, respectivamente, em Londres, Copenhague e Ohio.

Como sempre, agradeço meus pais, Rinaldo Dalaqua e Janete Hessmann, e meu filho, Bruno. Sem o apoio que vocês me dão, não conseguiria ter concluído a tese. Dedico este trabalho a eles e a todos os funcionários, pesquisadores e professores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. As aulas, palestras, conversas e amizades que tive na USP me ofererecerem um suporte intelectual de valor inestimável. Pelo auxílio na resolução de questões burocráticas da Fapesp e de dúvidas em relação à universidade, agradeço Geni Lima, Luciana Nóbrega, Luís César Oliva, Mariana Rubiano, Marie Pedroso, Sacha Kontic e Thiago Dias. Agradeço em especial os amigos do Grupo de Estudos Espinosanos. Pelo auxílio na revisão do texto, sou muito grato a Paulo Venturelli.

Versões modificadas de alguns argumentos apresentados na tese foram publicadas, ao longo do doutorado, em forma de capítulo ou artigo: "John Stuart Mill vs. John Rawls: uma comparação". In: M. Carvalho, M. M. Nascimento e T. Weber (Orgs.). *Justiça e Direito*. São Paulo: ANPOF, 2015; "Liberdade em Locke e Mill", *Ipseitas*, v. 2, n. 1, p. 142-153, 2016; "Democracia representativa, conflito e justiça em J. S. Mill", *Dois Pontos*, v. 13, n. 2, p. 15-37, 2016; "Socialismo democrático e conflito em J. S. Mill", *Sofia*, v. 6, n. 2, p. 62-77, 2017; "Democracy and truth: a contingent defense of epistemic democracy", *Critical Review*, v. 29, n. 1, p. 49-71, 2017; "The power of affects in democratic politics", *Public Seminar*, jan. 2018; "What makes representative constructivism democratic?", *PERI*, v. 10, n. 2, p. 100-122, 2018; "John Stuart Mill's republican feminism", *Kalagatos*, v. 15, n. 2, p. 14-33, 2018; "John Stuart Mill on justice and self-development". In: N. Oliveira, M. Hrubec e E. Sobotkka (Eds.). *From Social to Cyber Justice: Critical Views on Justice, Law and Ethics*. Prague: Filosofia; Porto Alegre: PUCRS, 2018; "Conflict, socialism, and democracy in Mill", *Télos*, v. 22, n. 2, p. 33-59, 2018; "Representation, epistemic democracy, and political parties in John Stuart Mill and José de Alencar", *Brazilian Political Science Review*, v. 12, n. 2, 2018; "Conflict, consensus, and liberty in J. S. Mill's representative democracy", *British Journal for the History of Philosophy*, v. 26, n. 1, p. 110-130, 2018; "Nacionalidade e democracia: pensando com e contra Marilena Chaui", *Intuitio*, v. 11, n. 2, p. 137-148, 2018.

Introdução

Embora a filosofia de John Stuart Mill (1806-1873) tenha nos últimos anos aumentado sua presença na produção acadêmica em língua portuguesa, a grande maioria dos acadêmicos lusófonos tende a focar apenas o utilitarismo de Mill. A teoria democrática milliana, portanto, permanece pouco explorada entre nós. O mesmo não ocorre no plano acadêmico internacional, no qual a democracia representativa milliana tem sido objeto de estudo recorrente há um bom tempo. Mas, se é assim, por que escrever mais uma tese sobre democracia e representação em Mill? O que justifica o acréscimo de outra obra nesse campo relativamente vasto de investigação acadêmica?

A necessidade de se elaborar uma nova tese sobre a democracia representativa milliana desponta quando examinamos os dois modos contraditórios sob os quais o conflito político foi até hoje interpretado na literatura específica sobre o tema. Os comentadores de Mill dividem-se ao avaliar a questão do conflito na teoria democrática do filósofo. De um lado, há aqueles que julgam encontrar em Mill um democrata agonístico radical, um exemplo de pensador político que soube compreender que a democracia é o regime do conflito, não do consenso. Outros, em contrapartida, acusam a teoria da democracia milliana de focar em demasia o consenso e negar espaço ao conflito político. Eis, em resumo, a contradição que divide a literatura interpretativa sobre a teoria democrática de Mill.

A relação entre democracia representativa, consenso e conflito é um tema complexo que ressoa por boa parte da filosofia de Mill. Como mostraremos, as duas interpretações listadas acima contam com respaldo textual e o foco em passagens isoladas do corpus milliano, de fato, corrobora a impressão de que existiriam "dois Mills" contraditórios: um que valorizaria o conflito às expensas do consenso, e outro que apregoaria uma política consensualista cujo objetivo maior seria soterrar o conflito. O que falta, contudo, é compreender de que modo as ênfases no consenso e no conflito se articulam no interior da filosofia milliana. É essa lacuna que a corrente tese busca suprir. Na contramão das interpretações oferecidas até aqui, a hipótese que defenderemos é a de que a democracia representativa milliana requer consenso e conflito.

Pode-se dizer que todos os comentadores que assumiram partido na querela dos "dois Mills" cometeram ao menos um dos seguintes três erros. O primeiro deles consiste em negligenciar, deliberada ou inintencionalmente, as passagens do trabalho do filósofo que contrariam o lado da contenda que se deseja defender. O segundo, em dicotomizar conflito e consenso como atributos políticos contraditórios. O terceiro, em ahistoricizar o conceito de conflito.

O terceiro erro, via de regra, é mais comum entre os que censuram Mill por denegar o conflito político. Influenciados por outros pensadores em cuja filosofia política o conflito assoma a um papel de destaque – tais quais Nicolau Maquiavel, Karl Marx e Carl Schmitt –, esses teóricos afirmam que o que Mill chamava de conflito, em verdade, não é conflito. Dependendo do filósofo a partir do qual formulam suas críticas, o que tais teóricos asseveram é que um pensador só consegue compreender o conflito político quando percebe que este resume-se: i) no embate entre o humor que o povo tem de não querer ser dominado e o humor que os grandes têm de querer dominar (Maquiavel); ii) na luta de classes (Marx); iii) na batalha existencial entre amigos e inimigos (Schmitt). É claro que não há intérprete que endosse as três asserções ao mesmo tempo, pois todos os que adotam semelhante estratégia argumentativa têm em comum a pressuposição de que a perspectiva do filósofo que utilizam para compreender o conflito político é a única "correta". Daí por que faria sentido afirmar que Mill, assim como todo filósofo que não endossou a perspectiva preferida, se "equivocou" ao julgar que estivesse teorizando acerca do conflito político.

Ao agirem dessa maneira, tais críticos cometem aquilo que Quentin Skinner (2002b, cap. 4) identificou como sendo um erro frequente entre os que pesquisam história da filosofia, a saber, o de selecionar a perspectiva de um único agente histórico como sendo *a* correta, o que por sua vez conduz à conclusão de que todas as perspectivas que diferem desta seriam equivocadas. Foi com acerto que Skinner repreendeu o uso de semelhante prática hermenêutica na história da filosofia, pois, ao entronizar a perspectiva que um único filósofo ofereceu acerca de um conceito como *a* correta, o historiador da filosofia ahistoriciza o conceito que pesquisa e, portanto, deixa de ser historiador. Sem dúvida, é isso o que fazemos quando afirmamos que Mill não soube compreender o conflito político porque não pensou, por exemplo, como Marx, segundo o qual o conflito se daria sempre sob a égide da luta de classes.

Como veremos, o conflito político para Mill pode se dar tanto por questões redistributivas como por questões de reconhecimento. Posto de outro modo, o campo econômico não esgota o conflito. A batalha discursiva entre os diferentes "experimentos de vida [*experiments of living*]" em prol dos quais os parlamentares de uma democracia representativa advogam também configura um lócus de conflito político para Mill (2008 [1859], p. 72). É nesse sentido amplo, capaz de abranger a contenda política que se dá não só por motivos econômicos, como também por questões sobre *experiments of living*, que Mill emprega o termo "conflito".

A fim de articular a relação entre democracia representativa, conflito e consenso na filosofia política de Mill, urge, antes de mais nada, compreender o que ele entendia por democracia representativa. Este é o tema sobre o qual se debruça o primeiro capítulo. De início, mostraremos como a filosofia milliana põe em questão a oposição entre participação e representação. Seguindo a trilha aberta por filósofos como Condorcet (2013 [1793]) e Paine (1989 [1792]), Mill não concebe a democracia representativa como um sucedâneo inferior da democracia direta, adotado *faute de mieux*. Pelo contrário, a representação é uma ferramenta política valiosa nela mesma que pode ser conciliada com a democracia – *dada certas condições*. A fim de desfazer a oposição entre representação política e participação popular, Mill rejeita uma concepção minimalista do governo representativo como o regime no qual aos cidadãos cabe apenas eleger os representantes. Segundo ele, para que se torne democrática, a representação precisa, *inter alia*, ser acoplada a uma cultura deliberativa que estimula a massa dos cidadãos a ajuizar constantemente sobre os assuntos políticos.

Ao participarem da deliberação política, os cidadãos alargariam sua compreensão dos assuntos públicos; a defesa da democracia representativa em Mill, veremos, configura também uma defesa do que os teóricos contemporâneos da democracia chamam de "democracia epistêmica", uma vertente recente do deliberacionismo. Dito de outra maneira, um dos motivos que leva Mill a advogar em prol da democracia representativa é a convicção de que ela favorece a construção do conhecimento e da verdade. Esse ponto reclama uma análise detida de nossa parte, pois não são poucos os que acusam a democracia epistêmica de negar o conflito político. O que se irá argumentar é que, no caso específico de Mill, a ênfase no aspecto epistêmico da democracia representativa não o leva a negar a importância do conflito para a política, porquanto o conhecimento e a verdade para o filósofo são, eles próprios,

construtos dinâmicos cuja validade só se sustém mediante embate entre discursos conflitantes. A caracterização epistêmica da democracia feita por Mill interessa não apenas aos estudiosos do autor, pois esboça uma resposta para um debate que tem feito correr muita tinta na filosofia política contemporânea: a possibilidade de a deliberação democrática operar como um campo de (re)produção do conhecimento a incompatibiliza com o reconhecimento da importância do conflito? Mill, como veremos, oferece recursos para elaborarmos uma concepção epistêmica da democracia que não negligencia a relevância do conflito para a política.

Dito isto, para melhor delinear o perfil da democracia representativa milliana, realçaremos a influência que a polis ateniense exerceu sobre o esquema institucional proposto pelo filósofo. Tendo por base a divisão de poderes entre a *Ekklesia* e a *Nomothetai* na democracia ateniense, Mill estabelece que a função da assembleia representativa é "deliberar", mas não "fazer". Dada a complexidade do Estado moderno, a função dos representantes populares não é ditar as minudências das diversas leis, mas sim aprovar a composição de comitês de especialistas que formariam agências regulatórias responsáveis por formular legislações específicas para os diferentes domínios da vida coletiva. Aprovada a composição dos comitês, os representantes então lhes ordenariam sobre quais temas eles deveriam propor leis. Ao término do trabalho, os comitês enviariam propostas legislativas para o Parlamento. Isto feito, de duas uma: ou o Parlamento aprovava as leis enviadas, ou as devolvia e exigia a alteração parcial ou total do conteúdo proposto.

Tendo esclarecido a diferença entre "deliberar" e "fazer", explicaremos que, na democracia representativa milliana, a deliberação política se dá em dois níveis: dentro e fora das instituições estatais. Para que a representação seja democrática, é imprescindível haver mútua influência entre os discursos que sucedem dentro e fora da assembleia representativa. A maior diferença entre as deliberações que ocorrem dentro e fora das instituições representativas é que, enquanto a primeira abrange indivíduos dos mais diferentes estratos geográfico-sociais, a segunda geralmente se dá entre camaradas – ou ainda, entre indivíduos provenientes de um mesmo grupo social que, deliberada e temporariamente, decidem se fechar em um "gueto" para discutir sobre os temas coletivos e os problemas que lhes afligem. Semelhante divisão de trabalho tem por fito garantir a perpetuação do conflito político: ao permitir que indivíduos provenientes de uma mesma posição social deliberem apenas entre pares, a guetificação propicia a

formulação de vocabulários contrários ao discurso político dominante. Valendo-nos da expressão de Mill, podemos dizer que a guetificação cria "um *point d'appui* para a resistência individual às tendências do poder dominante" que injeta agonismo na deliberação praticada pelos cidadãos na esfera pública (CW XIX, p. 459).[1] Outrossim, a deliberação no interior das instituições representativas também deve prezar pela conservação do conflito, motivo por que Mill afirma ser necessário que grupos políticos rivais contem sempre com representantes na assembleia. Entretanto, em consonância com a tese maior que se procura defender, daqui não se segue que a assembleia possa dispensar o consenso. Como o primeiro capítulo evidenciará, a democracia representativa para Mill exige conflito e consenso.

O conflito entre os representantes não deve ir a ponto de paralisar as atividades da assembleia. Subscrevendo o modo como "os antigos" pensavam a política, Mill afirma que, se largada à própria sorte, a vida coletiva tende à degenerescência (ibid., p. 388). Trocando em miúdos, isto significa que, na ausência de instituições estatais que as regulem, as relações entre os cidadãos pioram. Tomemos como exemplo um tema caro a Mill: a qualidade de vida da classe operária. Se os representantes não conseguem entrar em acordo e efetivar leis que regulem a quantidade máxima de horas que os operários podem trabalhar, a exploração da classe trabalhadora intensificar-se-á. A rigor, uma assembleia de representantes cuja rivalidade a impede de produzir acordos temporários não é propriamente política, visto que deixa de cumprir o principal objetivo da associação política segundo Mill, qual seja, o de propiciar aos cidadãos mecanismos que os possibilitem desenvolver suas capacidades morais, intelectuais e estéticas. O governo democrático reclama a promulgação de leis que gerem e regulem ações coletivas e, para tanto, os representantes não devem adotar uma mentalidade dogmática e enrijecida perante as pautas que defendem. Sendo assim, Mill se coloca contra o mandato imperativo, prática recorrente durante a Idade Média que destituía o representante de poder agencial. Para o filósofo, a habilidade de firmar compromissos (*compromises*) entre as diversas perspectivas políticas é um componente essencial da representação política democrática.

A recusa do mandato imperativo relaciona-se à concepção construtivista que Mill tinha da representação. Ao contrário do que afirmam alguns comentadores, não é

[1] Seguindo a prática padrão dos comentadores de Mill, sempre que citar a edição dos *Collected Works of John Stuart Mill*, usarei a abreviação CW, enumerando, em seguida, o volume e a página (ex: CW VII, p. 313 equivalerá a *Collected Works*, volume VII, página 313).

lícito ler o conceito milliano da representação como descritivo. Mill não esposa o descritivismo representativo porque, a seu ver, o trabalho da representação não é simplesmente descrever e refletir identidades, interesses e posições políticas pré-dadas. O embate entre as pautas adversárias que os políticos representam na assembleia é construtivo, pois tem poder para criar posições que até então não existiam e, eventualmente, alterar o modo como os cidadãos concebem a si próprios.

A defesa do sufrágio feminino feita por Mill na Casa dos Comuns, em 1866, é exemplar a esse respeito: o embate entre a performance representativa do filósofo e a perspectiva política oposta foi construtivo porque introduziu uma pauta que até então não existia na esfera parlamentar inglesa. A interpretação de que a representação política milliana seria descritiva desmente-se pelo fato de Mill ter advogado em prol do sufrágio feminino mesmo não sendo esta uma pauta daqueles que o elegeram. A performance representativa do filósofo, todavia, alterou a percepção que muitos eleitores tinham sobre a questão feminina e mobilizou um número significativo de cidadãos em prol da luta pelo sufrágio das mulheres. Ao construtivismo representativo decorrente da atuação parlamentar de Mill, seguiu-se um novo movimento social na sociedade civil inglesa: a *National Society for Women's Suffrage*. Nesse sentido, argumentaremos, Mill tipifica de maneira clara o poder mobilizador que alguns teóricos contemporâneos da democracia atribuem ao construtivismo representativo.

Ademais, analisar o construtivismo representativo milliano é de interesse não só aos estudiosos do filósofo, pois esclarece uma questão que tem preocupado a teoria democrática atual: o que garante as credenciais democráticas do construtivismo representativo? Como impedir que o construtivismo não desemboque na teoria fascista da representação, segundo a qual os representados constituiriam uma massa passiva por sobre a qual o líder representante imputaria qualquer pauta que lhe conviesse construir? A performance política de Mill com relação ao sufrágio feminino acena para uma resposta a tal indagação, pois indica que as pautas políticas construídas por inciativa do representante devem desenvolver-se sempre em parceria e sob o escrutínio dos grupos que elas mobilizam e representam. De acordo com o filósofo, os representados devem sempre ter o poder de contestar, complementar e rejeitar as construções feitas em seu nome pelo representante. O construtivismo democrático reforça, assim, a visão contestatória e conflitiva que o filósofo tinha do governo representativo.

Dito isto, no item final do primeiro capítulo, reconstruiremos a interpretação relativamente consagrada de Nadia Urbinati sobre o conceito de representação milliano. Urbinati sustenta que, em contraposição ao descritivismo representativo, a filosofia de Mill aponta para uma teoria da *representação como advocacy*.[2] De fato, segundo o filósofo, o papel do representante não é repetir ao pé da letra as posições dos representados, mas sim saber negociar, perante os representantes dos demais grupos da nação, de maneira vantajosa a seus constituintes.[3] A advocacy compõe-se de dois elementos: de um lado, entre o representante e os constituintes existe uma ligação apaixonada, uma identidade de projetos que injeta agonismo na deliberação política, pois leva o representante a defender e expressar com ardor a perspectiva dos constituintes; de outro, um distanciamento, uma relativa autonomia de juízo do representante perante o representado. A composição dupla da advocacy atesta, assim, a capacidade do representante de sustentar, ao mesmo tempo, os conflitos e consensos necessários para o funcionamento da democracia representativa. O primeiro capítulo conclui, portanto, que a democracia representativa para Mill requer conflito e consenso.

No capítulo dois, o foco principal passa a ser os princípios basilares que compõem o consenso apregoado por Mill como necessário à democracia representativa: o princípio da igualdade e o princípio da liberdade. Por que, afinal, seriam a igualdade e a liberdade princípios basilares da democracia? A fim de iniciar uma resposta à indagação, na primeira seção do capítulo, analisaremos *The Subjection of Women*, obra na qual Mill destaca ser fundamental à democracia a existência de uma sociedade igualitária. Nesse sentido, a manutenção de relações desiguais no âmbito doméstico representa um perigo à democracia porque, segundo Mill, homens acostumados a agir como déspotas no interior da casa teriam dificuldade para desenvolver as virtudes e os hábitos necessários àqueles que devem se tratar como iguais na esfera pública.

[2] Na literatura específica sobre o assunto disponível no Brasil (inclusive em publicações do governo), os termos advocacy e advocate foram incorporados no português, sendo por isso que não os traduzimos. Além disso, conforme aponta Luis Felipe Miguel (2014, p. 254), a tradução dos termos gera ruído, pois embaralha a distinção entre advocate e advogado (*lawyer*).

[3] Empregado por Mill diversas vezes, "constituinte" (*constituent*) é sinônimo de "representado". Embora não seja de uso corrente no vernáculo, na bibliografia sobre representação política, o termo é relativamente consagrado; *Systema representativo* de José de Alencar (1868) foi provavelmente um dos primeiros textos da área a empregá-lo. Presente na língua inglesa desde o século XV, *constituent* deriva do latim e significa: aquele que constitui outro, um elemento em um todo complexo (REHFELD, 2005, p. 34). O constituinte é uma das fontes que constitui o representante. Isso é visível sobremaneira no mecanismo eleitoral; o voto do eleitor é, *inter alia*, o que constitui o representante enquanto tal.

Ao qualificar a sujeição das mulheres no âmbito doméstico de despótica, Mill põe em questão a dicotomia público vs. privado e politiza uma área da existência humana que, da Antiguidade até a época moderna, era tida por muitos como imune à interferência política, a saber, a esfera privada. Baseando-se na literatura abolicionista do século XIX que lhe era familiar, Mill sustenta que a manutenção de relações servis no interior da casa era deletéria não só às mulheres como também aos homens. À primeira vista, poder-se-ia pensar que a sujeição feminina corrompia apenas as mulheres, na medida em que as destituía de liberdade ao submetê-las a um poder arbitrário (como veremos, *Subjection* revela que a liberdade milliana requer, *inter alia*, a ausência de sujeição arbitrária). Todavia, Mill repara que a convivência prolongada com a desigualdade de gênero no interior da casa torna os homens inaptos à liberdade política.

Subjacente ao reparo do filósofo, encontra-se a tese de que a liberdade só se sustém na relação entre iguais, tese esta que nos permite associar Mill ao republicanismo (associação que o próprio filósofo reconhece em CW XXVI, p. 359). Seguindo a leitura de alguns comentadores, argumentamos que a liberdade *qua* ausência de sujeição arbitrária possui matizes republicanos que aproximam Mill do republicanismo antigo esposado por Salústio e do neorrepublicanismo de Pettit e Skinner. No entanto, como o próximo item deixa claro, daqui não se segue que Mill ignorasse a distância que o separava dos antigos. Com efeito, o filósofo tinha total ciência de que a igualdade dos modernos que considerava indispensável à democracia representativa diferia da igualdade dos antigos. Daí nossa distinção entre "igualdade dos modernos" e "igualdade dos antigos".

Para aclarar a relação entre igualdade e justiça sugerida em *Subjection*, na seção seguinte do segundo capítulo, passamos em revista a obra *Utilitarianism*. Nesse trabalho, Mill afirma que a igualdade é um componente da justiça e que um dos obstáculos à recepção da filosofia utilitarista era a percepção de que ela seria contra a igualdade. No caso específico de Mill, a acusação de que o utilitarismo seria contrário à igualdade ganha força quando constatamos que o conceito de prazer subjacente a seu utilitarismo bifurca-se em *prazeres inferiores* (os sensuais) e *prazeres superiores* (os do intelecto, imaginação e sentimentos morais).

De acordo com o filósofo, quem estabelece a fronteira que separa os prazeres inferiores dos superiores são os "juízes competentes", cidadãos cuja experiência de vida

os franqueou familiaridade suficiente com os prazeres em questão (CW X, p. 213). Poder-se-ia objetar que, ao introduzir o critério da competência em seu utilitarismo, a filosofia de Mill entraria em choque com a igualdade democrática. Após reconstruir as duas respostas à objeção que podemos discernir nos escritos de Mill, nossa conclusão é de que ambas não são persuasivas. Dito de outro modo, os argumentos que o autor oferece para rebater a crítica de que a exigência de competência não atentaria contra a igualdade democrática são insuficientes. O fato de que a posse desigual da competência provenha de uma igualdade inicial de oportunidades entre os cidadãos não nega que, na obra *Utilitarianism*, haja uma tensão entre igualdade democrática e competência.

A noção de igualdade de oportunidade, implícita na discussão sobre o utilitarismo, é explorada mais a fundo na sequência do capítulo. Conforme se detalha, a igualdade de oportunidade defendida por Mill tem por meta fomentar o desenvolvimento do *caráter* dos cidadãos. Uma reconstrução do que Mill e outros filósofos da época compreendiam pelo termo evidencia que a democracia representativa milliana encoraja a estetização da existência. Esse ponto fica claro uma vez que comparamos Mill com um de seus leitores do século XIX, Walt Whitman. Tanto em Mill quanto em Whitman, a ênfase no caráter e na estetização da existência destaca que a sustentação da democracia moderna reclama, além de instituições representativas, uma cultura democrática.

Esse tópico nos leva, logo em seguida, a abordar o liame que Mill tece entre democracia, virtude e liberdade. Segundo o filósofo, o que justifica a adoção da democracia representativa é sua capacidade de promover a virtude do povo, que por sua vez serve de amparo à liberdade. Mas por que Mill entende que a virtude seria um sustentáculo da liberdade? Respondemos a questão mediante uma reconstrução dos apontamentos sobre a liberdade que Mill oferece em *A System of Logic* e *On Liberty*. Nossa conclusão é que, na medida em que a liberdade milliana exige o poder de se distanciar criticamente do costume e de acessar diferentes perspectivas sobre uma mesma questão, a virtude da simpatia lhe é indispensável.

Tendo explicado o que Mill entende por igualdade e liberdade e por que as considera necessárias à democracia, os três itens seguintes do capítulo dois pormenorizam a cultura democrática que arrimaria o consenso – indispensável à estabilidade democrática – acerca dos valores da igualdade e da liberdade. No primeiro deles, exploramos a proposta da religião civil que Mill apresenta em um de seus últimos

escritos e sugerimos que a mesma busca fundamentar um substrato ético para a democracia. No segundo, reconstruímos o alerta de Mill sobre a necessidade de uma educação cívica para a democracia representativa e explicamos como tal tipo de educação fortaleceria a cultura democrática de um povo. No terceiro, discorremos acerca da importância dos afetos e das paixões para a democracia. Esse terceiro item, em verdade, não é senão uma continuação dos dois que o precedem, pois, como explicamos, a religião civil e a educação cívica propugnadas por Mill indicam que os afetos, emoções, sentimentos e paixões constituem objetos de estudo relevantes para qualquer teórico da democracia. Em contraste com abordagens contemporâneas que se pretendem neutras ou puramente procedimentais, o deliberacionismo milliano não negligencia que as paixões e os afetos desempenham um papel primacial na democracia representativa.

A última seção do capítulo dois versa sobre uma paixão que, segundo Mill, era extremamente necessária à democracia representativa: o sentimento de nacionalidade. Segundo o filósofo, o sentimento de nacionalidade é fundamental para a democracia porque gera união, solidariedade, uma esfera pública unificada e capacidade de resistência contra governos arbitrários. A nacionalidade produz identidades coletivas que são fundamentais para a política na medida em que geram poder de cooperação entre os cidadãos (CW XIX, p. 548). Sem uma nacionalidade comum, a democracia é "quase impossível" porque um povo deve, em alguma medida, se reconhecer como constituindo um mesmo corpo soberano a fim de agir democraticamente (CW XIX, p. 547). A democracia pressupõe a existência de um povo (*demos*). Na medida em que a nacionalidade é o principal catalisador para a construção de um povo, a democracia é "quase impossível" sem ela (ibidem). Para que uma democracia possa agir e perdurar no tempo, ela precisa preservar algum nível de coesão que a proteja do perigo de entropia social que a pluralidade dos seres humanos é capaz de ocasionar em uma associação composta por milhões de membros. A nacionalidade é benéfica porque sustém um fulcro de consenso que nenhuma democracia deve arriscar perder.

Todavia, e em consonância com a tese maior do trabalho, o fato de a nacionalidade produzir consenso não significa que ela soterre a emergência do conflito. Diferenciando-nos das leituras oferecidas até hoje pelos comentadores do filósofo, sustentaremos que a nacionalidade para Mill diz respeito *também* ao conflito. Com efeito, a ênfase na nacionalidade põe em relevo a presença do *político* no pensamento

do filósofo, uma vez que, no limite, ela aponta para a divisão "entre amigos e inimigos" (CW XIX, p. 548). De acordo com Mill, o sentimento de nacionalidade discrimina "concidadãos e estrangeiros" (CW XIX, p. 547). A nacionalidade combina inclusão e exclusão, ou ainda, consenso e conflito. Ela produz um substrato consensual que permite aos cidadãos balancearam seus conflitos internos sem apelar para a força física e, em acréscimo, possibilita que eles deixem suas diferenças de lado e se juntem para lutar contra algum inimigo (por exemplo, um poder arbitrário interno ou externo que quer subjugá-los) caso haja necessidade (CW XIX, p. 547). De modo análogo ao primeiro capítulo, o capítulo dois encerra, portanto, reforçando a seguinte tese: a democracia representativa requer consenso e conflito.

O terceiro capítulo, cujo objetivo principal é esmiuçar a concepção milliana de conflito, inicia reconstruindo a querela interpretativa dos "dois Mills" a qual se aludiu acima e minudencia a lista relativamente extensa de autores que tomaram posição nessa controvérsia. Em seguida, destaca-se que a leitura segundo a qual Mill seria inapto para pensar o conflito político descende de uma crítica maior dirigida contra "o liberalismo" por alguns filósofos políticos contemporâneos, tais quais Chantal Mouffe, Sheldon Wolin e William Connolly. Na filosofia política contemporânea, tais filósofos são chamados de democratas agonísticos. Em que pese suas diferenças, o que permite agrupá-los em uma mesma corrente teórica é o fato de suas críticas remontarem a Carl Schmitt, pensador político que, nos anos 1920 e 1930, desferiu fortes invectivas contra "o liberalismo" por identificar nele a negação do conflito político.

Sendo assim, analisar a relação entre conflito e democracia no pensamento de Mill – um dos "pais do liberalismo", como diria Isaiah Berlin (2000, p. 232) – é de interesse não só para os estudiosos do autor, pois esclarece uma questão mais ampla que preocupa a filosofia política contemporânea: a tradição democrático-liberal é de fato capaz de pensar o conflito político? Indo na contramão dos filósofos políticos supramencionados, o que se argumenta no capítulo três é que há pensadores no interior da tradição liberal que são, sim, capazes de reconhecer o caráter inerradicável da dimensão conflituosa da vida político-social.

Por certo, a tese que se pretende defender não nega que haja filósofos liberais que não concedem espaço para o conflito político. Antes, nosso objetivo é elaborar, a partir da filosofia de Mill, uma outra narrativa sobre a relação entre conflito e democracia existente no interior da tradição liberal e apontar para a existência de uma

vertente frequentemente ignorada do liberalismo, qual seja, o *liberalismo agonístico*. Em *Agonistic Democracy*, Mark Wenman (2013) afirma que a oposição ao liberalismo seria uma característica constitutiva da visão agonística da democracia. O autor reforça, assim, a célebre acusação de Schmitt, segundo a qual o liberalismo seria incapaz de pensar o conflito e tenderia sempre a negá-lo. De partida, a acusação põe a perder o caráter extremamente multifacetado da tradição liberal e nega a possibilidade de haver um liberalismo agonístico, matriz na qual, sustentamos, a filosofia de Mill se enquadra.

Feito isso, veremos que, dentre os comentadores que criticam Mill por ser incapaz de conceder espaço ao conflito político, há um que não se enquadra no grupo dos democratas agonísticos contemporâneos, qual seja, Graeme Duncan. Em *Mill and Marx: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, Duncan afirma que, tanto no comunismo marxiano quanto no socialismo milliano, o conflito é o ponto de partida, e sua superação, o ponto a que se almeja chegar. Grosso modo, o comentador objeta que, ao defender a promoção de uma democracia socialista onde a distribuição dos bens e da propriedade ocorresse de maneira equânime, Mill visava instituir uma sociedade sem conflito. Para mostrar o caráter impreciso da leitura de Duncan, resgatamos a leitura que John Skorupski faz em *Why Read Mill Today?* e argumentamos que, ainda que fosse desprovida de conflitos movidos por redistribuição, uma sociedade socialista milliana continuaria a ter conflitos motivados por questões de reconhecimento. Além disso, reconstruímos nessa seção o socialismo democrático que Mill elaborou no final de sua vida, destacando as diferenças que o distanciam do comunismo marxiano. A conclusão da seção é a de que, ao defender uma sociedade socialista, o objetivo de Mill não era instituir uma sociedade desprovida de conflito.

Os três itens que vêm em seguida têm por fito identificar as fontes teóricas que influenciaram a concepção de conflito milliana. No primeiro deles, constata-se que a compreensão que o filósofo tinha do conflito sofreu influxo da *Bildungstradition* e dos antigos gregos. “Todos que conhecem a história ou o espírito humano sabem que intelectos poderosos e caracteres fortes formam-se pelo conflito” (CW XXV, p. 1106). Seguindo vários filósofos da *Bildung* do século XIX, Mill entendia que as comunidades políticas deveriam esmerar-se para manter a chama do conflito acesa porque, sem conflito, não há desenvolvimento humano que perdure. A formação (*Bildung*) do Eu (*self*) reclama conflito. Essa tese milliana foi fortalecida pelas leituras dos antigos gregos que o filósofo realizou – ou melhor, por uma certa maneira de se ler os antigos

gregos que, conforme as obras de George Grote e Nietzsche mostram, não era incomum no século XIX.

Os escritos de Guizot sobre a história da Europa também exerceram influência na compreensão milliana do conflito. Seguindo a interpretação do historiador francês, Mill entendia que o conflito entre grupos políticos rivais era salutar na medida em que fortalecia o uso das instituições políticas como meio de intermediação e expressão das contendas sociais. Ademais, no plano internacional, a convivência forçada entre diferentes grupos políticos teria sido extremamente produtiva para a Europa porque, longe de atravancar o desenvolvimento coletivo, o contato com as diferenças enriqueceu a singularidade de cada povo.

Os autores do *Federalista*, texto que é citado algumas vezes em *Considerations on Representative Government*, forneceram um terceiro insumo para a criação da concepção de conflito milliana. Na esteira de Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, Mill entendia que o conflito entre diferentes grupos políticos impedia que apenas um deles exercesse domínio absoluto sobre os demais, evitando, pois, a tirania da maioria. Tal qual os políticos fundadores do governo representativo estadunidense, Mill pensava ser de suma importância criar mecanismos institucionais que impeçam que a animosidade entre os diferentes grupos sociais degringole em combate físico e inviabilize a feitura de acordos temporários que possibilitem a ação política. O capítulo três, veremos, reitera a tese principal do trabalho: a democracia representativa reclama tanto conflito quanto consenso.

Não só em seus escritos teóricos, como também em sua atuação política, Mill insistia que uma das principais funções da representação política era criar um espaço comum onde os diferentes grupos pertencentes a um mesmo *demos* pudessem explicitar e negociar, não importa o quão imperfeitamente, suas visões políticas divergentes. A representação política é um mecanismo de unificação que permite a emergência e sucessivo desenrolar de um pluralismo agonístico, que, por sua vez, não esfacela e salvaguarda a integridade do Estado.

Mill é um filósofo profícuo para se pensar a representação política porque, após décadas escrevendo sobre representação e democracia, o autor foi eleito representante da Casa dos Comuns pelo distrito de Westminster (região central de Londres). Além de abordá-lo em seus escritos teóricos, o filósofo teve de lidar com o conflito na prática.

Não só na Inglaterra, como na Europa em geral, o século XIX foi marcado por momentos tensos entre as organizações de trabalhadores e as instituições políticas vigentes.

Após analisar as influências teóricas que moldaram o conceito milliano do conflito, passaremos em revista os discursos parlamentares e os textos de intervenção política do filósofo a fim de esquadrinhar o modo como Mill lidou com os conflitos em sua prática política. Examinaremos quatro episódios históricos que oferecem exemplos empíricos do espírito de compromisso (*spirit of compromise*) que Mill considerava essencial à democracia representativa: i) a aprovação do segundo *Reform Act* pela Casa dos Comuns, que praticamente dobrou o número de eleitores na Inglaterra e no País de Gales; ii) a defesa de Mill, perante a Casa dos Comuns, do direito dos trabalhadores pertencentes ao movimento da Liga da Reforma de organizar passeatas públicas no centro de Londres e seu posicionamento perante o confronto dos manifestantes com a polícia, em Hyde Park, em 1866; iii) a atuação política do filósofo no que tange à reforma agrária irlandesa; iv) sua participação no *Jamaica Committee.*

O estudo desses quatro casos nos permite entrever algo que é explicitado na seção seguinte: em circunstâncias excepcionais, Mill aprovava a utilização da violência para fins políticos. Na ausência de instituições representativas capazes de ouvir, responder e acomodar as insatisfações populares, é possível que a violência seja um recurso necessário. Mediante análise de textos do filósofo, sustentaremos que para Mill a violência praticada para fins políticos é legítima quando i) motiva-se por "uma causa justa" e ii) conta com "uma probabilidade razoável de sucesso" (CW VI, p. 416).

Isto feito, no item seguinte, reconstruímos o reproche que Mill faz à filosofia de seu mentor intelectual, Jeremy Bentham. Posto que ambos fossem a favor da democracia representativa, na leitura de Mill, Bentham não teria atentado para a importância de se criar mecanismos institucionais que garantissem a perpetuação do conflito em um governo representativo. No diagnóstico crítico que faz da teoria democrática benthamiana, Mill ressalta, como em outros momentos de sua obra, os benefícios que o conflito gera para a democracia.

O apreço pelo conflito, explicitaremos no item seguinte, fez com que Mill defendesse a importância dos partidos políticos. Antes de explorar a fundo a defesa milliana dos partidos, reconstruiremos as posições concorrentes sobre o tema dos

partidos, formuladas por Bolingbroke e Burke no século XVIII, que marcaram o tema ao longo da filosofia britânica moderna. No caso específico de Mill, a defesa dos partidos políticos se deve ao entendimento do filósofo de que os mesmos constituiriam veículos privilegiados para a promoção do conflito em uma democracia representativa. Em síntese, os apontamentos de Mill sobre o tema indicam que os partidos políticos são essenciais para a democracia representativa porque: i) criam e garantem a perpetuação do conflito; ii) ao canalizar o conflito pela via institucional, contribuem para a estabilidade das instituições representativas; iii) favorecem o espírito do compromisso; iv) ao simplificar temas de interesse público e criar linhas de divisão, estimulam a participação dos cidadãos comuns; v) agregam força política, tornando a resistência ao poder dominante mais efetiva; vi) impedem a prevalência de um discurso único; vii) favorecem a justificação política; viii) melhoram a qualidade epistêmica da deliberação política.

Ao término de um longo percurso sobre a questão do conflito, esperamos contar com recursos suficientes para amainar um impasse que há décadas divide os intérpretes de Mill. Na conclusão do capítulo final da tese, o que se defenderá é que a democracia representativa requer conflito *e* consenso. Ao realçar o modo como as ênfases no consenso e no conflito se articulam no interior da filosofia milliana, nos contrapomos à leitura de Gertrude Himmelfarb (1974), provavelmente a primeira historiadora das ideias a contrastar as ênfases no consenso e no conflito no pensamento político do filósofo. Grosso modo, o trabalho da autora ficou conhecido entre os comentadores por lançar a célebre tese de que haveria "dois Mills" contraditórios: um que valorizaria a diversidade e os conflitos resultantes do exercício da liberdade e outro que, abominando a existência do conflito, apregoaria a necessidade de se impor um consenso que soterrasse toda discordância e diversidade de estilos de vida. Tratar-se-ia, respectivamente, de um "Mill agonístico" e de um "Mill consensual".

Para rebater Himmelfarb, justapomos as passagens textuais do "Mill consensual" às do "Mill agonístico" e argumentamos que nada do que nelas consta nos permite dicotomizar conflito e consenso. Pelo contrário, é justamente porque considera o conflito um produto inelidível da liberdade democrática que Mill julga imprescindível haver consenso – um consenso que estabeleça como tais conflitos poderão se desdobrar *ad infinitum* sem fazer com que o corpo político se desintegre. Trata-se de um consenso que nos faz concordar sobre como discordar e balancear nossos conflitos. Uma democracia que pusesse tal consenso a perder estaria agindo de modo suicida, pois

minaria a estrutura por meio da qual os conflitos políticos conseguem se manifestar, sucessivamente, sem derramamento de sangue ou guerra civil.

Reforçando o exposto no capítulo dois, sustentamos que uma análise das passagens em que "o Mill consensual" sobressai nos torna lícito afirmar que a liberdade e a igualdade são os dois princípios que o filósofo estabelece como limites do agonismo democrático. Limites aqui significam que tais princípios constituem uma gramática mínima que todo cidadão participante do debate agonístico deve respeitar ao formular seus reclamos e demandas políticas. De acordo com o autor, a democracia não se mantém de pé sem a manutenção de um consenso em torno dos dois princípios que, desde a época de Platão, são tidos como constitutivos de qualquer regime democrático (*República* 557e-558a e *Leis* 693d). Os princípios básicos da liberdade e igualdade de todos os cidadãos são inerentes ao próprio procedimento democrático, de modo que, sem eles, a democracia não se sustenta. Juntos, eles formam um consenso jurídico-constitucional que fundamenta a democracia. A formação de um *demos* exige o reconhecimento público de um consenso jurídico mínimo para regular os diversos conflitos que surgirão entre os cidadãos.[4] Na ausência de tal consenso, a massa de indivíduos se dividirá em diferentes *demoi*, ou então, configurará um conjunto de seres dispersos que não formarão uma associação política.

Os princípios da liberdade e da igualdade dos cidadãos marcam as fronteiras de um campo discursivo dentro do qual o conflito poderá se desenrolar. O conflito que procede mediante referência a ambos os princípios é salutar e deve ser estimulado porque fortalece as bases do regime democrático. O conflito que vai contra a existência deles, por sua vez, não deve ser aceito porque põe em risco o funcionamento da democracia, quando mais não seja porque princípios de legitimidade contraditórios não podem coexistir em um mesmo regime político. Em suma, longe de configurarem termos antitéticos, consenso e conflito são para Mill momentos políticos complementares, sendo o concurso entre ambos indispensável para a sobrevivência da democracia. Esta tese, constantada ao longo dos três capítulos, é a justificativa maior para a realização do corrente trabalho. Se tivermos sido capazes de amainar um impasse que há décadas divide os comentadores de Mill e, além disso, de destacar a fecundidade da filosofia democrática milliana num momento em que a interrogação sobre a democracia está longe de ser uma mera querela de eruditos, ficaremos satisfeitos.

[4] Agradeço a Georgios Varouxakis por chamar minha atenção a esse ponto.

Capítulo 1 – Democracia Representativa

1.1 Desfazendo a antítese representação vs. participação democrática

Publicado em 1861, *Considerations on Representative Government* é decerto o melhor ponto de partida para quem quer estudar o tema da democracia representativa em Mill. Na frase em que abre o primeiro capítulo da obra, Mill se pergunta "em que medida as formas de governo são uma questão de escolha" (CW XIX, p. 374). A resposta que desenvolverá ao longo do capítulo será a de que as formas de governo são determinadas em parte pelas circunstâncias históricas e em parte pelas escolhas dos agentes políticos. Assim sendo, a resposta para o topos clássico da filosofia política – qual o melhor regime político? – varia conforme as circunstâncias históricas (ibid., p. 375).

Mill inicia a defesa da democracia representativa atentando, pois, para sua necessidade histórica. É o contexto histórico das nações modernas que torna a democracia representativa o melhor regime político. A representação se coloca, na conjuntura moderna, como necessidade incontornável para os sistemas políticos modernos. A gerência dos assuntos públicos em sociedades de vastos território e população exige representação dada a impossibilidade de uma ação política incluir, no mesmo espaço e tempo, a presença de todos (ibid., p. 412). O debate no qual a tomada de decisões em âmbito nacional ocorre não pode contemplar presencialmente todos os cidadãos que vivem nos estados de um país. É preciso, portanto, que os habitantes de uma certa localidade elejam alguém que os represente na tomada de decisões no plenário nacional. A representação política é uma relação que se estabelece entre cidadãos engajados em um processo que une tempos e espaços distintos.

Posto que inelidível, a representação não deve ser vista como substituto inferior da democracia direta. Segundo Mill, a democracia representativa dos modernos seria "superior" à democracia dos antigos gregos porque permitiria a manutenção de "instituições livres em territórios amplos" (CW XI, p. 314). Esse ponto é digno de nota porque, não raramente, Mill é descrito como um adepto forçado da representação política. No Brasil, por exemplo, um dos poucos livros publicados sobre a democracia representativa milliana argumenta que Mill teria defendido este tipo de governo porque

entendia ser "impossível a participação de todos" na política (GODINHO, 2012, p. 106). Secundando a imprecisão de Godinho, Thais Florencio de Aguiar afirma em *Demofobia e demofilia* que participação popular e representação política seriam termos antitéticos em Mill, motivo que a permite identificar o filósofo como um democrata recalcitrante e contraditório – no vocabulário dela, um "demófobo". Na visão da politóloga, Mill teria introduzido o artifício da representação a fim de substituir a participação política do povo pela administração dos representantes eleitos (AGUIAR, 2015, p. 53).

Com sua leitura parcial, Godinho e Aguiar põem a perder um dos aspectos mais interessantes da democracia milliana, qual seja, seu participacionismo. Esse aspecto é destacado não só em vários escritos do filósofo como em uma miríade de comentadores que, desde os anos setenta, revisitam *Representative Government* no intuito de expor o papel central que Mill aí confere à participação de todos os cidadãos na democracia representativa (ELSTER, 1997; GUTMANN, 1980, cap. 2; PATEMAN, 1970, cap. 2). Na contramão dos liberais franceses do seu tempo, Mill sustentava que o governo representativo não deveria ser defendido em oposição à democracia (URBINATI, 2002, cap. 1). Ao longo do século XVIII, em ambos os lados do Atlântico, a maior parte dos revolucionários receava aplicar o rótulo "democracia" a seus recém-criados governos representativos (GIRARD, 2019, p. 141; PALMER, 2014, p. 13-20; ROSANVALLON, 2008b, p. 107-13).[5] A democracia designava então um governo tumultuoso, sendo por isso que aproximar o governo representativo da democracia lhes parecia como que um insulto. O desdém dos defensores do governo representativo com relação à democracia só começaria a ser desafiado de maneira reiterada no século seguinte.

O século XIX foi, com efeito, um período em que se formularam diferentes concepções de representação política e, embora a versão não-participativa e elitista tenha saído vitoriosa, assumir sem mais a validade da polarização entre participação democrática e representação implica "naturalizar e dissimular o processo histórico de

[5] Cabe reconhecer, contudo, que a origem do termo "democracia representativa" remonta a Alexander Hamilton. Sua carta de 1777, endereçada ao governador Morris, é tida pelos pesquisadores como o primeiro documento que contém a expressão "democracia representativa" (KEANE, 2010, p. 172 e ROSANVALLON, 1998, p. 11). Conforme mostram as obras de Paine (1989 [1792]) e Condorcet (2013 [1793]), havia um número exíguo de filósofos politicamente atuantes, tanto na França quanto na Inglaterra, que via democracia e representação como termos complementares. Entretanto, isto não nos deve tornar cegos para o fato de que a visão *mainstream* dos revolucionários oitocentistas era a de que a democracia era um governo ruim e instável, contraposto ao governo representativo, que seria bom porque estável. A ojeriza à democracia perpetuada entre vários pensadores políticos do Atlântico Norte, no século XVIII, era secundada no Brasil (LYNCH, 2011).

monopolização do vocabulário da representação pelos partidários do governo representativo, que se forjou contra outros usos do conceito de representação" (HAYAT, 2013, p. 116). Filósofos do século XIX como Constant (2005, p. 245) e Guizot, por exemplo, insistiam que o governo representativo deveria ser teorizado em oposição à democracia e à alta participação que esta demandava. Distanciando-se deles, Mill optou por ressignificar o conceito de democracia de modo a torná-lo compatível com a representação: democracia, de acordo com sua definição, equivale "ao governo de todo o povo por todo o povo, igualmente representado" (CW XIX, p. 448).

Ao incluir a ideia de representação equânime dos cidadãos na própria definição de democracia, Mill tinha por fito não só defender e resgatar o termo "democracia" como também desconstruir a antítese representação vs. participação. Diferente de Constant e Guizot, Mill pensava que a oposição entre participação democrática e representação política não era insuperável. Elaborar um governo democrático que seja representativo *e* participativo é não só possível como desejável.[6]

O participacionismo da democracia milliana torna-se evidente logo nas primeiras páginas de *Representative Government*, quando Mill diz que "a participação ativa" dos cidadãos é condição para o funcionamento da "maquinaria política" de um governo representativo (CW XIX, p. 376). Para compreender de que modo a participação se dá em uma democracia representativa, precisamos perceber que "o poder que mantém o motor" de uma maquinaria governamental em funcionamento é algo que o extravasa e que, portanto, também se exerce "fora da maquinaria" (ibid., p. 380). As instituições políticas de uma democracia representativa devem estar sempre atentas ao "poder ativo fora das portas [da assembleia]" (ibid., p. 423). Uma das grandes características de uma democracia representativa é que, nela, a participação e o poder políticos se exercem não apenas *dentro* como *fora* das instituições estatais.

Ao não atentarem para a possibilidade de o poder político se exercer para além do âmbito estatal em uma democracia representativa, Aguiar (2015, p. 53) e Godinho (2012, p. 106) deixam de captar o aspecto participacionista da teoria da representação formulada em *Representative Government*. Ambos os autores pressupõem que Mill restringia o exercício do poder político – isto é, a participação – ao lado de dentro das

[6] Sobre a compatibilidade entre democracia representativa e democracia participativa, ver Almeida (2015, p. 184-99), Avritzer e Santos (2002), Bernardi (2008), Dussel (2016, p. 222-28), Laisner (2009), Hayat (2013), Urbinati (2006), Weffort (1984, p. 128-29) e Young (1997, p. 360ss). Para uma análise da recente "virada representativa" na teoria democrática, ver Näsström (2011) e a introdução de Vieira (2017)

instituições estatais, o que não é verdade. A participação no poder político, "na visão de Mill, relaciona-se não meramente às instituições formais da democracia representativa. Ela também abrange os canais mais amplos de discussão pública e de formação da vontade política que estão fora das assembleias representativas" (BAUM, 2000, p. 245).

A conjugação entre representação e participação é um dos aspectos mais interessantes da filosofia política de Mill. Não raramente, os teóricos da democracia tendem a descrever representação política e participação democrática como termos incompatíveis. Ou bem instituímos uma democracia representativa na qual os cidadãos delegam seu poder político aos representantes e cessam de participar da coisa pública, ou bem implementamos uma democracia direta em que todos participam diretamente da política e a representação torna-se obsoleta. Para os autores que endossam tal visão, a participação é prerrogativa da democracia direta, sendo por isso debalde procurar mecanismos capazes de tornar nossas democracias representativas mais participativas. Como diria um defensor atual da dicotomia representação vs. participação, "a representação é hoje um arcaísmo político que visa apenas nos afastar de uma democracia real" (SAFATLE, 2017, p. 127). Em vez de procurar mecanismos que a tornem democrática, devemos largar mão da representação e instituir "uma sociedade de deliberação contínua baseada em uma democracia digital" (ibid., p. 128).

Ao postular que a participação é infensa à representação e que a democracia só pode funcionar de forma imediata, autores como Safatle (2017) arriscam nos deixar sem qualquer ferramenta crítica para avaliar – que dirá melhorar – o funcionamento das democracias representativas nas quais vivemos. Afinal, se a representação não pode ser democrática, por que perder tempo tentando pensar mecanismos que a tornem veículo de promoção da democracia? Para alcançarmos a democracia, afirmam esses críticos, precisamos destruir as instituições representativas existentes e, por assim dizer, começar do zero. Engajar com as instituições vigentes, em resumo, seria inútil.

Na esteira de Norberto Bobbio (2015, p. 86-90), Pierre Rosanvallon (2006, p. 28) e Michael Saward (2010, p. 160-62), precisamos perceber que a oposição entre democracia representativa e democracia direta mais atrapalha do que ajuda a compreender os governos representativos sob os quais vivemos. Como Mill mostra em *Representative Government*, a democracia representativa não só pode como deve conter mecanismos de participação popular. Já no início da obra, o filósofo distingue dois empreendimentos teóricos que irá perseguir, um de caráter mais abstrato e outro de

caráter mais prático. Além de querer responder por que a democracia representativa é o melhor regime para os modernos, Mill acredita que também faz parte da tarefa do filósofo político indicar arranjos institucionais que possam melhorar o governo de seu país (CW XIX, p. 380).

A expansão dos mecanismos de participação popular em uma democracia representativa é recomendável por conta da estrutura do poder político que lhe é própria. O poder político em uma democracia representativa configura uma diarquia: de um lado, é composto pela esfera pública de discussão e, de outro, pelas instituições governamentais (BAUM, 2000, cap. 8 e URBINATI, 2014, cap. 1). Na democracia representativa, o poder das instituições estatais depende, em última instância, das opiniões que circulam na esfera pública de discussão; portanto, a democracia representativa pode ser caracterizada como o governo que se dá por meio das opiniões (CW XIX, p. 381).

Ocorre que, nas democracias representativas, a (re)produção das opiniões que compõem o foro extra-institucional da diarquia política só é possível por conta de uma rede tecnológico-midiática que não é, ela própria, democrática. Como a crítica milliana à tirania da maioria já alertava em 1859, a concentração do poder de formação do discurso político representa uma grave ameaça à democracia. Nesse sentido, para que a democracia representativa seja realmente democrática, é indispensável que os discursos circulantes no polo extra-institucional do poder não sejam monopolizados. A democratização dos meios tecnológicos que comunicam, amplificam e ensejam as vozes dos cidadãos comuns na esfera pública pode, assim, ser considerada como uma das medidas práticas passíveis de serem extraídas da filosofia de Mill.[7] Ao contrário do que afirma Jeffrey Green (2010, p. 96-7), Mill não pensava que a mera existência de meios de comunicação de massa seria suficiente para tornar a representação democrática. Para que os meios de comunicação sustentem a ágora dos modernos – espaço público de discussão que constitui um polo de poder complementar à assembleia representativa – que o filósofo julgava indispensável à democracia representativa, é preciso que os mesmos estejam abertos a todos.

[7] A concepção de poder político que Mill apresenta em sua filosofia, com efeito, "sustenta uma conclusão forte: a concentração da posse e do controle dos meios de comunicação conduz à concentração significativa do poder de formar o que os outros pensam; o que, por sua vez, contradiz profundamente os ideais democráticos" (BAUM, 2000, p. 82).

O poder político em uma democracia representativa é *relacional*: ele se dá na relação entre o lado de dentro (Estado) e o lado de fora das instituições políticas (sociedade). Sendo assim, não faz sentido argumentar que, só porque estão do lado de fora das instituições representativas, os cidadãos comuns estão fadados a ser excluídos da participação e do poder políticos. O cargo de representante dentro de uma assembleia legislativa não é a única via de exercício do poder político, isto é, não é a única via disponível para a participação política. Esse ponto fica claro no capítulo quinze de *Representative Government*, que defende a criação de instituições representativas no âmbito local. Neste capítulo, Mill esclarece que os que não foram eleitos como representantes do governo não deixam *ipso facto* de ser participantes políticos. Existe um campo de participação política para além das instituições estabelecidas: a escrita e a leitura dos jornais, as reuniões públicas e as mais diversas solicitações dirigidas às autoridades públicas constituem os mecanismos de "participação dos cidadãos particulares na política" (CW XIX, p. 535).

Conforme aponta Urbinati (2002, cap. 2), a filosofia de Mill nos permite perceber que o funcionamento adequado de uma democracia representativa exige uma reconceitualização da soberania.[8] A soberania e o poder políticos em uma democracia são diárquicos, pois englobam não só a *vontade* (manifesta na decisão tomada no interior da assembleia representativa e no exercício do sufrágio de cada eleitor) como também o *juízo* dos cidadãos que aglutinam-se fora das instituições estatais. Mill expande o horizonte semântico do conceito de soberania e afirma que, além do voto, o exercício do juízo na esfera pública torna o cidadão um "soberano" (CW XVIII, p. 224). Ele nega que a soberania se esgote no ato da decisão legislativa ou eleitoral e a define como "poder de controle" que se exerce também no fórum público das opiniões, a ágora dos modernos onde os cidadãos ajuízam sobre os assuntos políticos (CW XIX, p. 403). O local de formação e atuação do juízo se dá fora das instituições estatais, nos vários mecanismos de participação política (debate público e grupos de discussão, associações de vizinhança, elaboração de petições etc.) que, segundo Mill, precisam ser acoplados às instituições representativas. Tais mecanismos devem ser encorajados e multiplicados, pois possibilitam a influência dos eleitores sobre os representantes "durante o intervalo entre uma eleição e outra" (ibid., p. 535). A influência das opiniões do eleitorado sobre os representantes é importante porque oferece um mecanismo de regulação que permite

[8] Ver também Urbinati (2006, cap. 1 e 2017, p. 196).

aos cidadãos influenciar a ação dos representantes. O representante que deseja perpetuar seu partido e a si mesmo no poder regula suas ações conforme as opiniões do eleitorado, pois sabe que o descompasso entre as decisões que toma e o juízo dos eleitores arrisca sua perpetuação política.

De fato, as urnas são apenas um instrumento dentre outros que os cidadãos dispõem para controlar os representantes. O controle dos constituintes sobre seus representantes não precisa estar restrito ao procedimento eleitoral, que é intermitente e se dá, na maior parte dos casos, de dois em dois anos. Os autores que não atentam para a transformação diárquica da soberania em uma democracia representativa – e que, por conseguinte, tendem a conceber a participação e o poder políticos em termos estritamente jurídico-estatais – costumam obliterar este ponto.

A corrente elitista ou minimalista da democracia é ilustrativa a esse respeito. Grosso modo, para os autores da corrente minimalista, a democracia representativa reduz-se ao procedimento eleitoral, sendo o voto o único mecanismo de controle e a única forma de participação à disposição dos cidadãos comuns.[9] Daí que Joseph Schumpeter (2003, p. 272), um de seus expoentes mais conspícuos, repudie veementemente as manifestações populares que "impõem um determinado curso de ação" aos representantes empossados na assembleia. De acordo com ele,

> os eleitores fora do Parlamento devem respeitar a divisão de trabalho entre eles e os políticos que elegem. Eles não devem retirar sua confiança [...] entre as eleições e devem entender que, uma vez que elegeram um indivíduo, a ação política é prerrogativa dele, e não deles [i.e., dos eleitores]. Isto significa que eles devem parar de instruir o representante sobre o que ele deve fazer (ibid., p. 295).

Ao compreender a democracia participativa como regime político no qual a participação e o poder exercem-se tanto dentro quanto fora dos mecanismos jurídico-estatais, a filosofia milliana fornece ferramentas que nos permitem pôr em xeque o pressuposto de Schumpeter e seus epígonos. Para Mill, justamente porque não se esgota no voto, a influência do eleitor sobre o representante é contínua e pode ser exercida no

[9] Subscreve-se, aqui, a leitura mais consolidada de que Schumpeter seria um minimalista que compreendia a democracia como o regime no qual o papel do povo consiste primordialmente em eleger as elites políticas que os governarão (Miguel, 2014, cap. 1). Para uma interpretação diferente, ver Medearis (2001).

intervalo entre uma eleição e outra. Ao contrário de Schumpeter, Mill não pensa que a desconfiança do povo deve ser suprimida no intervalo entre as eleições. Conforme aponta Rosanvallon (2006, p. 19-20) na introdução de *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Mill pode ser lido como um dos filósofos que via a desconfiança como algo produtivo para a democracia.[10] Na democracia representativa, a desconfiança é capaz de pôr em marcha uma série de instituições e contra-poderes sociais que complementam o poder formal que as eleições concedem aos cidadãos.

Sem dúvida, o voto é um instrumento importantíssimo, mas sozinho é insuficiente para garantir um controle efetivo do povo sobre os representantes. Para Mill, "a completa exposição e justificação" dos atos do governo podem ser solicitadas por "qualquer um que os considere questionáveis" (CW XIX, p. 432). Em uma democracia representativa, a função do "público" é a de operar como "a mola principal de toda a maquinaria de fiscalização" que impede a corrupção e os abusos das instituições e dos políticos que nelas trabalham (ibid., p. 391). Mill adverte que, sem a participação e vigilância do povo, a democracia representativa corre o risco de perder seu caráter democrático e transformar-se em mero governo de facção (ibid., p. 414). Afiliando-se à "política tal qual os antigos a concebiam", o filósofo identifica no corpo político uma tendência natural à corrupção: "não podemos esquecer que há, nos assuntos humanos, uma corrente incessante que sempre flui em direção ao pior" (ibid., p. 388).

Mill rejeita a visão minimalista da democracia no quarto capítulo de *Representative Government*, quando descreve "a ideia [...] da democracia como mera abertura de cargos [*offices*] à competição de todos" como característica de um povo que não almeja a independência (CW XIX, p. 420). Um povo que não deseja viver sob sujeição arbitrária e que anseia preservar sua liberdade não deve reduzir a democracia ao procedimento eleitoral.[11] De acordo com Mill, constatar a abertura dos cargos

[10] Ver também Audard (2009, p. 211). Sobre a importância da desconfiança para a democracia, cf. Hook (2002 [1938], p. 281).

[11] Ao criticar a concepção minimalista da democracia por considerá-la incapaz de proteger a liberdade *qua* ausência de dominação arbitrária, Mill esboça uma ideia que, posteriormente, ressoaria na obra de Pettit (2002b, p. 200), autor que afirma que "a liberdade dos cidadãos, em seu sentido republicano neorromano, isto é, no sentido em que a liberdade significa não estar sob sujeição de um poder arbitrário", é incompatível com uma "concepção eleitoral de democracia". Segundo Pettit, a democracia só é capaz de promover uma concepção republicana de liberdade quando permite que os cidadãos exprimam suas queixas e contestem o poder público por meios de práticas e instituições que não apenas as eleitorais. Sobre os matizes republicanos do conceito de liberdade milliano, consulte-se Biagini (1996, cap. 1), Demetriou e Loizides (2013, cap. 7), Urbinati (2002, p. 205) e *infra* **2.1.2**. Sobre o entrelaçamento

públicos à competição de todos os cidadãos e cidadãs não basta para afirmar a existência de uma democracia. Em primeiro lugar, porque o fato de que estejam formalmente abertos a todos não significa que a disputa dos cargos públicos seja de fato democrática, vale dizer, equânime. A desigualdade de posses dos candidatos e o acesso diferenciado ao capital tornam a igualdade formal para concorrer aos cargos públicos insuficiente para propiciar uma igualdade de fato e uma competição efetivamente livre, sendo por isso que Mill propõe a regulação pública dos gastos despendidos nas campanhas políticas (CW I, p. 273).[12]

Em síntese, a democracia representativa para Mill não se reduz ao processo eleitoral. Daí que, em seu comentário sobre *Representative Government*, Sonia Cajade Frías (2006, p. 79-80) afirme encontrar em Mill uma "concepção de democracia como forma de vida, cujo fim último é melhorar a humanidade".[13] E "o alvo" do melhoramento, progresso ou aperfeiçoamento da humanidade, segundo o autor, seria "colocar os seres humanos em tal condição que os capacitasse [...] a cooperar uns com os outros em relações que não envolvem dependência [assimétrica]" (CW III, p. 768).[14] Mais do que uma forma de governo, a democracia configura para Mill um estilo de vida, uma forma de organizar a existência coletiva que, procurando eliminar as dependências assimétricas e instituir relações de reciprocidade nas diferentes esferas da vida humana, gera transformações em todas as camadas do tecido social.[15]

---

entre "democracia" e "republicanismo" no pensamento político inglês do século XIX, ver Claeys e Lattek (2011, p. 202ss).

[12] No discurso de posse como representante político de Westminster, Mill descreveu sua vitória eleitoral como resultado da "derrota dos interesses pecuniários [*money interests*]" (MILL *apud* KINZER, ROBSON e ROBSON, 1992, p. 78). Mill não permitiu que sua campanha fosse onerosa porque desejava fazer de sua própria candidatura uma crítica à "influência venal da riqueza" nas eleições políticas (KINZER, ROBSON e ROBSON, p. 64).

[13] "John Stuart Mill […] sustentava que a democracia era mais que um conjunto de práticas governamentais. Trata-se de uma cultura ou modo de vida de uma comunidade que se define pela igualdade de seus membros, cooperação recíproca, respeito mútuo e simpatia" (ANDERSON, 2009, p. 214). Rosanvallon (2006, p. 86-7) oferece uma interpretação diferente e, sem dar maiores detalhes, associa Mill com a visão minimalista da democracia. Para uma leitura que, em consonância com as análises de Anderson (2009) e Cajade Frías (2006), nega que a concepção de democracia em Mill seja minimalista, ver Morales (1996, p. 51) e Przeworski (1999, p. 24).

[14] Introduzimos o adjetivo "assimétrico" porque Mill não era contra a dependência *per se*. Mill repudiava apenas a dependência assimétrica, na qual um indivíduo encontra-se à mercê do "arbítrio" de outrem (CW V, p. 710 e cf. in*fra* nota 138). Mill emprega as expressões "*human betterment* [melhoramento humano]", "*human improvement* [aperfeiçoamento humano]" e "*human progress* [progresso humano]" indiscriminadamente.

[15] O aspecto democratizante presente na filosofia milliana será explorado no capítulo seguinte, que mostrará como a defesa da democracia levou Mill a conclamar pela instituição de relações democráticas para além do âmbito jurídico-estatal.

A democracia é, assim, o regime no qual a política extrapola o governo. A politização de áreas até então tidas como "privadas" é uma característica da democracia representativa. Mill pensava que a realização completa da democracia exigia a transposição dos ideais democráticos da liberdade e da igualdade para ambientes tradicionalmente considerados exteriores ou imunes à esfera política, tais como a economia e a família. É nesse sentido que não é anacrônico referirmo-nos a Mill, tal qual Urbinati (2002, p. 42-3) e Savidan (2012, p. 101) o fazem, como um filósofo da democratização. Termo corrente no ativismo político contemporâneo, a democratização pode ser definida como o processo de ampliação da lógica democrática "para o campo da sociedade civil nas suas várias articulações" (BOBBIO, 2015, p. 90). Nesse sentido, a democratização não consiste na substituição da democracia representativa por uma democracia "direta", "digital" ou "pós-representativa". Consiste, antes, no reconhecimento de que as decisões que se operam em ambientes para além do âmbito governamental, tais como as que ocorrem entre os trabalhadores de uma empresa e entre os cônjuges de uma relação afetiva, devem ser determinadas por meio de um processo entre agentes que se reconhecem livres e iguais.

Atento para a importância do voto, Mill observa que excluir qualquer pessoa do sufrágio é uma "injustiça"; o direito de eleger representantes e ter sua opinião sopesada nas decisões políticas é, portanto, uma dimensão da justiça (CW XIX, p. 469). Não devemos supor que os que rejeitam a concepção minimalista da democracia pensem que a existência de eleições livres e abertas é de somenos importância. Como o exemplo de Mill demonstra, é possível que um filósofo negue o minimalismo sem com isso diminuir o valor do sufrágio. Eleições livres são decerto importantes, tanto mais que "garantem a responsividade [*responsiveness*] sistemática" dos representantes em uma democracia representativa (PITKIN, 1967, p. 234). Por responsividade, entenda-se a disposição que um representante tem para responder as demandas de seus constituintes, ou ainda, "de adotar políticas que são sinalizadas como as preferidas pelos cidadãos" (PRZEWORSKI, STOKES e MANIN, 1999, p. 9).[16] Uma democracia representativa

[16] Compreende-se, pois, que a responsividade esteja intimamente relacionada à *accountability*, isto é, à obrigação que os poderes públicos têm de prestar contas de sua atuação política e de se responsabilizar por seus erros. A responsividade seria, nesse sentido, como que uma consequência natural da *accountability*: uma vez que se vissem obrigados a prestar contas de suas ações aos representados, os políticos naturalmente se esforçariam para responder e atender as demandas do público (cf. MIGUEL, 2014, p. 172-75). A associação entre representação e responsividade, *nota bene*, não implica que o papel do representante seja apenas o de reagir às preferências fixadas de antemão pelo eleitorado. Detalharemos esse ponto ao passar em revista a atuação de Mill em prol do sufrágio feminino (ver *infra* **1.7**).

responsiva implica que os representados conseguem exercer controle sobre os representantes (PITKIN, 1967, p. 232).

Mill explica que as eleições garantem responsividade na medida em que incutem medo no representante eleito. Se suas ações forem contra as demandas dos eleitores, é provável que o representante – e o partido do qual faz parte – saiam perdendo nas próximas eleições (CW XIX, p. 426). Além disso, a disputa eleitoral é digna de apreço pelo filósofo porque consegue trazer "o intelecto e a virtude dos membros mais sábios" da sociedade para dentro das instituições governamentais (ibid., p. 392). Com este argumento, Mill ecoa uma longa tradição de pensamento que costumava ver a eleição como instrumento para seleção dos *aristoi* (cf. MANIN, 1996 e MONTESQUIEU, 1979, p. 33). Voltaremos a esse ponto adiante.

A importância que Mill atribuía ao voto é evidente na querela que o autor manteve com Florence Nightingale, feminista que considerava dispensável a concessão do voto às mulheres. Na visão de Nightingale, representantes suficientemente esclarecidos poderiam adotar uma postura responsiva às pautas das mulheres mesmo se estas não obtivessem o sufrágio. Contra Nightingale, Mill explica que seria ingênuo esperar que os governantes atentassem para as reivindicações das mulheres se elas continuassem excluídas da franquia eleitoral (CW XVI, p. 1343-4).

Mill mostra que a negação da concepção minimalista, em suma, não necessariamente supõe negar o valor do sufrágio. Para ele, a participação necessária ao bom funcionamento da democracia representativa se exerce de diversas maneiras:

> Entre uma forma de governo popular e outra, a vantagem [...] reside naquela que mais amplamente difunde o exercício das funções públicas; seja por excluir do sufrágio o menor número possível de pessoas; seja por permitir a todas as classes de cidadãos, até onde for consistente com outros objetos igualmente importantes, a maior participação possível nos detalhes dos assuntos administrativos e judiciários; como o júri, a admissão a cargos municipais e, sobretudo, pela maior publicidade e liberdade de discussão possível, por meio da qual não só uma sequência de alguns poucos indivíduos, mas todo o público se torna, em certa medida, participante do governo e da instrução e exercício mental que isto acarreta (CW XIX, p. 436).

No trecho acima, Mill elenca dois meios de participação política: i) o sufrágio e ii) a participação em assuntos de ordem administrativa e judiciária do poder público,

que se dá mormente por meio do debate público. Embora fundamental para a democracia representativa, o voto não é o principal vetor de participação política. Como a introdução do advérbio "sobretudo" indica na passagem em recuo acima, a livre troca de ideias no fórum público das opiniões é o lócus participativo primacial de uma democracia representativa. O interessante não é tanto a eleição em si quanto os inúmeros debates que ela põe em marcha. Em uma democracia representativa, a contagem de votos é precedida por inúmeros métodos de discussão, persuasão e consulta popular. Como afirma Bernard Manin (1996, p. 218), a liberdade de discussão na esfera pública é um dos maiores traços democráticos do governo representativo.

1.2 Democracia e deliberação

A participação democrática em Mill está intimamente ligada à deliberação e é por isso que *Representative Government* é lido como uma das obras precursoras tanto da democracia participativa quanto da democracia deliberativa (PATEMAN, 1970, cap. 2 e GUTMANN e THOMPSON, 2004, p. 9, respectivamente).[17] Participar na política implica votar, exercer funções governamentais e deliberar em público com seus concidadãos e concidadãs. Todavia, por que a participação na deliberação política é importante em uma democracia representativa? A resposta à indagação se encontra no capítulo oito de *Representative Government*, no qual Mill enumera os benefícios que a concessão do sufrágio para os trabalhadores ocasionaria:

> É através da discussão política que o trabalhador manual, cujo emprego é uma rotina, e cujo modo de viver não o põe em contato com nenhuma variedade de impressões, circunstâncias ou ideias, aprende que causas remotas e acontecimentos em lugares distantes exercem uma influência imediata e sensível sobre seus interesses pessoais; e é através da discussão política e da ação política coletiva que um homem, cujas ocupações diárias concentram seus interesses em um pequeno círculo em torno de si, aprende a simpatizar com seus concidadãos e se torna um membro consciente de uma grande comunidade. Mas as discussões políticas voam acima [*fly over*] das cabeças das pessoas que não têm o sufrágio e que não se esforçam para

[17] Quando utiliza o termo "deliberar", Mill não se refere apenas à discussão com poder decisório que ocorre dentro das instituições representativas (CW XX, p. 211). Segundo ele, a deliberação política também compreende a conversa dos cidadãos que estão fora das instituições e é nesse uso amplo que o termo "deliberar" se emprega, hoje, na vertente deliberacionista da teoria democrática. Portanto, não faremos distinção entre os termos "deliberar", "discutir" e "debater". A concepção de deliberação em Mill será aprofundada na seção **1.4**.

> consegui-lo. [...] Em um governo de alguma forma popular, a pessoa que não tem o sufrágio, tampouco a perspectiva de obtê-lo, ou estará permanentemente descontente, ou sentirá que os assuntos gerais da sociedade não lhe dizem respeito (CW XIX, p. 469).

O sufrágio é um direito que há de ser estendido aos trabalhadores porque é por meio deste exercício básico da cidadania que o indivíduo se vê impelido à deliberação pública. A participação na discussão pública é de importância capital, pois é capaz de gerar pertencimento social e inclusão política. Quando adentra a conversação pública e troca ideias com os demais, o cidadão ganha a oportunidade de *simpatizar* com o outro e de reconhecê-lo como seu semelhante, isto é, como seu concidadão. A participação na deliberação pública para Mill é de valor inestimável porque, conforme anota um comentador, "confere reconhecimento" a cada cidadão (KATEB, 2003, p. 64).

As comunidades políticas modernas são, via de regra, compostas por populações que ultrapassam a casa dos milhões. Mesmo nas menores democracias representativas do mundo, é impossível que um cidadão conheça pessoalmente todos os habitantes da nação. Sendo assim, para que a ideia de uma comunidade política seja apreendida por cada cidadão particular, um artifício imaginativo torna-se necessário. E, segundo Mill, é por meio da deliberação pública que o cidadão particular consegue imaginar sua comunidade política ou nação.[18] Por ser uma prática discursiva, a deliberação exige uma língua comum. Destarte, o senso de pertencimento coletivo e a unificação de uma nação encontram na existência de uma língua comum seu limite: "Em um povo [...] que lê e fala diferentes línguas, a opinião pública unificada necessária ao funcionamento do governo representativo não pode existir" (CW XIX, p. 547).

O indivíduo que delibera com seus concidadãos apercebe-se que os acontecimentos da comunidade política da qual faz parte lhe dizem respeito e merecem atenção. A participação na deliberação pública tem como um de seus méritos a possibilidade de combater um dos maiores inimigos da mudança social hoje: "a apatia derrotista" que paira sobre aqueles que se sentem como que alienados da política (cf. MANSBRIDGE *apud* FUNG, 2004, p. 52). A participação deliberativa encoraja as pessoas a superar o sentimento de impotência e serve como meio de quebrar o egoísmo. Segundo argumenta Colin Heydt (2006, p. 66), um dos objetivos de Mill ao recuperar o

[18] Sobre o conceito de nação em Mill e sua relação com a democracia, consulte-se Connolly (1993). O princípio de nacionalidade milliano será abordado no item **2.9**.

conceito da simpatia é combater a mecanização das relações humanas provocada pelo industrialismo moderno. Oferecendo uma análise precisa da relação das obras millianas com o contexto histórico em que as mesmas foram concebidas, Heydt conclui que a filosofia de Mill foi formulada para contrabalancear e propor possíveis soluções para os efeitos deletérios do capitalismo industrial oitocentista.

Do livro de Heydt, o que nos interessa destacar é que a ênfase na deliberação política, e na capacidade de simpatia que dela segue, revela o esforço de eliminar "as formas tóxicas de individualismo" que Mill associava com o capitalismo de seu tempo (ibid., p. 144).[19] Como repara um comentador, Mill pensava que a participação política "poderia fomentar o desenvolvimento de uma individualidade ampla, em oposição ao *homo oeconomicus* de predominância crescente" (YOUNG, 1996, p. 209).[20] A lógica da produção capitalista que o trabalho impõe aos indivíduos fomenta o ensimesmamento e dificulta a apreensão de interesses coletivos. Isto não só torna mais custosas a integração e a identificação do cidadão com a comunidade política como põe a perder uma grande oportunidade de desenvolvimento humano:

> O principal ramo da educação dos seres humanos é o seu emprego habitual [...]. A ocupação privada de conseguir dinheiro [*The private money-getting occupation*] de quase todo mundo é, mais ou menos, uma rotina mecânica; ela exercita poucas das faculdades de um indivíduo, ao passo que sua busca exclusiva tende a amarrar a atenção e o interesse de um indivíduo exclusivamente em si próprio e em sua família enquanto um apêndice dele; tornando-o indiferente ao público, aos objetos mais generosos e aos interesses mais nobres, e egoísta e covarde por conta de uma estima desmesurada a seus confortos pessoais. Equilibre essas tendências com seu contrário; dê-o algo para fazer pelo público, seja como colaborador de uma paróquia [*vestryman*], como membro de um júri, ou como eleitor; e, nessa medida, suas ideias e sentimentos retirar-se-ão deste círculo estreito. Ele se familiariza com assuntos mais variados e com um âmbito de considerações mais amplo. É levado a sentir que, além dos interesses que o separam de seus concidadãos, tem interesses que o liga a eles, que não apenas o bem comum é seu bem como também depende, parcialmente, de seus esforços. [...] o espírito de um povo comercial será, estamos persuadidos, essencialmente mesquinho e servil onde quer que o espírito público não seja cultivado por meio de uma participação extensa do povo nos assuntos do governo; tampouco realizar-se-á o desiderato da difusão geral da inteligência entre as classes média e baixa, a não ser por meio de uma disseminação correspondente das funções públicas e da voz nos assuntos públicos (CW XVIII, p. 169).

[19] Esse ponto será retomado quando discorrermos sobre a democratização do ambiente de trabalho que Mill reputa necessária para a sustentação da democracia representativa.
[20] Sobre a diferença entre *homo oeconomicus* e *homo politicus* em Mill, ver Brown (2017, p. 275).

Uma vez que se lhe conceda a oportunidade de participar na política, o cidadão passa a se interessar mais pelos assuntos públicos. A oportunidade de participação e o interesse político, nesse sentido, estão diretamente relacionados.[21] Ao ampliar o âmbito de suas considerações e interesses, a participação e a deliberação políticas educam e desenvolvem o indivíduo. Para Mill, o desenvolvimento de si e a busca do "bem comum" ou "bem público" na esfera pública são não apenas compatíveis como mutualmente encorajadores (YOUNG, 1996, p. 225).[22] A participação na deliberação pública é um processo pedagógico que aumenta a inteligência geral do povo, sobretudo daqueles que possuem menos recursos. Cultivar o espírito público e compreender que a promoção do bem público também é de seu interesse são para Mill partes essenciais da educação de qualquer indivíduo (THOMPSON, 1976, p. 25-6). Enquanto processo formador e educativo, a deliberação política aproxima os dois grandes princípios da democracia representativa milliana: o princípio da participação e o princípio da competência (DE MIGUEL ÁLVAREZ, 2011, p. 79). Na deliberação política, participação e competência se incitam mutuamente; Mill aposta que, na troca de argumentos, os cidadãos tendem a se tornar mais sábios do que eram antes. Eis, pois, "um princípio fundamental" de sua "filosofia política": a participação direta dos cidadãos nos assuntos políticos locais é o principal meio de se obter "a difusão da inteligência e da atividade mental [...] entre a massa do povo" (CW XVIII, p. 60). Como leremos a seguir, Mill tinha uma concepção epistêmica da democracia.

1.3 O aspecto epistêmico da democracia

Nesta seção, analisaremos o aspecto epistêmico da democracia milliana. No pensamento político contemporâneo, um número considerável de autores tem se insurgido contra a democracia epistêmica, alegando que alinhar o regime democrático ao conhecimento e à verdade seria indesejável porque o tornaria inóspito ao conflito, ao

[21] Nesse sentido, não é de causar espanto que as pessoas mais politicamente excluídas sejam, geralmente, as que menos se interessam por política (MIGUEL, 2014, p. 180).

[22] Mill emprega as expressões "bem geral", "bem público", interesse geral" e "interesse público" indiscriminadamente (MILLER, 1999, p. 117). Para Mill, as quatro expressões não devem ser interpretadas como atributos estáticos; são, em vez disso, termos em disputa que estão sempre em construção na esfera política e que, portanto, são contextuais (URBINATI, 2002, p. 83). Sobre o caráter inevitavelmente controverso do conceito de "bem comum" em uma democracia, ver Mansbridge (1998).

dissenso e ao pluralismo de ideias.[23] Subscrevendo a dicotomia platônica *doxa* vs. *episteme*, os detratores do paradigma epistêmico afirmam que a verdade, porque imutável e autoritária, jamais deve ser objeto do debate democrático. Além de transformar a democracia na nêmesis do pluralismo, a concepção epistêmica seria perigosa porque tende a depreciar o regime democrático e valorizar a epistocracia, isto é, o governo dos mais sábios. Eis em resumo a crítica que reconstruiremos, no próximo item, sobretudo a partir dos escritos de Urbinati.

Feito isto, passaremos em revista a associação entre democracia e verdade feita por Mill nas obras *On Liberty* (1859) e *Representative Government* (1861). Na primeira obra, o filósofo formula uma epistemologia falibilista, segundo a qual a investigação da verdade emerge e se sustém a partir de um debate livre, conflituoso e inclusivo – numa palavra: democrático. Na segunda, alega que a democracia representativa é o regime que melhor realiza os benefícios epistêmicos da deliberação porque: i) o mecanismo representativo incute nos cidadãos um espírito reflexivo e crítico; ii) ao coligirem e confrontarem as diferentes perspectivas sociais dos grupos que compõem o *demos*, as instituições representativas aumentam o conhecimento público das questões sociais, permitem a tomada de decisões mais sábias e, por fim, alargam a mente dos cidadãos.

Por detrás da crítica à vertente epistêmica da democracia, em última análise, o que encontramos é a ideia platônica de que a verdade seria uma entidade imutável e ahistórica. Ao afirmá-la como uma criação histórica que resulta do debate livre e conflituoso, Mill aponta para uma concepção de verdade que é compatível com a democracia. A fim de melhor evidenciar a compatibilidade entre a democracia e a ideia de verdade milliana, faremos um excurso sobre a reconceitualização da verdade feita pelo pragmatismo de William James, pois, como o próprio James reconhece, o líder da teoria da verdade pragmatista não é senão Mill.

À guisa de conclusão, argumentaremos que a exclusão de toda e qualquer asserção com pretensão de verdade do debate democrático pode, ela própria, revestir-se de contornos autoritários. Em alguns casos, é preciso reconhecer que asserções com pretensão de verdade são politicamente relevantes, devendo, portanto, ser objeto de deliberação política. Em suma, o grande ponto cego dos detratores do paradigma

[23] Não faremos distinção entre "concepção epistêmica", "paradigma epistêmico" e "democracia epistêmica", expressões que utilizaremos para designar a vertente da teoria democrática que defende a democracia, *inter alia*, por causa dos benefícios epistêmicos que a mesma pode proporcionar.

epistêmico é sua recusa em perceber que, *em alguns momentos*, asserções com pretensão de verdade são pertinentes para o debate democrático. Nos momentos em que, por exemplo, envolve posições morais conflitantes, o debate político não precisa lidar com asserções que se pretendem verdadeiras, isto é, factuais. Contudo, o desacordo político democrático gira em torno não só de valores morais como também de asserções factuais.[24] Nos casos em que o debate político serve de local de (re)produção do conhecimento, conceber a democracia em termos epistêmicos é um empreendimento teórico viável.

1.3.1 A crítica à democracia epistêmica

Embora já seja perceptível em escritos antigos da filósofa, é em um de seus últimos livros, *Democracy Disfigured* (2014), que Urbinati elabora a contento sua crítica à concepção epistêmica da democracia. O segundo capítulo dessa obra tem por fito alertar contra os perigos da concepção epistêmica e mostrar como ela seria capaz de deformar a democracia e torná-la "apolítica". De partida, Urbinati (2014, p. 81) explica que a concepção epistêmica da democracia seria "apolítica" porque "neutraliza[ria]" características essenciais da política democrática, quais sejam, "a disputa, a deliberação e as decisões majoritárias abertas à mudança". Eis, aqui, a primeira aparição de uma tese que explica em larga medida a ojeriza de Urbinati à versão epistêmica da democracia: a busca pela verdade neutraliza ou aniquila o dissenso, o debate e a existência de posições cambiáveis.[25]

À concepção epistêmica, Urbinati opõe seu "procedimentalismo democrático", que derivaria a legitimidade democrática tão somente do procedimento democrático, e não das possíveis benesses que a aplicação deste geraria (ibidem). De acordo com a definição da filósofa, o procedimento democrático tem como elemento básico a "igual liberdade política" dos cidadãos, que concede a todos o poder de participar em pé de igualdade na política, seja por meio do voto paritário, seja por meio da igual capacidade de ter sua voz sopesada no fórum público das opiniões (ibid., p. 19-20). Na democracia,

[24] Sobre a presença e relevância do desacordo sobre asserções com pretensão de verdade no debate político democrático, ver Shadd (2015). Seguimos a distinção de Shadd (2015, p. 211) entre "desacordo sobre asserções com pretensão de verdade" e "desacordo sobre valores": enquanto que o primeiro gira em torno sobretudo de questões factuais, o segundo tende a se concentrar em questões normativas.
[25] Para uma formulação lapidar dessa tese, ver Oakeshott (1962 [1947], cap. 1).

obedecemos uma decisão não por conta de sua veracidade, mas sim por conta de sua conformidade a um procedimento que julgamos democrático. Ao juntar democracia e verdade, diz Urbinati, os defensores da democracia epistêmica situariam o critério de legitimidade fora do procedimento democrático; "o paradigma epistêmico localiza o critério para julgar o que é bom ou correto fora do processo político" (ibid., p. 86). Ao fazê-lo, eles deixam a porta aberta para a tecnocracia: se uma decisão política é legítima apenas na medida em que é veraz, quando o *demos* se engana e escolhe a opção errada, "revisões tecnocráticas" passam a ser bem-quistas (ibid., p. 82).

Em um artigo mais recente, Urbinati oferece um contraste elucidativo entre seu procedimentalismo democrático e o paradigma epistêmico:

> Alguns teóricos políticos contemporâneos parecem exaltar o valor do resultado sobre e acima dos procedimentos ou, dito de outra maneira, eles avaliam a retidão [*goodness*] dos procedimentos democráticos com base em uma abordagem consequencialista, subordinando, pois, o princípio da igual liberdade a algum resultado desejado. [...] os epistêmicos desvalorizam o voto e a regra da maioria. Este é o risco da epistocracia: como bem o sabemos, a votação não nos dá nenhuma certeza de que todos ou de que a maioria de nós votará "bem" ou "corretamente" ou com vistas a uma "boa causa". Mas então deve-se perguntar: quem há de decidir o que constitui o certo, o correto ou uma boa causa? Se não for a maioria e os cidadãos com seu poder de voto, subverte-se, assim, a soberania da democracia e instala-se o poder da tecnocracia. A democracia é honrada apenas se compreendermos que sua substância é seu processo, o que de modo algum é pouca coisa, visto que este consiste em reproduzir o princípio sobre o qual ela repousa: a igualdade de todos e de cada um para autorizar as decisões [políticas] (URBINATI, 2016, p. 378).

Para Urbinati (2014, p. 83), ao vislumbrar a aventura democrática como apenas um capítulo na busca da verdade, os defensores do paradigma epistêmico ameaçam a igualdade, haja vista a posse de conhecimento e competência ser, inevitavelmente, desigual. Se, em vez disso, atemo-nos ao procedimentalismo democrático, a igualdade mantém-se em solo firme; nesse caso, afirma-se que o valor da democracia repousa apenas em seu procedimento, cuja maior característica seria, justamente, realizar a igual liberdade que todos os cidadãos têm para eleger e determinar, em última instância, os rumos da política.[26] Na medida em que identifica "a justificativa normativa dos

[26] Urbinati não nega que o funcionamento das democracias atuais seja perturbado por problemas como a oligopolização midiática e a influência do dinheiro nas campanhas políticas. Não obstante, permanece válido o fato de que a fórmula "uma cabeça, um voto" realiza, de modo excepcional, a igualdade política dos cidadãos.

procedimentos" democráticos na "verdade" e não na igual liberdade dos cidadãos, a corrente epistêmica afasta-se de semelhante procedimentalismo (ibid., p. 93). Em síntese, segundo a crítica de Urbinati, o paradigma epistêmico faz da democracia um mero "instrumento" para a descoberta da "verdade" (ibidem). Desde já, desconsidera-se, pois, a possibilidade de haver defensores da democracia epistêmica que valorizam a verdade apenas como benefício ocasional, e não como razão de ser, da deliberação democrática.

"Enquanto a verdade tende a superar o dissenso, os procedimentos democráticos sempre o pressupõem" (ibid., p. 98). Segundo Urbinati (2000, p. 773), os que veem a democracia como meio de investigação da verdade são incapazes de apreciar o valor do dissenso porque para eles tudo se passa como se houvesse um lado errado e distorcido, cujas visões teriam de ser apagadas em prol do lado verdadeiro, que então suprimiria as diferentes perspectivas apresentadas na deliberação e triunfaria inconteste. Como diria outro detrator do paradigma epistêmico, associar democracia e verdade implica considerar "a existência de desacordo substantivo como um problema ou, em todo caso, como qualquer coisa que é necessário eliminar. Nesse sentido", ele arremata, os filósofos que defendem a democracia epistêmica revelar-se-iam "hostis ao pluralismo" (ACCETTI, 2014, p. 100).

Dando continuidade à sua crítica, Urbinati (2014, p. 99) afirma que verdade e liberdade seriam termos antitéticos; "uma vez que se transforma em terreno da verdade, a política torna-se inóspita à contestação e à liberdade".[27] A verdade, tal qual a autora a concebe, carrega dentro de si um elemento de coerção; o "cientista [...] capitula diante da verdade" (ibid., p. 105). Para Urbinati, a verdade não é algo que construímos ativamente, mas sim algo perante o qual "aquiescemos" (ibidem).

Uma vez que compreendamos a verdade destarte, faz sentido, então, a crítica que Carlo Invernizzi Accetti (2014, p. 99) complementa à de Urbinati: quando aproximamos democracia e verdade, "a coletividade [...] aparece como um sujeito passivo". Para

[27] Surpreendentemente, em um artigo no qual tece alguns comentários sobre a noção de verdade em Mill, Urbinati (2012, p. 214) chega a admitir que a verdade pode, sim, ser compatível com uma política democrática que preserva a contestação e a liberdade. A autora também faz um posicionamento similar ao retomar a noção deweyiana de "*assertibilidade garantida* [*warranted assertibility*]" (URBINATI, no prelo, p. 2). Esses dois textos destoam dos outros escritos da autora, que há anos vem criticando a concepção epistêmica da democracia por considerá-la a nêmesis da liberdade e do desacordo. Em *Democracy Disfigured* (2014), com efeito, a hipótese de que a verdade seja concebida de um modo tal que a torne compatível com a democracia não é aventada em momento algum. Agradeço a Urbinati por dividir comigo o manuscrito que ainda não publicou.

Accetti, não menos do que para Urbinati, a democracia epistêmica seria a arqui-inimiga da liberdade por conta da imutabilidade inerente ao conceito de verdade. A liberdade, ele diz, "implica a possibilidade de determinar os fins de suas próprias ações" (ibid., p. 98). Ora, quando a "democracia é concebida essencialmente como um meio para se descobrir e pôr em marcha" a verdade, a liberdade torna-se impossível, pois o fim da política – a verdade – não seria senão um atributo imutável que já estaria "dado de antemão" (ibidem).

Noutras palavras, os adeptos da democracia epistêmica "predeterminam os resultados do processo de tomada de decisão coletiva mediante referência a uma concepção substantiva de verdade" (ibid., p. 100). É por isso, diz Urbinati (2014, p. 105), que "a busca pela verdade deve chegar a um fim". Ao contrário da política, cujas decisões estão sempre sendo revisadas e atualizadas, a epistemologia lida com algo que não muda: a verdade. Em suma, central tanto à crítica de Urbinati quanto à de Accetti é a ideia de que a verdade obstrui a liberdade e a contestação políticas porque trata de algo imutável, cujo conteúdo é descoberto, porém não construído, pelos seres humanos.

1.3.2 Deliberação e verdade: a democracia epistêmica em Mill

Mill apresenta a relação entre deliberação política e verdade no segundo capítulo de *On Liberty*, intitulado "Da liberdade de pensamento e discussão". Como o título do capítulo já insinua, a participação na discussão pública caminha *pari passu* com a liberdade de pensamento; é somente a partir do livre intercâmbio de ideias na esfera pública que a maioria dos indivíduos consegue pensar livremente (MILL, 2008 [1859], p. 45). Mill inicia o capítulo estabelecendo que nenhuma "Legislatura ou Executivo" pode controlar a pauta dos debates que ocorrem no espaço público (ibid., p. 20). Esse poder compete, antes, à própria sociedade civil, isto é, ao polo extra-estatal do poder em uma democracia representativa. Desde o início do capítulo, nota-se a presença de uma concepção epistêmica da deliberação: o debate público das questões políticas é salutar para uma democracia porque propicia aos seus participantes "a oportunidade de trocar o erro pela verdade", concedendo-lhes, pois, a chance de obter "uma percepção mais clara e vivaz da verdade" (ibid., p. 21).

Segundo Mill, asserções tidas como cientificamente verdadeiras se estabelecem por meio de processos deliberativos. Conforme mostra em *On Liberty*, a verdade e o conhecimento científicos são construtos histórico-sociais:

> A peculiaridade da evidência das verdades matemáticas é a de que todo o argumento está apenas em um lado. Não há objeções, tampouco respostas às objeções. Mas em todo assunto em que a diferença de opinião é possível, a verdade depende de um balanço a ser feito entre dois grupos de opiniões conflitantes. Mesmo na filosofia natural, sempre há alguma outra explicação possível dos mesmos fatos; alguma teoria geocêntrica ao invés de uma heliocêntrica, um flogístico no lugar do oxigênio; e deve-se mostrar por que a outra teoria não pode ser a verdadeira, e até que isso seja mostrado, não compreendemos os fundamentos de nossa opinião (MILL, 2008 [1859], p. 41-2).

Os exemplos aos quais Mill alude mostram que a construção e a fundamentação das asserções científicas são elaboradas no combate com discursos antagônicos, que se pretendem igualmente científicos. No caso das verdades axiomáticas da matemática, contudo, Mill reconhece que a deliberação perde sua razão de ser porque "todo o argumento está apenas de um lado" (ibid., p. 41). Não faz sentido deliberar sobre aquilo em que não há desacordo; como já dizia Aristóteles, ninguém delibera sobre princípios matemáticos (*Ética Nicomaqueia* 1112a20 – 1112a25). Contudo, há outro tipo de verdade que não as matemáticas. "Quando lidamos com assuntos infinitamente mais complicados", como a política, a verdade não está concentrada em apenas um lado (MILL, 2008 [1859], p. 42). A verdade que Mill associa com a deliberação política não exclui objeções e conflito; as verdades não matemáticas resultam de um balanço entre grupos de opiniões conflitantes (ibidem). Repare que Mill utiliza o termo balancear e não dirimir. A distinção merece atenção porque balancear não significa "impedir absolutamente" ou "decidir de modo terminante".[28] *O objetivo da deliberação política é balancear e não dirimir conflitos*. Segundo Mill, este balanço é sempre provisório e é por isso que a deliberação em busca de proposições políticas mais verazes jamais tem fim (KATEB, 2003, p. 39). A verdade que Mill associa com a deliberação democrática "não é conclusiva, mas aberta; não é um produto acabado, mas uma aventura contínua" (GARFORTH, 1980, p. 179).

[28] Definições de dirimir segundo o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa.

Na política, a verdade se fundamenta e se sustenta no conflito. Dotada de poder construtivo, a contenda deliberativa produz verdade: a "verdade, nas grandes preocupações práticas da vida, é uma questão de reconciliar e combinar opostos [...] e isso tem de ser feito pelo duro processo de uma luta entre combatentes que brigam sob bandeiras inimigas" (MILL, 2008 [1859], p. 54). As mais das vezes, a decisão veraz que emerge da deliberação democrática representa um meio-termo, um compromisso (*compromise*) mútuo e temporário entre visões antagônicas: "as doutrinas conflitantes, ao invés de uma ser verdadeira, e a outra, falsa, dividem a verdade entre si" (ibid., p. 52).

A fim de alcançar decisões mais sábias, as democracias representativas precisam de diferentes partidos: "um partido da ordem ou estabilidade e um partido do progresso e da reforma são ambos elementos necessários para uma vida política saudável" (ibid., p. 53). "Cada um deles deriva sua utilidade das deficiências do outro, porém é em grande medida a oposição do outro que mantém cada um dentro dos limites da razão" (ibidem). O conflito entre partidos políticos tende a facilitar a construção da verdade. Voltaremos a esse tema, no capítulo três, quando abordarmos a defesa do partidarismo feita por Mill.

"Apenas através da diversidade de opinião é que há [...] chance de um jogo justo [*fair play*] para todos os lados da verdade" (ibid., p. 54). Multifacetada, a "verdade política" está como que espalhada por todos os cidadãos (CW XIX, p. 418). Para alcançarmos uma decisão política mais correta e veraz, a participação no debate deve estar igualmente aberta a todos, uma vez que a crença de Mill é a de que todo indivíduo do *demos* tem algo a contribuir. A maior qualidade nas decisões públicas que a democracia é capaz de galgar faz parte da defesa milliana da democracia e remete à sua "epistemologia social, i.e., a concepção da produção social do conhecimento" (BACCARINI e IVANKOVIĆ, 2015, p. 140).

Empregamos, acima, a expressão "as mais das vezes" porque seria equivocado supor que a deliberação sempre se comporta de modo unívoco. Evidentemente, é possível que a deliberação seja incapaz de identificar uma proposição política mais correta ou veraz, ou ainda, de alcançar um conjunto de proposições tidas como corretas que sejam compatíveis entre si. Deve-se reconhecer, pois, que nem sempre faz sentido falar de uma posição política mais veraz.

Mill adota uma visão ambivalente da deliberação. Ora a deliberação política procura encontrar respostas mais verdadeiras para os dilemas coletivos, ora lida com posições irreconciliáveis e percebe que a suposição de uma posição política mais veraz não se aplica. No primeiro caso, a deliberação guia-se por uma noção de "bem comum" (CW XIX, p. 412); no segundo, abandona semelhante pretensão e resolve, em um espírito mais realista, que o objetivo da deliberação não é senão o de garantir um *modus vivendi* entre forças e grupos que esposam posições políticas inassimiláveis (ibid., p. 432).

Esta visão ambivalente é uma das singularidades do pensamento milliano que nos ajuda a pôr em questão a polarização rígida entre conflito e consenso presente em parte considerável da teoria democrática contemporânea. Como observa Mansbridge (2006, p. 115), entre os teóricos da democracia, não é fácil encontrar autores que reconhecem e valorizam o fato de que a deliberação política é, na prática, um misto de busca por bem comum e consenso e de barganha entre posições conflitantes e dissonantes. Ao procurar oferecer uma nova leitura sobre a relação entre democracia representativa, consenso e conflito na filosofia milliana, a intenção maior deste trabalho não é apenas mostrar que os comentadores de Mill, até hoje, não captaram de maneira adequada a articulação entre esses três elementos. Mais do que isso, a tese que ora se defende é de interesse não só para os estudiosos de Mill, pois resgata um ponto do pensamento do filósofo que tem a contribuir para a teoria democrática contemporânea: a democracia representativa requer tanto conflito quanto consenso, e esses dois momentos da vida política devem ser pensados em relação, e não em oposição, um com o outro.

Seguindo a interpretação de um comentador, podemos afirmar que a deliberação política pensada pelo filósofo inglês é tanto transformadora quanto agregativa (HOLMES, 1995, cap. 6). Em alguns casos, a deliberação política é transformadora porque consegue alterar as posições iniciais que os debatedores sustentam. É nesses momentos que faz sentido afirmar que existe um bem comum – uma posição mais ou menos atraente para todos que, à medida que os cidadãos dialogam entre si, brota da deliberação pública. Noutros casos, contudo, Mill reconhece que a deliberação política opera apenas de modo agregativo. Dependendo da pauta em questão, não é crível supor que a oposição entre as diferentes posições políticas possa ser mitigada ao longo do debate. Em momentos como esse, longe de esperar que elas se alterem, devemos agregar as preferências políticas e ver qual delas angaria o maior número de votos.

Seja como for, Mill valoriza a deliberação política em seus mais diferentes momentos porque acredita que ela gera desenvolvimento humano. Para explicar de que maneira a deliberação pública desenvolve as capacidades morais e intelectuais dos cidadãos, Mill lança mão de uma epistemologia falibilista:

> No caso de qualquer pessoa cujo julgamento merece confiança, como se chegou a isso? Porque ela manteve sua mente aberta para críticas às suas opiniões e condutas. Porque tem sido sua a prática de escutar tudo o que pode ser dito contra ela, de lucrar com o que nessas críticas foi justo, de expor para si mesma e, dependendo da ocasião, para outras pessoas, a falácia do que era falacioso. Porque ela sentiu que o único caminho pelo qual um ser humano pode chegar próximo de saber tudo sobre um assunto é *ouvir o que pode ser dito por pessoas de cada variedade de opinião e estudar todos os modos nos quais um assunto pode ser visto por todos os tipos de mente*. Nenhum homem sábio jamais adquiriu sua sabedoria de outro modo senão deste; e tampouco é da natureza do intelecto humano se tornar sábia por alguma outra maneira. O hábito firme de corrigir e completar sua opinião coligindo-a com a dos outros, longe de causar dúvida e hesitação [...], é o único fundamento estável para se ter uma justa confiança nessa opinião (MILL, 2008 [1859], p. 25, grifo nosso).

No trecho acima, Mill responde uma pergunta clássica da epistemologia: como conhecemos, ou melhor, como somos capazes de adquirir uma crença verdadeira e justificada? Sua resposta é a de que o debate público, livre e conflituoso é "o único fundamento" do conhecimento (ibidem). Na medida em que somos falíveis, é possível que estejamos errados.[29] A fundamentação que temos para a retidão e veracidade de nossa posição só se dá no confronto com uma tese contrária: a "liberdade completa de contradizer e refutar nossa opinião é a única condição que nos justifica em assumi-la como verdadeira [...] e em nenhum outro termo um ser com faculdades humanas consegue obter qualquer garantia racional de que esteja certo" (ibid., p. 24). A existência de teses contrárias que rivalizem com a nossa é tão importante que, no caso

[29] Eis porque os democratas epistêmicos se esmeram para manter o dissenso vivo: ao objetarem contra a decisão preferida pela maioria, indivíduos e grupos dissidentes postulam alternativas e lembram que a decisão implementada é apenas uma possibilidade dentre outras, favorecendo, pois, a manutenção de um espírito revisionista e falibilista (ANDERSON, 2006, p. 16-7). Sobre o falibilismo milliano, vide Skorupski (1991, p. 291-95). De acordo com Girard, o falibilismo de Mill acena para uma concepção epistêmica da democracia que é compatível com a igualdade dos cidadãos. Ao assumir que todos podemos estar igualmente errados, o falibilismo justifica a necessidade da regra da maioria e da deliberação democrática (GIRARD, 2014, p. 133-38).

de não haver oponentes próximos que exerçam tal papel, Mill recomenda imaginarmos nós mesmos teses que estejam em conflito com a nossa.[30]

O que explica a tendência da humanidade de trocar condutas infundadas por condutas menos parciais e mais racionais é "uma qualidade na mente humana, fonte de tudo o que há de respeitável no homem enquanto ser moral e intelectual" (ibid., p. 24). Esta qualidade é o que poderíamos chamar de perfectibilidade, a capacidade que cada ser humano tem de aperfeiçoar-se mediante a "correção de seus erros" (ibid., p. 24-5). Entretanto, para que a perfectibilidade humana seja praticada e o ser humano possa se desenvolver, "deve haver discussão" (ibid., p. 25). Compreende-se, assim, o papel augusto que a deliberação ocupa em *On Liberty*. Na filosofia de Mill, a deliberação pública não é senão o mecanismo por meio do qual os indivíduos conseguem se aperfeiçoar e desenvolver. É através dela que os indivíduos adquirem sua natureza propriamente humana.[31]

Um regime político em que os cidadãos são livres para deliberar sobre os assuntos políticos gera "um povo intelectualmente ativo" (ibid., p. 39). E, inversamente, um povo sem liberdade para expressar e (re)produzir suas opiniões políticas tem seu "desenvolvimento mental [...] limitado" (ibidem). Daí o diagnóstico sombrio que Mill emite às sociedades que não se esforçam para garantir um fórum público das opiniões efetivamente livre e aberto. Numa sociedade em que a deliberação não é democrática – isto é, em que não é acessível a todos –, os cidadãos comuns tornam-se facilmente presas de credos que "petrificam e incrustam [suas mentes] contra todas as influências dirigidas às partes superiores de nossa natureza" (ibid., p. 46).

Visto que a deliberação pública é o que confere significado às crenças que norteiam as vidas dos indivíduos, impedir que os cidadãos debatam entre si tem consequências nefastas. Semelhante obstrução rouba dos cidadãos o desenvolvimento daquilo que Mill (2008 [1863], p. 138) chama de parte superior da natureza humana, que incluiria o "intelecto", a "imaginação" e "os sentimentos morais". Vale, aqui, resgatar a interpretação de Mill feita por Skorupski (1991, p. 295): uma comunidade política em que os cidadãos não participam da deliberação pública é uma sociedade

[30] Conforme se aponta em uma defesa recente da democracia epistêmica, a fim de "aumentar as propriedades epistêmicas da deliberação", cabe encorajar "métodos que ponham em xeque suposições e *groupthink* – métodos como [...] a prática de advogado do diabo" (LANDEMORE, 2013, p. 122).
[31] "Mill afirmava não apenas que a natureza humana mudava de forma significativa [...] como também que ela poderia ser modelada deliberativamente" (DUNCAN, 1977, p. 251 e cf. MATTOS, 2005).

cujos membros carecem de autonomia e pensamento crítico. “As pessoas que são barradas da discussão livre têm seu desenvolvimento atrofiado e diminuído – elas estão suscetíveis [...] à paranoia, à agressão defensiva que surge da ignorância e da falta de autoconfiança, e à exploração de demagogos” (ibid., p. 299).

1.3.3 “Pelos olhos de um trabalhador”: representação, conhecimento e perspectiva social

Tendo explicitado a concepção epistêmica da democracia pensada por Mill, nossa intenção, nesse item e no próximo, é mostrar que a democracia representativa é, segundo o filósofo, o regime que melhor realiza os dois maiores benefícios cognitivos advindos da deliberação pública: i) a promoção do conhecimento e da verdade; ii) o desenvolvimento moral e intelectual dos cidadãos. Dois são os motivos que a filosofia do autor nos oferece para compreender essa vantagem que a democracia representativa tem perante os demais tipos de regimes políticos. Em primeiro lugar, a democracia representativa fomenta no conjunto dos cidadãos um caráter reflexivo, ativo e arredio, motivo que por si só impele os indivíduos para o debate.[32] Com efeito, quando inicia seu capítulo em defesa da deliberação pública, Mill (2008 [1859], p. 22) critica a monarquia absoluta por conta da “deferência ilimitada” que as opiniões do príncipe recebem. Para o filósofo, a difusão de tal deferência é infensa à consolidação do debate público e à investigação da verdade.

A deferência servil do povo às opiniões do governante é um traço da monarquia que não prospera com o surgimento da democracia. “A democracia não é favorável a um espírito submisso” (CW XIX, p. 508). O fato de a democracia consolidar uma cultura da contestação e acabar com a deferência servil “deve ser contado como uma parte boa, e não ruim, de suas influências” (CW XIX, p. 508).[33] A existência de um

[32] Conforme destaca Landemore (2013, p. 10), uma das vantagens epistêmicas da democracia representativa resulta do alongamento temporal, inerente ao próprio mecanismo representativo, que favoreceria a reflexividade crítica dos cidadãos; “a democracia representativa é uma forma de regime democrático mais inteligente que a democracia direta *per se* [...] porque é menos imediata, concedendo tempo para que as pessoas reflitam e refinem seus juízos”.

[33] Para uma análise que elenca as várias passagens textuais que nos permitem associar Mill com a cultura da contestação observada em algumas das democracias dos anos 1960, ver Himmelfarb (1974). Conquanto o elogio à cultura da contestação seja presente em *Representative Government*, o terceiro capítulo de *On Liberty* é onde esta ideia aparece de maneira mais explícita. Nesse capítulo, Mill (2008

povo que recusa submeter-se aos seus "superiores" e não titubeia em exigir novas demandas é saudável para a democracia porque, segundo Mill, tal atitude evidencia as deficiências das instituições vigentes, o que constitui um primeiro passo para sua eventual melhoria. Contra aqueles que buscam reprimir as demandas populares em nome da governabilidade, ou melhor, contra aqueles que desejam diminuir a democracia para aumentar uma suposta eficiência governamental, Mill (2008 [1863], p. 178) afirma que todas as manifestações populares democráticas – inclusive as que apelam a recursos mais extremos, como a desobediência civil – devem ser aceitas porque constituem boas "armas" no aperfeiçoamento de "instituições perniciosas". A "resistência", individual e coletiva, contra "as tendências do poder do governo" é indispensável para o bom funcionamento de toda ordem política (CW XIX, p. 459).

Para Mill, a publicidade dos atos do governo é constitutiva da democracia representativa (ibid., p. 391). Tamanho grau de exposição escancara aos olhos de todos "o que quer que haja de errado", o que evidentemente impulsiona as queixas dos constituintes (ibidem). Nesse sentido, podemos dizer que um grau mínimo de descontentamento é inerente à democracia representativa. Ninguém faz críticas quando está plenamente satisfeito, e é por isso que a insatisfação e o descontentamento são acompanhantes quase que naturais do caráter arredio que Mill associa à democracia representativa.

De acordo com Kateb, o caráter arredio que impele os cidadãos ao debate público seria a característica moral mais marcante da democracia representativa. O esvaziamento e a realocação do poder constituído por meio de eleições periódicas difundiriam nos cidadãos um espírito crítico, de acordo com o qual "a única autoridade tolerável é uma autoridade deliberadamente castigada [*deliberately chastened*]" (KATEB, 1992, p. 41). Eis, em suma, o primeiro argumento que gostaríamos de enumerar para explicar por que a democracia representativa é o regime político mais condizente com a deliberação pública e a busca pela verdade pensadas por Mill.

[1859], p. 71) elabora uma crítica contra o conformismo adotado pela maior parte de seus contemporâneos e argumenta que cidadãos excêntricos e contestatórios devem ser bem quistos pela maioria, pois prestam-lhe o favor de "começar novas práticas e de dar o exemplo de uma conduta mais esclarecida". Segundo Urbinati (2015b, p. 181), Mill foi um dos "primeiros a apreender, com uma força que em poucas vezes foi igualada, que [...] a virtude mais importante e distintiva das democracias se manifesta no debate livre e na crítica, que emergem da autonomia do juízo". Sobre a relação entre virtude e democracia, ver *infra* **cap. 2**.

Além disso, a democracia representativa maximiza os benefícios cognitivos propiciados pela deliberação pública porque suas instituições são capazes de explicitar e confrontar as diferentes perspectivas sociais contidas em uma nação. Semelhante capacidade aumenta o conhecimento público das questões sociais e possibilita à assembleia representativa realizar decisões mais sábias e verazes. Em seu livro sobre a esfera pública, Habermas (2014, p. 314) afirma que, ao apresentar sua noção de deliberação pública, Mill formula "uma teoria do conhecimento perspectivista". De fato, a ideia de Mill é a de que a aquisição de conhecimento completo exige que se leve em conta todas as perspectivas por meio das quais algo se apresenta.

A deliberação contribui para a construção coletiva da verdade porque deliberar implica apresentar, contrastar e coligir uma perspectiva com outras que lhe são diferentes. Nesse sentido, o papel do representante político para Mill seria não só o de representar o *interesse* de um grupo como também sua *perspectiva* (BOHMAN, 2012, p. 83; BRILHANTE, 2007, p. 116; VIEIRA e RUNCIMAN, 2008, p. 115). O modo como percebemos o mundo ao nosso redor é, em larga medida, influenciado por nossa posição sociocultural (MILL, 2008 [1859], p. 22-3). Sobretudo no caso da representação política, as perspectivas são sempre sociais, pois dizem respeito não apenas a um indivíduo isolado, mas sim a um grupo de indivíduos que convergem na figura do representante.[34]

A maneira pela qual enxergamos e interpretamos a realidade política não é meramente idiossincrática – isto é, não diz respeito apenas ao temperamento individual de cada um – e varia conforme nosso posicionamento social, ou ainda, nossa situação de classe:

> Não é necessário, contudo, afirmar tudo isto para apoiar o direito de todos de participarem do poder soberano. Não precisamos supor que quando o poder reside exclusivamente em uma classe, esta classe consciente e deliberadamente sacrificará, em seu proveito, as outras classes; basta reconhecer que, na ausência de seus defensores naturais, os interesses dos excluídos estarão sempre em perigo de não serem enxergados; e que, quando forem enxergados, o serão com olhos bem diferentes dos das pessoas a quem

[34] A associação entre representação e perspectiva social tem se destacado nos estudos contemporâneos sobre representação política sobretudo por conta da obra de Iris Marion Young (2000). Os paralelos entre Young e Mill são interessantes, todavia seria fora de nosso propósito, aqui, fazer uma análise comparativa entre ambos. Para uma boa aproximação entre os autores, consulte-se Wendy Donner (2016). Neste texto, seguimos a distinção de Young (2000) entre interesse e perspectiva: enquanto o primeiro se relaciona a demandas concretas e específicas, o segundo denota um modo específico de ver o mundo que caracterizaria um determinado grupo social.

> concernem diretamente. Neste país, por exemplo, as chamadas classes trabalhadoras podem ser consideradas excluídas de toda a participação direta no governo. [...] o Parlamento, ou qualquer um de seus membros, alguma vez já examinou uma questão qualquer pelos olhos de um trabalhador? Quando surge um assunto de interesse para os trabalhadores, ele é analisado de um ponto de vista diferente daquele dos patrões? Não digo que a visão dos trabalhadores nestas questões é em geral mais perto da verdade do que as outras: mas [...] é tão perto quanto; e, em todos os casos, deve ser respeitosamente ouvida, ao invés de ser, como tem sido, não apenas afastada, mas também ignorada. Sobre a questão das greves, por exemplo, talvez não exista nenhum dos membros principais das duas Casas que não esteja convencido de que os patrões estão completamente certos em sua maneira de encarar o assunto, e que a visão dos trabalhadores é simplesmente absurda. Os que estudaram a questão sabem o quão longe isto está da verdade, e o quanto este ponto seria discutido de maneira diferente e muito menos superficial se as classes que fazem greve fossem capazes de se fazer ouvir no Parlamento (CW XIX, p. 405).

A fim de defender a inclusão de todos os grupos sociais na deliberação política, Mill não precisa postular uma antropologia negativa. Não é necessário supor que os incluídos prejudicarão de propósito os excluídos para defender a presença de todos os grupos do *demos* na deliberação política. Basta-nos perceber que a presença de só alguns grupos sociais causará prejuízo porque a ausência da perspectiva daqueles que foram excluídos fará com que a deliberação produza decisões inadequadas.[35] No lugar de uma antropologia negativa, Mill nos oferece um argumento epistêmico: a deliberação política que inclui todos os grupos sociais consegue alcançar decisões melhores, pois utiliza o conhecimento situado de pessoas localizadas em diferentes posições sociais como meio de alargar a compreensão de mundo que cada participante político tem (THOMPSON, 2007, p. 165).

No caso das greves, por exemplo, Mill nega qualquer legitimidade à decisão de uma assembleia representativa cujo processo deliberativo não conta com a presença de representantes da classe operária. Sem a participação desses representantes, a assembleia estaria condenada a discutir o direito à greve de modo superficial. Contra seus colegas políticos, Mill foi um dos poucos parlamentares ingleses a defender, no século XIX, os direitos dos trabalhadores à organização sindical e à greve (CW III, p. 931). Apesar de ter exercido o cargo de representante político apenas na sua última década de vida, a defesa dos direitos dos trabalhadores é uma bandeira que Mill hasteou ao longo de grande parte de sua trajetória intelectual. Em "Rationale of Representation", artigo de juventude dedicado ao tema da representação política, Mill já sublinhara a

[35] Ou ainda, como diria Christiano (2008, p. 89), são os "preconceitos cognitivos" inerentes a cada grupo social que levam os indivíduos a não sopesarem de maneira adequada os interesses de cidadãos oriundos de outros grupos e classes sociais.

necessidade de se criar uma "representação de classes" na Inglaterra (CW XVIII, p. 45). A assembleia representativa deveria ter "uma composição a mais diversa possível [...], de modo que o desvario [*twist*] de uma pessoa seja neutralizado pelo desvario de outra" (ibidem). Os desvarios ou distorções a que Mill alude resultariam de uma visão parcial do representante, que, limitado por sua perspectiva de classe, não conseguiria realizar uma decisão adequada para a nação.

Como exemplo de visão parcial que um representante pode ter, Mill cita o caso de os parlamentares das classes mais abastadas quererem negar a participação dos operários na assembleia representativa. A questão da representatividade política dos trabalhadores era um tema espinhoso na Inglaterra vitoriana. Os parlamentares das classes mais ricas eram contra a inclusão política dos operários porque, com a presença dos trabalhadores, eles não mais poderiam legislar sobre as questões trabalhistas como bem entendessem. Na contramão desse pensamento, Mill censurava a falta de representatividade política do proletariado. Este ponto é digno de nota, pois há autores que põem em questão as credenciais democráticas de Mill por julgarem-no contrário à participação política dos trabalhadores (vide, por exemplo WOOD, 2000, p. 229).

Os eleitores trabalhadores e seus representantes trazem à assembleia política perspectivas e conhecimentos novos. Semelhante inclusão é salutar não apenas para os trabalhadores, que passam a ter seu ponto de vista levado em conta, mas também para o processo deliberativo como um todo. Isso se torna evidente em um discurso que Mill proferiu, em 1866, quando exercia o cargo de representante político na Casa dos Comuns:

> Há, eu me pergunto, um único membro desta Casa que conhece extensivamente as visões dos operários sobre os sindicatos ou as greves e que poderia trazer estes assuntos perante a Casa de uma maneira satisfatória para os operários? [...] Há qualquer um de nós que entende tão perfeitamente o assunto dos *apprenticeships* ou, digamos, das horas de trabalho, a ponto de não ter nada a aprender sobre o assunto com operários inteligentes? [...] O que se requer [desta Casa] é uma representação suficiente para garantir que as opiniões deles [i.e., dos operários] sejam justamente posicionadas perante a Casa [...] por pessoas que conseguem adentrar a maneira deles de ver os assuntos que os concernem (CW XXVIII, p. 65).

Mill justifica a participação de representantes da classe operária na Casa dos Comuns argumentando que a perspectiva que eles trariam para o processo deliberativo

permitiria à assembleia tomar decisões mais acuradas sobre os assuntos que diziam respeito aos operários. A presença de todas as perspectivas sociais melhoraria o processo deliberativo como um todo porque garantiria maior informação aos representantes na hora de tomar decisões. Uma deliberação que conta com uma pluralidade de perspectivas é muito mais capaz de apreender a complexidade do mundo político-social do que outra que sucede apenas com representantes de um único grupo. É por essa razão que o governo democrático será sempre melhor que o governo de poucos ou de um só (CW XIX, p. 399). Para que as decisões de uma monarquia fossem tão boas quanto as de uma democracia, seria preciso que o monarca fosse "*an all-seeing one*" – quer dizer, ele precisaria reunir dentro de si todas as perspectivas sociais (ibidem). Mesmo que concedêssemos a possibilidade de haver um ser humano com tal capacidade, a monarquia continuaria em desvantagem perante a democracia, pois não deixaria os indivíduos terem "voz em seu próprio destino. [...] Que tipo de seres humanos podem ser formados sob semelhante regime? Que desenvolvimento seu pensamento e suas faculdades ativas alcançariam sob tal estado?" (ibid., p. 400).

A inclusão das várias perspectivas sociais na assembleia representativa que Mill defende configura o que, seguindo o vocabulário de Hilary Putnam (1995, p. 180), poderíamos chamar de "*justificação epistemológica da democracia*". A democracia constitui o melhor regime político porque possibilita "a utilização integral da inteligência [humana] para a solução dos problemas sociais" (ibidem). A explicitação das diversas perspectivas sociais permite à assembleia representativa encontrar soluções melhores para os desafios que rondam a comunidade política. Quanto mais os participantes de um debate analisam as perspectivas por meio das quais um determinado assunto se manifesta, tanto mais acertadas serão as decisões que alcançarão (MILL, 2008 [1859], p. 25).

A pressuposição da justificação epistemológica da democracia, como Putnam (1995, p. 186) argumenta, é a de que existem respostas mais ou menos piores para os problemas políticos que uma sociedade enfrenta. Por certo, semelhante pressuposição é presente em *Representative Government*: embora nunca afirme que toda questão política tenha um conjunto de respostas mais adequado que os demais, Mill acredita que a comunicação democrática inclusiva pode, em muitos casos, conduzir a assembleia representativa à formulação de leis e decisões mais adequadas.

A filosofia de Mill endossa, assim, aquilo que poderíamos chamar de *cognitivismo político*: a ideia de que, em alguns casos, há um padrão de retidão para avaliar as decisões tomadas por um governo (LANDEMORE, 2013, cap. 8). A democracia inclusiva é o regime que melhor realiza este padrão por conta de sua "diversidade cognitiva": uma vez que conte com a presença de representantes de todos os grupos sociais, o processo decisório ganha a habilidade de examinar o mundo e os seus problemas através de diferentes ângulos e pontos de vista (ibid., p. 102). Usando a terminologia de José Luis Martí (2006a, p. 196-97), podemos dizer que a filosofia de Mill subscreve as duas teses principais da vertente epistêmica da democracia: a *tese ontológica* (segundo a qual há um critério de retidão para as decisões políticas) e a *tese epistemológica* (segundo a qual tal critério é passível de cognoscibilidade, sendo a deliberação democrática o melhor meio de conhecê-lo). Mill advogava em prol da democracia representativa porque a via "como um processo cognitivo arquitetado para maximizar a produção, acumulação e implementação de verdades politicamente relevantes" (HOLMES, 1995, p. 179).

A democracia deve ser defendida como a melhor forma de regime político não apenas porque gera maior justiça e desenvolvimento humano. Embora reconheça esses dois atributos como essenciais para uma defesa convincente da democracia, Mill lista um terceiro benefício que podemos invocar para tal propósito: a democracia é o melhor regime político porque tende a produzir decisões mais sábias (GUTMANN, 1980, p. 55). A "discussão e gerência dos interesses coletivos [pelo próprio povo] é a grande escola de espírito público e a grande fonte de inteligência dos assuntos públicos" (CW III, p. 944). Conquanto reconheça que as democracias possam "estar perpetuamente cometendo erros, elas também estão perpetuamente os corrigindo" (CW XXVIII, p. 66). O fato de os cidadãos em uma democracia se reconhecerem como epistemologicamente falíveis impede que qualquer um deles se arrogue o poder de dar a última palavra e atribui às decisões tomadas um caráter provisório e contestável.

1.3.4 Deliberação democrática, diversidade cognitiva e alargamento da mente

Afora a capacidade de expandir o conhecimento mediante a reunião de diferentes perspectivas sociais, Mill atribui um potencial transformador à deliberação

democrática. Segundo o filósofo, os diferentes regimes governamentais tendem a fomentar diferentes tipos de caráter. Em um regime autocrático, por exemplo, a tendência majoritária é encontrar sujeitos heterônomos com pouca solidariedade entre si (MILL, 2008 [1859], p. 77). Já na democracia representativa, regime no qual o debate político é uma prática aberta a todos, a tendência é fomentar indivíduos críticos que estão sempre dispostos a reclamar e revisar as normas que regulamentam suas condutas. Indivíduos que cultivam um Eu vário e poroso, sensível às demandas de outrem e sem medo de rever as crenças que operam como diretrizes em suas vidas – numa palavra, indivíduos livres. A participação na deliberação democrática desempenha um papel *cognitivo*, *formador* e *libertador*. Quando tomam parte na discussão democrática, os cidadãos são confrontados com perspectivas diferentes e concluem (por vezes à revelia) que o modo como um determinado assunto se lhes assemelha não corresponde com a perspectiva de outro indivíduo que provém de um meio sociocultural diferente. Mill nomeia esse processo de "alargamento da mente" (CW XIX, p. 401).

Ao alargar sua perspectiva inicial e estimular sua capacidade de simpatizar com os demais, a deliberação democrática favorece a identificação do cidadão com o bem comum:

> Ainda mais salutar é a parte moral da instrução decorrente da participação [política] do cidadão individual [...]. Ele é chamado, quando assim engajado, a pesar interesses que não são os seus; a guiar-se, no caso de reivindicações conflitantes, por outra regra que não suas parcialidades pessoais; a aplicar, em todos os casos, princípios e máximas que têm como razão de ser o bem comum; e ele terá geralmente a seu lado pessoas mais familiarizadas com essas ideias e essas operações, cujo estudo lhe proporcionará razões para seu entendimento e estímulo para seu senso do interesse geral. Ele é levado a se sentir parte do público e o que quer que seja do benefício deles será para seu proveito também. Onde essa escola de espírito público não existe, [...] não há [...] sentimento de identificação com o público. Todo pensamento ou sentimento, seja de interesse ou de dever, será absorvido pelo indivíduo ou pela família. O homem nunca pensará em qualquer interesse coletivo, em objetivos a serem perseguidos conjuntamente com outros, mas sim em competição com os outros e, até certo ponto, às custas dos outros. Um vizinho, não sendo um aliado nem um associado, uma vez que não se engaja nunca em um empreendimento comum para o benefício geral, será sempre um rival. Desse modo, até mesmo a moral privada sofrerá enquanto a [moral] pública não existir (CW XIX, p. 412).

A deliberação política equivale a uma "educação pública" para os cidadãos porque lhes ensina a considerar os problemas coletivos para além de seus interesses provincianos (ibidem). O engajamento na deliberação pública é uma condição necessária para a formação de liames solidários e de uma noção de pertencimento

coletivo capaz de fazer os cidadãos reconhecerem-se como pares que, na empreitada política, anseiam construir em conjunto uma vida melhor e mais significativa. Se for excluído da construção coletiva do bem comum, o indivíduo dificilmente considerará seus vizinhos seus concidadãos. Confinado à lógica competitivo-industrial que Mill tanto repudiava, o indivíduo será incapaz de simpatizar com qualquer ser fora do círculo restrito da família. A rigor, esse indivíduo sequer poderá ser considerado um cidadão, uma vez que não exercerá a "cidadania" (ibid., p. 395). Embora não o defina, uma boa definição que poderíamos aplicar ao conceito de cidadania pensado por Mill seria aquela que o compreende como uma "identidade social politizada [que] envolve modos de identificação intersubjetiva entre as pessoas e sentimentos de pertencimento criados em inúmeras mobilizações, confrontos e negociações cotidianas" (BOTELHO e SCHWARCZ, 2012, p. 11). A cidadania não é, portanto, algo que simplesmente nos é concedido. Em vez disso, é fruto de uma conquista, um *status* que nós próprios alcançamos à medida que agimos em conjunto na esfera pública.

Cabe destacar que, para que a deliberação estimule a abertura das perspectivas individuais e gere aprendizado coletivo, é indispensável que haja diversidade cognitiva em seus participantes. Se a deliberação não for democrática e restringir-se a um grupo do *demos* apenas, os benefícios listados acima não se concretizarão. Não faria sentido, por exemplo, postular que a deliberação produziria pertencimento social se os participantes fossem todos de uma mesma posição sociocultural. Para que tal asserção faça sentido, é preciso que a diversidade do *demos* seja contemplada pela deliberação. Observamos, aqui, uma das grandes teses da filosofia do autor, segundo a qual a pluralidade inerente ao corpo político é motivo de celebração, não de vergonha. A ânsia por um corpo político homogêneo sem diferenciação interna equivale ao reverso da democracia, que Mill (2008 [1859], p. 77) identifica com o regime (a seu ver) protototalitário da China oitocentista.[36] De acordo com o relato do filósofo, é possível entender que, na sua busca agressiva para expurgar toda diferença interna do corpo político, a China do século XIX teria jogado por terra o substrato da pluralidade humana necessário à manutenção de toda ordem democrática.

Conforme aponta um comentador, a pluralidade do debate democrático, segundo Mill, "quebra as barreiras entre um indivíduo e suas concidadãs, pois [...] requer que ele

[36] Para uma análise da leitura que Mill faz da China e do conluio entre sua filosofia e o imperialismo britânico, ver Pitts (2005, cap. 5). Sobre o modo como a ideia do despotismo oriental consolidou-se na filosofia moderna e chegou até Mill, cf. Venturi (1960).

assuma a perspectiva de outrem" (YOUNG, 1996, p. 245). Na deliberação democrática, os cidadãos e as cidadãs adquirem a capacidade não só de responder como de se transformar com o outro. Sendo assim, podemos entender que a ausência de um modelo identitário fixo seria apanágio dos sujeitos que vivem em regimes democráticos; o indivíduo democrático, tal qual Lefort (1991, p. 214) já o afirmara, seria aquele que "se descobre sem definição, sem contornos".

A tese de que o debate na esfera pública transformaria moralmente os indivíduos pode dar a impressão de que Mill tinha uma visão idealizada, quiçá ingênua, da deliberação política e da democracia. Entretanto, cumpre destacar o uso reiterado do verbo "tender" e seus cognatos ao longo de *Representative Government*.[37] Conquanto acredite que a participação na política possa transformar moralmente os cidadãos, Mill (2008 [1859], p. 58) reconhece que, longe de incutir solidariedade entre os debatedores, há casos em que "a tendência de todas as opiniões de se tornarem sectárias [...] é amiúde agravada e exacerbada" por causa da deliberação. A "verdade que deveria ter sido, mas não o foi, vista, foi rejeitada [...] violentamente porque foi expressa por pessoas tidas como oponentes" (ibidem).

Com sua ressalva, Mill toca em uma questão importante que nem todos os deliberacionistas contemporâneos se lembram de abordar: na deliberação política, o grau de eficácia discursiva não depende simplesmente do *que* se fala, mas também de *quem* fala.[38] Até mesmo nas discussões científicas e acadêmicas, ambientes em que a força do melhor argumento supostamente deveria reinar inconteste, frequentemente, *quem* argumenta é determinante para o impacto discursivo do *que* se argumenta. Diferentes títulos e posições de poder geram diferentes graus de eficácia discursiva. No terreno político, em especial, não é raro que o mais sensato dos argumentos seja rechaçado simplesmente porque seu emissário é oponente daquele que o ouve.

[37] O reconhecimento de que a ética e a filosofia política permitem apenas a constatação de tendências e aproximações, e não de leis necessárias, é um traço presente já na obra de juventude do filósofo. Quando lança o projeto da Etologia – "Ciência da Formação do Caráter" (MILL, 1988 [1843], p. 46) –, Mill deixa claro que a correlação entre os regimes econômico-políticos e o tipo de caráter prevalecente em um dado lugar expressará uma tendência, e não uma relação necessária que não admite exceções. Semelhante ressalva vale para *Representative Government*: embora pense que uma democracia representativa e participativa seja capaz de criar cidadãos solidários, Mill não nega a possibilidade de haver indivíduos egoístas sob tal regime, que pouco se importarão com os assuntos coletivos (CW XIX, p. 444).

[38] Esta e outras falhas presentes em parte do deliberacionismo contemporâneo são escrutinadas por Miguel (2014, p. 63-96).

O potencial transformador da deliberação política não é, portanto, ilimitado. Em governos oligárquicos (como aquele que a Inglaterra tinha em 1839) seria "utópico" acreditar que a deliberação por si só persuadiria "as classes dominantes" a abdicar de seus privilégios (CW VI [1839], p. 479). Ao contrário do que sugere a crítica de James Fitzjames Stephen (1873, p. 26), Mill não é ingênuo a ponto de achar que a deliberação racional possa sempre "tomar o lugar da compulsão". Quando a assimetria de recursos é acentuada, é pouco provável que os que possuem mais poder sejam convencidos, por meio da deliberação, a largar mão de suas regalias. Em um Parlamento que conta apenas com a presença de latifundiários, a promulgação de leis que beneficiam apenas os proprietários de terras "não é um mal fortuito, resultado de um erro passageiro que pode ser remediado com o mero avanço da discussão. A discussão já fez o que podia fazer; o obstáculo jaz mais fundo do que ela pode alcançar. Os proprietários de terras são os mestres da legislatura" (CW VI, p. 475). Neste contexto, Mill argumentava, a pouca valia da deliberação deveria ser reconhecida, e a organização de uma ação política direta contra os proprietários de terras, iniciada.[39]

Seria, nesse caso, de se esperar que Mill recusasse qualquer valor positivo à deliberação; que, à maneira de Ian Shapiro, adotasse uma postura pouco apreciativa das capacidades transformadoras do debate político.[40] Entretanto, mesmo nos casos em que a veracidade de um argumento é ignorada por conta da polarização política, Mill (2008 [1859], p. 58) acredita que a deliberação tem "seu efeito salutar". Aquele que não é partidário do indivíduo ou grupo que violentamente rejeita uma opinião só por causa do emissário que a exprime, segundo Mill, tenderá a reconhecer a veracidade do argumento em questão. Mesmo em seus momentos mais conflitivos, a deliberação política pode desenvolver e transformar moralmente os cidadãos que nela participam.

1.3.5 Mill, William James e a busca pragmatista por uma concepção democrática da verdade

[39] Para uma leitura que examina as tensões entre a deliberação e a ação política direta e que defende a importância de ambas as práticas para a democracia, ver Young (2008). Ao apontar em "Reorganization of the Reform Party" que argumentos racionais nem sempre fazem uma pessoa mudar de ideia no debate político, Mill reconhece que as paixões – no caso, a paixão pelo conforto advindo dos privilégios materiais – influenciam a política. Esse ponto será retomado no capítulo seguinte.

[40] Vide o capítulo "Enough of deliberation: Politics is about interest and power" (SHAPIRO, 1999).

Ao longo deste capítulo, tomamos o cuidado de não utilizar os termos *episteme* (ἐπιστήμη) e *doxa* (δόξα) a fim de evitar reproduzir a dicotomia platônica que, quer voluntária ou involuntariamente, serve de pano de fundo aos detratores da vertente epistêmica da democracia.[41] O modo como Platão transplanta tal dicotomia para o mundo político é decerto infenso à democracia, tanto mais que sua concepção de "verdade" ou "conhecimento" (*episteme*) refere-se, em última instância, a entidades imutáveis e ahistóricas, cujo acesso destinar-se-ia apenas para poucos. Diante da cisão platônica *doxa* vs. *episteme*, de duas uma: ou bem a mantemos e banimos asserções com pretensão de verdade da agenda política, ou bem a descartamos e reconhecemos que o conhecimento e a verdade também são criações histórico-sociais.

Ainda que os detratores da democracia epistêmica optem pela primeira opção, o fato é que, ao menos desde a segunda metade do século XVIII, um número crescente de filósofos tem problematizado a visão platônica da verdade (LANDEMORE, 2013, p. 226). Tal qual o segundo capítulo de *On Liberty* deixa claro, a verdade não só não precisa negar a liberdade e o conflito como pode, ela própria, ser o resultado do debate livre, conflituoso e inclusivo – numa palavra: democrático. Essa nova concepção de verdade é outro recurso presente na filosofia milliana que nos ajuda a empreender uma defesa viável da democracia epistêmica.

De acordo com Mill, a verdade pode ser reinterpretada como o produto – necessariamente temporário – de um processo de investigação e revisão coletivas, permeado de dissenso e conflito, que em muito se assemelha à política democrática. Não é à toa que, em *Pragmatism*, livro dedicado à "memória de John Stuart Mill", James (1987 [1907], p. 480) saúda Mill como "o líder" do movimento pragmatista. A concepção de verdade pragmatista criada por Mill é, tal qual James argumenta de modo persuasivo, conducente à democracia.

Em *Pragmatism*, sobretudo na segunda e sexta partes, James leva adiante as considerações sobre verdade e debate público feitas no capítulo dois de *On Liberty* e explica que uma das maiores vantagens do pragmatismo seria formular uma concepção "democrática" da verdade (ibid., p. 522ss). "A verdade é [...] manifestadamente incompatível com a teimosia [*waywardness*]" (ibid., p. 576). De difícil tradução, o

[41] Talisse (2005, p. 101, 100) afirma que o traço comum a todos os detratores da vertente epistêmica da democracia seria a aceitação acrítica do "princípio crucial que subjaz o platonismo", a saber, a tese de que o cognitivismo político exigiria um comprometimento metafísico com formas e objetos "fixos e imutáveis".

termo *waywardness* denota uma atitude inflexível, não sendo fortuito, portanto, que o Thesaurus liste *submission* como um de seus antônimos. Trata-se, em todo caso, de uma atitude intolerante e inflexível, incapaz de se submeter à mutabilidade da experiência que, segundo James, faz com que "as verdades que os homens ganhem [...] estejam perpetuamente em processo de mutação" (ibid., p. 584).

"A diferença decisiva entre ser um racionalista e ser um pragmatista" é que o racionalista "nunca [aceitará] que [...] a verdade seja mutável" (ibid., p. 585). Os críticos racionalistas, contra os quais James elabora e defende a filosofia pragmatista, concebem a "Verdade com V maiúsculo e no singular"; o pragmatismo, em contrapartida, pensa "as verdades no plural" (ibid., p. 588, 581).[42] "A verdade para nós é simplesmente um nome coletivo para processos de verificação [...]. A verdade é *feita* [por processos humanos]" (ibid., p. 581).

> O que endurece o coração de todos aos quais me aproximo com a visão da verdade [pragmatista] é aquele ídolo [...], *a* Verdade, concebida como a resposta unívoca, determinada e completa, para o único enigma fixo que, pensa-se, o mundo propõe. [...] Profissionais e amadores da filosofia representam o universo como uma esfinge petrificada e estranha, cujo apelo aos homens consiste em um desafio monótono a seus poderes de adivinhação. *A* Verdade: que ídolo perfeito para a mente racionalista! Leio em uma carta antiga – de um amigo talentoso que faleceu muito jovem – estas palavras: "Em tudo, na ciência, arte, moral e religião, *deve* haver um único sistema que está certo, e *todos* os outros, errados". Que entusiasmo característico de certa fase da juventude! Aos vinte e um, encaramos semelhante desafio e esperamos encontrar o sistema. Jamais ocorre à maioria de nós [...] que a questão "o que é a verdade?" não é uma questão real [...] e que toda a noção de uma verdade única é uma abstração do fato das verdades no plural (ibid., p. 591).

A secularização da verdade realizada pelo pragmatismo seria um dos motivos que, segundo James, tornaria o público da época indisposto a sua filosofia. Acostumados com *a* Verdade dos racionalistas, os estudiosos da filosofia do final do século XIX e início do século XX julgavam o reconhecimento de pontos de vistas conflitantes incompatível com a verdade. Passados mais de cem anos da conferência de

[42] Convém ressaltar que James (1987 [1907], p. 577) distingue as verdades que se referem a "questões de fato [*matters of fact*]" daquelas que se referem a "relações entre ideias puramente mentais". Às últimas, James reserva a fórmula "uma vez verdadeiras, sempre verdadeiras"; nesse sentido, as verdades que se referem a relações puramente mentais poderiam ser qualificadas de imutáveis (ibidem). Cabe lembrar, outrossim, que Mill (2008 [1859], p. 41) excluía as verdades matemáticas de seu falibilismo epistemológico; segundo o filósofo, a matemática seria o único ramo do conhecimento cujas verdades seriam imutáveis. Doravante, usaremos as expressões "Verdade com V maiúsculo" e "verdade com v minúsculo" para denotar a oposição entre a verdade racionalista e a pragmatista.

James, não deixa de ser curioso notar como semelhante concepção de verdade subsiste em algumas correntes intelectuais; a insistência dos detratores da democracia epistêmica em não problematizar a noção racionalista da verdade e perpetuá-la como a única concepção possível de verdade basta para atestá-lo. De fato, ao lermos suas críticas, a conclusão que se infere é a de que, tal qual os racionalistas que James censurava, os detratores da concepção epistêmica pressupõem que a "verdade não é feita" pelos seres humanos (ibid., p. 581). Antes, seria algo imutável que descobrir-se-ia de "uma relação estática de 'correspondência'" (ibid., p. 517).[43]

O que os contemptores da vertente epistêmica da democracia negligenciam é que há, na história da filosofia, pensadores que formularam uma teoria da verdade contrária ao autoritarismo e compatível com a democracia. Com efeito, a reconceitualização da verdade feita por Mill e James tem como um de seus propósitos combater a mentalidade sectária e antidemocrática que, conforme alertam os detratores do paradigma epistêmico, a noção de verdade pode gerar. A concepção de verdade presente nas filosofias de Mill e James é compatível com a democracia não só porque se admite falível e vária como também porque consegue conceder espaço para o desdobramento dos conflitos, que para ambos os filósofos tendia a ir *ad infinitum*. Para os detratores do paradigma epistêmico, recordemos, a negação do conflito seria um dos perigos resultantes da aproximação entre democracia e verdade. Visto ser a verdade um atributo imutável que está dado desde sempre, querer guiar a deliberação democrática por meio dela exigiria a negação do conflito; de acordo com tal linha de raciocínio, ao presenciar uma miríade de argumentos conflitantes, os defensores da democracia epistêmica ver-se-iam compelidos a classificar um deles de "verdadeiro" e exterminar, por conseguinte, todos os demais como "erros" (ACCETTI, 2014, p. 99-100).

A suposição acima não procede no caso de Mill e James. A verdade que os filósofos constroem distingue-se por atuar, justamente, como um conceito que emerge a partir do conflito e cujo prosseguimento é impossível na ausência deste. Mill (2008 [1859], p. 41) afirma que, à exceção da matemática, "a verdade depende de um balanço

[43] Descobrir, *nota bene*, não é a mesma coisa que construir ativamente ou inventar; conforme aponta Bergson (1911, p. 11) na introdução à tradução francesa de *Pragmatism*, podemos "resumir todo o essencial da concepção pragmatista da verdade com a seguinte fórmula: *enquanto para as outras doutrinas uma verdade nova é uma descoberta, para o pragmatismo ela é uma invenção*". Ao concebê-la como invenção humana, James não pretende reduzir a verdade a mera idiossincrasia; antes, deseja apenas trazer a luz seu caráter socialmente construído (ibidem). Seria fora de nosso propósito, aqui, detalhar de que maneira o aspecto construído da verdade se relaciona com sua objetividade e com o realismo epistemológico jamesiano; para uma análise que se propõe a tanto, consulte-se Putnam (1997).

a ser atingido entre dois conjuntos de razões conflitantes".[44] James (1987 [1907], p. 587, 521), por seu turno, descreve a verdade como um ser que vive "em batalha"; "o maior inimigo de qualquer uma de nossas verdades deve ser o restante de nossas verdades". O processo de verificação a partir do qual a veracidade emerge, em última instância, reclama algum grau de conflito entre nossas verdades. A concepção de verdade milliana e jamesiana escapa à crítica feita por Urbinati e seus pares porque i) ela admite-se mutável e plural e ii) ela não só não nega o conflito como o reputa condição *sine qua non* para uma apreensão vivaz das nossas verdades.

1.3.6 Sobre a possibilidade de uma concepção epistêmica da democracia

Ao abordar a relação entre verdade, conhecimento e deliberação democrática, Mill nos oferece recursos para elaborarmos uma defesa da democracia epistêmica capaz de responder as críticas que, conforme vimos, alguns filósofos contemporâneos lhe dirigem. Em primeiro lugar, Mill mostra que a defesa de uma concepção epistêmica da democracia não necessariamente nos leva a implementar uma tirania da verdade. Podemos, com efeito, afirmar a verdade como um benefício ocasional da deliberação democrática, sem por isso torná-la a razão de ser da democracia. Ao associar a deliberação democrática com a verdade, Mill (2008 [1859], caps. 2-3) continua a apregoar que a principal justificativa normativa da democracia seria o fato de ela ser o regime que melhor promove a igual liberdade que os cidadãos têm para desenvolverem a si próprios. Afirmar a verdade e a expansão do conhecimento como possíveis benesses da democracia é diferente de torná-la escrava da verdade.[45]

---

[44] Conforme aponta Girard (2015, p. 191, 199), a "epistemologia da discussão pública" formulada pelo filósofo inglês teria como um de seus componentes a "busca conflituosa pela verdade". "Mill acreditava que a verdade conseguiria emergir apenas a partir do conflito e da colisão de ideias" (ALEXANDER, 1965a, p. 128). "O mercado de ideias milliano [...] produz uma 'verdade' difusa e constantemente mutável, que emerge de maneira dinâmica a partir do choque [*clash*] entre pontos de vista conflitantes" (LANDEMORE, 2013, p. 88; ver também ROSEN, 2012, p. 196).

[45] Anderson (2009), Knight *et al*. (2016, p. 144) e Martí (2006b), adeptos do paradigma epistêmico, afirmam que valorizar a deliberação democrática por conta de seus benefícios epistêmicos é compatível com a crença de que a democracia seja dotada de valor intrínseco. A mesma posição observa-se em Estlund (2008), filósofo que Urbinati (2014, p. 93) identifica como o maior representante do paradigma epistêmico que critica. Estlund (2008, p. 107) diz com todas as letras que o procedimentalismo epistêmico que defende afirma tão somente que o procedimento democrático possui "uma tendência" a gerar resultados "corretos". Segundo ele, devemos obediência ao resultado do procedimento democrático mesmo quando o consideramos "errado [*mistaken*]" (ibid., p. 108). Ao esquecer de apontar essa

Ao ignorar a problematização do conceito de verdade feita pela filosofia dos últimos séculos e insistir na dicotomia platônica *doxa* vs. *episteme*, os críticos da concepção epistêmica da democracia obliteram o fato de que, quando argumentam politicamente, os cidadãos muitas vezes lançam mão de asserções com pretensão de verdade. Decerto, quando lidam com conflitos de valores morais, por exemplo, os cidadãos não precisam basear suas posições políticas em asserções que se pretendem verdadeiras, isto é, factuais. No entanto, não se deve esquecer que, além de balancear conflitos de valores, a resolução de problemas para os quais faz sentido dizer que há respostas mais ou menos corretas é uma das funções das democracias contemporâneas.

Nos momentos em que uma democracia se vê acossada por problemas como poluição, doenças vectoriais e desempenho educativo decrescente nas escolas públicas, querer proibir seus cidadãos de emitir asserções com pretensão de verdade no debate político não faz sentido algum.[46] Em tais casos, asserções factuais são indispensáveis para se avaliar a retidão das decisões resultantes do procedimento democrático – pois em tais casos, não custa repetir, é lícito estabelecer que diferentes decisões e posições políticas possuem diferentes graus de veracidade, ou ainda, diferentes graus de eficácia para solucionar os problemas públicos.[47]

Não se trata de negar que, ao conclamarem os cidadãos das democracias a dissociarem asserções com pretensão de verdade da deliberação política, detratores do paradigma epistêmico tão diferentes como Rawls e Urbinati revelam ter um propósito comum, a saber, o de preservar a democracia contra a tirania que o conceito de Verdade, segundo eles, ameaçaria trazer. De fato, ambos têm razão ao lembrar as atrocidades que, em nome da Verdade com V maiúsculo, ocorreram na história moderna; a defesa

característica importante da democracia epistêmica de Estlund, Urbinati (2014) contribuiu para propagar a ideia imprecisa de que o filósofo favorece a verdade às expensas da igualdade democrática. Citando a crítica de Urbinati inúmeras vezes, a politóloga Lisa Hill (2016, p. 2-3), por exemplo, refere-se a Estlund (2008) como exemplo de um dos "democratas epistêmicos [que] se preocupam mais com os *resultados* do processo democrático – isto é, eles não se preocupam se o procedimento usado para determinar alguns assuntos exclui certas pessoas ou se viola o princípio da igualdade: o que importa é que o resultado seja o *correto*". Esta asserção não condiz com a filosofia de Estlund. Conforme esclarece o sexto capítulo de *Democratic Authority*, o que torna uma lei legítima não é o fato de a reputarmos correta e veraz. A legitimidade da lei resulta, antes, de sua concordância com o procedimento democrático, segundo o qual todos os cidadãos devem ter sua voz igualmente sopesada no processo político (ESTLUND, 2008, p. 108-10).

[46] Sobre a possibilidade de a verdade adquirir relevância para a deliberação democrática, ver Christiano (2008, p. 88-95).

[47] Subscrevemos, aqui, a concepção pragmatista de verdade (presente também no segundo capítulo de *On Liberty*), segundo a qual a verdade equivaleria àquelas asserções que, até o momento, têm se mostrado mais eficazes para resolver nossos problemas.

epistêmica da democracia que aqui se propõe também reconhece que semelhante concepção de Verdade não deve ser contrabandeada para o debate político. Seja como for, reconhecer a relação entre democracia e verdade como contingente e a ideia de Verdade com V maiúsculo como potencialmente perigosa para o debate democrático é diferente de querer banir toda e qualquer asserção com pretensão de verdade da política.

"O que é peculiar (e, com efeito, problemático) no trabalho de Rawls é que ele [...] equaciona a verdade [com v minúsculo] com a Verdade com V maiúsculo" (MALPAS e MALPAS, 2012, p. 24). A mesma crítica, conforme exposto anteriormente, aplica-se a Accetti e Urbinati; ao banir a verdade da política por considerarem-na perigosa, Accetti (2014), Rawls (2005) e Urbinati (2014) ignoram que a verdade pode ser reinterpretada de modo a torná-la compatível com a democracia. Em última instância, o ponto cego da crítica deles consiste em não perceber que as verdades associadas com as concepções epistêmicas de democracia em nada se assemelham com a concepção de verdade que eles esposam. Dito de outra maneira, ao passo que os detratores do paradigma epistêmico subscrevem a uma noção de verdade tributária do platonismo, os defensores da democracia epistêmica não negligenciam a problematização da verdade feita pela história da filosofia e entendem que a mesma pode ser compreendida como uma entidade plural e mutável.

No limite, a insistência em não reconhecer que a verdade possa atuar relevante e inofensivamente na deliberação democrática e a negação peremptória das asserções com pretensão de verdade do campo político podem, elas próprias, revestir-se de contornos autoritários. O drama *Um inimigo do povo*, no qual Ibsen narra a vida política de uma pequena cidade norueguesa, é ilustrativo a esse respeito. Após constatar que o reservatório aquífero local está contaminado, o médico da estação termal do município, Dr. Thomas Stockmann, convoca uma audiência pública, pois julga-se na posse de uma asserção com pretensão de "verdade" que, a seu ver, deve ser apresentada à deliberação política (IBSEN, 1984 [1882], p. 132). Entretanto, é proibido de exprimir sua asserção pelo prefeito que, preocupado com os dividendos provenientes da estação termal, faz o povo da cidade voltar-se contra o médico. Enfurecido por não poder expor suas ideias ao debate popular, Stockmann argumenta, contra o prefeito, que a verdade deveria, sim, ser uma questão a ser problematizada pelo debate político, pois é de seu feitio ser

essencialmente mutável.[48] Em represália, o prefeito e os demais cidadãos lhe dão a alcunha de "inimigo do povo", donde se segue uma série de intimidações violentas contra o médico e sua família (ibid., p. 181).

Além de retratar o autoritarismo que a tentativa de banir a verdade da política pode provocar, o drama ibseniano mostra que, em alguns casos, a deliberação democrática não pode prescindir de asserções com pretensão da verdade. A contaminação do reservatório aquífero constitui um fato que precisa ser investigado pelo povo da cidade. Uma vez que debatam esse problema em público, os cidadãos podem, em conjunto, alcançar medidas para resolvê-lo.

Como explicamos antes, a associação entre verdade e deliberação democrática nem sempre procede, e é por isso que a concepção epistêmica que procuramos elaborar a partir de Mill é contingente. A formulação de uma defesa contingente da democracia epistêmica diferencia nossa abordagem de versões mais extremas do paradigma epistêmico que afirmam ser "simplesmente impossível" à deliberação política "dispensar asserções e suposições com pretensão de verdade" (LANDEMORE, 2017, p. 290). A fim de defender a democracia epistêmica, não precisamos argumentar que é *impossível* pensar um debate político que não envolva asserções com pretensão de verdade. Asserções com pretensão de verdade são inevitáveis apenas quando a discussão política opera como um campo de (re)produção e verificação de conhecimento. *Em tais momentos*, conceber a democracia em termos epistêmicos é um empreendimento teórico viável.

1.4 A polis dos antigos como inspiração para a democracia dos modernos: a diferença entre "deliberar" e "fazer"

Na definição de Mill, o conceito de democracia representativa não exige a concentração de todas as funções governamentais na assembleia dos representantes (CW XIX, p. 422). Para pensar a relação da assembleia representativa com o restante do

[48] "O DR. STOCKMANN – Não me creiam, se quiserem, mas as verdades não têm, como imaginam, a resistência de um Mathusálem" (IBSEN, 1984 [1882], p. 176). Note-se que não estamos afirmando que Stockmann era um democrata convicto. Semelhante afirmação seria inverossímil, pois, ao ser declarado inimigo do povo, o personagem esbraveja em alto e bom som que é contra a democracia.

governo, Mill direciona sua atenção para a democracia ateniense. Em *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, partindo de uma reconstrução histórica dos debates sobre as democracias antigas que agitavam os ânimos filosóficos em ambos os lados do Canal da Mancha, Urbinati mostra o quão radical para os padrões da época foi a escolha de Mill pela polis ateniense como modelo de governo a ser seguido. Ecoando um debate que se iniciara no século XVIII, a compatibilidade entre governo representativo e democracia foi motivo de contenda ao longo do século XIX. Para muitos dos indivíduos que participaram das revoluções que deram origem aos governos representativos, a escolha pela representação eleitoral significava justamente um afastamento voluntário da democracia, que denotaria uma forma de governo degenerada (MANIN, 1996; ROSANVALLON, 2008b, p. 107-13; WOOD, 2000, cap. 7).

No século XIX, os europeus sabiam que se encontravam em um momento de inflexão na sua história. Como o próprio Mill reconheceu na série de artigos "The Spirit of the Age", publicada no semanário *Examiner*, o século XIX revelava-se "uma época em transição" (CW XXII, p. 230). Na política, o reconhecimento de que estavam em um momento histórico transitório, naturalmente, levou muitos políticos e pensadores a se indagarem qual modelo de governo deveriam adotar. *Representative Government* respondeu a indagação defendendo que a polis dos antigos deveria ser vista como modelo para os modernos. Ao voltar-se para a democracia ateniense, o objetivo maior de Mill era o de salvaguardar a ideia da democracia como um sistema viável de governo para os modernos (URBINATI, 2002, p. 17).

Mill começa a acenar explicitamente para as instituições da democracia ateniense no quinto capítulo de *Representative Government*, quando procura estabelecer quais são as funções apropriadas para uma assembleia representativa. Retomando uma tese que seu pai apresentara de maneira breve no nono capítulo de "Government" (MILL, 1992 [1823], p. 35), J. S. Mill afirma que a função da assembleia representativa é controlar, mas não executar, as ações do governo.[49] A assembleia representativa deve poder controlar o governo inteiro, sendo seu controle tanto melhor quanto menos ações precisar fazer (CW XIX, p. 423). A função por excelência da assembleia é deliberar e

[49] Uma tese semelhante fora proposta, no século XVII, por James Harrington (BARROS, 2015, p. 426-28), filósofo do qual Mill era leitor (CW XXIII, p. 394).

dar vazão ao conflito; “a fim de garantir a escuta e a consideração de muitas opiniões *conflitantes*, um órgão deliberativo é indispensável” (ibid., p. 424, grifo nosso).

No entanto, a elaboração das leis e a gerência da máquina pública não são, segundo Mill, funções apropriadas para uma assembleia numerosa dos representantes. A confecção das leis “precisa ser feita por mentes com experiência” que foram “treinadas para tal tarefa por meio de longos e laboriosos estudos” (ibid., p. 428). É recomendável, portanto, que as democracias representativas estabeleçam “uma Comissão de Legislação” composta por especialistas que formariam como que agências regulatórias responsáveis por elaborar legislações específicas para as diversas áreas da vida em sociedade (ibid., p. 430). Afastando o espectro da pedantocracia que abominava, Mill deixa claro que a Comissão de Legislação deve permanecer sempre sob o controle da assembleia dos representantes do povo:

> Ninguém poderia desejar que este corpo tivesse por si mesmo o poder de *promulgar* leis; a Comissão representaria o elemento da inteligência em sua elaboração; o Parlamento representaria o elemento da vontade. Nenhuma medida se tornaria lei até que fosse expressamente sancionada pelo Parlamento; e o Parlamento, ou qualquer das duas Casas Legislativas, teria o poder não apenas de rejeitar como de devolver um projeto à Comissão para reconsideração ou aperfeiçoamento. Qualquer das Casas poderia exercitar a iniciativa, remetendo qualquer assunto à Comissão, com instruções para elaborar uma lei. A Comissão, é claro, não teria o poder de recusar a elaboração de nenhuma legislação desejada pelo país. Instruções, dadas de comum acordo pelas duas Casas para preparar um projeto que atendesse a algum propósito determinado, deveriam ser obedecidas pelos membros da Comissão, a menos que preferissem se demitir de suas funções. Uma vez elaborada, contudo, o Parlamento não teria nenhum poder de alterar a medida, mas apenas de aprová-la ou rejeitá-la; ou, se parcialmente rejeitada, devolvê-la à Comissão para reconsideração. Os membros da Comissão deveriam ser nomeados pela Coroa, mas deveriam exercer suas funções por um tempo determinado, cinco anos talvez, a não ser que as duas Casas pedissem seu afastamento, seja por mal comportamento (como no caso dos juízes), seja por se recusarem a elaborar um projeto em conformidade com as instruções do Parlamento (ibidem).

A criação de semelhante Comissão não atentaria, pois, contra o caráter democrático do governo representativo. Com efeito, a necessidade desta Comissão foi reconhecida na “democracia ateniense” (ibid., p. 431). Mill acreditava, dizíamos, que uma das tarefas do filósofo político é propor reformas institucionais para o governo de seu próprio país. Ainda que a recomendação acima tenha o caso inglês como pano de

fundo, é inegável que para Mill o estabelecimento de uma ou mais Comissões Legislativas seria salutar para qualquer democracia representativa.[50]

A Comissão de Legislação cumpriria, na democracia representativa, a função que a instituição "*Nomothetai*" – em tradução literal, "fazedores de lei" – realizava na democracia ateniense (ibidem, grifo acrescentado). Diferente da assembleia popular da democracia ateniense – a *Ekklesia* –, a *Nomothetai* tinha uma composição mais restrita. Apenas seis mil cidadãos, aproximadamente, podiam concorrer ao sorteio por meio do qual os cargos desta instituição legislativa eram preenchidos. A *Nomothetai* tinha autoridade exclusiva para fazer ou emendar leis e sua obrigação era verificar se as mesmas eram consistentes entre si e conforme os costumes atenienses. A "*Ekklesia* popular podia promulgar *psefismas* (em sua maioria, decretos sobre matéria simples de política), mas as leis propriamente ditas [*nomoi*] só podiam ser feitas ou alteradas pela [...] *Nomothetai*" (ibidem, grifos acrescentados).

No capítulo "Mill's neo-Athenian model of democracy", Jonathan Riley (2007, p. 240) argumenta que Mill escolheu a Atenas do quarto século antes de Cristo como modelo de governo a ser seguido para os modernos porque a interpretava

> como uma democracia liberal genuína [...]. O termo "liberal", apesar de carregado com associações populares confusas, parece apropriado para resumir a preocupação, demonstrada nesta forma de democracia, para com a educação e a habilidade, para com um sistema de pesos e contrapesos [*checks and balances*] contra abusos de poder e para com uma ampla tolerância à escolha individual e à diversidade no que diz respeito a uma esfera da vida reconhecida como pessoal ou privada.

Seguindo a leitura de Grote, Mill compreendia que a democracia ateniense não equivalia a um regime democrático "puro" porque contava com um sistema de limitações constitucionais que tinha como consequência a garantia de uma zona de imunidade individual perante os ditames da maioria.[51] Rebatendo detratores da

[50] Mill anota que os membros das Comissões deveriam ser apontados pelo Executivo, que na Inglaterra equivalia à Coroa. Nas democracias representativas presidencialistas, tal poder poderia ser outorgado ao Presidente (um procedimento análogo ao descrito por Mill é adotado, no Brasil, para a indicação de juízes do Supremo Tribunal Federal).

[51] Sobre a influência que Grote exerceu sobre Mill, ver Kierstead (2014) e Nippel (2016, cap. 9). Segundo Kierstead, outras características do trabalho de Grote que estariam presentes em Mill seriam as ideias de que: i) a democracia configura um sistema de autorrevisão e reajuste contínuo de erros e acertos; ii) as

democracia ateniense do século XIX (notadamente, William Mitford e, em menor medida, Benjamin Constant)[52] que a reputavam incapaz de assegurar proteção individual, Mill afirmava – tendo por base textual a "Oração fúnebre de Péricles" – que, em Atenas, "o interesse público era considerado uma obrigação suprema nos assuntos que lhe concerniam; mas, naquela parte da conduta dos indivíduos que concernia apenas a si próprios, a opinião pública não interferia" (CW XI, p. 319 e cf. HANSEN, 1996, p. 95-6).

Ademais, a democracia ateniense para Mill não poderia ser considerada um regime democrático "puro" porque o sistema de limitações constitucionais que ela adotava tinha como consequência o reconhecimento da importância da habilidade e virtude dos participantes políticos (URBINATI, 2002, p. 60). Além de suas instituições democráticas, a polis admitia que alguns cargos políticos importantes fossem disputados por meio de eleições (RILEY, 2007, p. 231 e URBINATI, 2002, p. 61).[53] E, como Manin (1996) argumentou de modo persuasivo, as eleições para os antigos eram consideradas um método de seleção aristocrático. Em contraposição ao sorteio, cujo objetivo era distribuir os cargos políticos sem qualquer distinção de mérito, a eleição era vista como meio de selecionar os melhores, aqueles que por algum motivo se destacavam.

Em resumo, a democracia ateniense da época de Péricles era um modelo inspirador para Mill porque era uma "democracia habilidosa" (CW XIX, p. 440). Suas instituições conseguiam conciliar a participação popular com a boa feitura das leis, dois princípios que Mill considerava imprescindíveis para qualquer bom governo. Ao distinguir, no campo da legislação, os poderes de "deliberar" e "fazer", o objetivo do filósofo era, em suma, garantir a coexistência dos dois princípios que norteiam sua concepção de democracia representativa: o princípio da participação e o princípio da

---

instituições políticas são fundamentais para a formação do caráter humano. Para uma análise que ressalta as diferenças entre os pensamentos de Grote e Mill, consulte-se Demetriou e Loizides (2013, cap. 7).

[52] Em menor medida porque, ao menos em "De la liberté des anciens comparée a celle des modernes", Constant reconhece que a democracia ateniense concedia certo grau de independência aos indivíduos. Não obstante, sua conclusão é a de que seria equivocado afirmar que Atenas concedia proteção à liberdade individual, uma vez que práticas arbitrárias como o ostracismo lhe eram costumeiras (CONSTANT, 1874, p. 268).

[53] Ao comentar a relação que Mill estabelece entre sua democracia representativa e a democracia ateniense, tanto Riley quanto Urbinati afirmam que a leitura que o filósofo faz desta última é historicamente acurada. Para uma análise mais extensa sobre a função da *Nomothetai* na democracia ateniense, ver Mogens Herman Hansen (1999, p. 161-75, 205-12). Para uma análise dos estudos helênicos da Inglaterra vitoriana que permitiram a Mill interpretar o regime ateniense como um modelo de democracia liberal para os modernos, ver F. Turner (1980, cap. 5).

competência (THOMPSON, 1976). O papel da assembleia representativa não é o de elaborar as minudências da lei como o de "vigiar e controlar o governo; de jogar a luz da publicidade nos seus atos; de exigir uma exposição plena e a justificação de tudo que qualquer um considerar questionável" (CW XIX, p. 432). Para Mill, qualquer um pode se dirigir à assembleia representativa para fazer sugestões e exigir informações sobre os atos governamentais. É essa relação interativa constante entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições estatais que, segundo o filósofo, torna a representação democrática.

1.5 Os dois principais níveis da deliberação política: a diferença entre as deliberações que ocorrem dentro e fora da assembleia representativa

A relação entre as deliberações que ocorrem dentro e fora das instituições estatais costuma ser um grande ponto cego dos teóricos da democracia deliberativa (MANSBRIDGE *et al*., 2012). A articulação entre os diversos níveis nos quais a deliberação política se exerce em uma democracia representativa tornou-se foco de atenção apenas recentemente (ibid., p. 25).[54] Não surpreende, portanto, a ausência de uma abordagem explícita deste assunto nas obras de Mill. O filósofo deixa claro que deve haver uma articulação entre os dois principais âmbitos da deliberação pública, que a discussão dos cidadãos nos diversos foros discursivos da esfera pública deve informar e influenciar o debate dos representantes políticos na assembleia, porém se escusa de fixar uma receita para tanto.

Não obstante, o modo como Mill descreve as peculiaridades da deliberação que ocorre na assembleia representativa nos permite compreender a diferença existente entre as discussões que se desdobram dentro e fora do âmbito estatal:

> [A assembleia representativa deve ser] ao mesmo tempo o Comitê de Acusações e o Congresso de Opiniões da nação; uma arena na qual não apenas a opinião geral da nação, mas também a de todas as suas diferentes regiões e, até onde possível, de todo e qualquer indivíduo eminente que estas contêm, possa se produzir em plena luz e provocar discussão; onde cada cidadão possa

[54] Não obstante, convém lembrar que, em *Direito e democracia*, Habermas (1996, p. 307) já apontava para a necessidade de se pensar a relação entre esses dois níveis da deliberação.

> ter certeza de encontrar alguém que exponha suas ideias, tão bem ou até melhor quanto ele próprio o faria, não apenas para amigos e correligionários, mas perante oponentes, de modo a fazê-las passar o teste da controvérsia oposta (CW XIX, p. 432).

O pluralismo agonístico é o traço distintivo da deliberação que se dá dentro da assembleia representativa (URBINATI, 2002, p. 82). O aspecto conflitivo da deliberação seria resultado do esquema de representação proporcional dos grupos sociais que Mill julgava necessário à assembleia representativa. "É parte essencial da democracia que as minorias devam ser representadas adequadamente" (CW XIX, p. 452). Ao incluir, proporcionalmente, os diversos grupos que compõem o tecido social de uma nação nos órgãos deliberativos estatais, a democracia representativa salvaguarda não só seu caráter democrático como também o aspecto conflituoso da discussão política. Como veremos no capítulo três, Mill estimava sobremaneira o conflito porque o via como condição *sine qua non* para a manutenção da ordem democrática.

Dentro da assembleia representativa, a deliberação conta com a participação de centenas de pessoas, representantes de todas as localidades e grupos do país capazes de expressar todas as perspectivas do *demos*. A analogia do mapa criada por Mirabeau – ativista e teórico da Revolução Francesa do qual Mill era leitor (CW I, p. 602-3) – capta bem este aspecto da assembleia representativa: "O órgão representativo é para a nação o que um mapa reduzido é para a sua extensão física" (MIRABEAU, 1834, p. 7). A assembleia representativa constitui o que poderíamos chamar de *mapa polifônico* de uma nação.[55] Todas as vozes e perspectivas sociais, em seus mais variados matizes, devem poder se ver de alguma maneira presente ali; de fato, a assembleia sequer poderia se considerar representativa se os diferentes grupos da nação não se identificassem, em alguma medida, com a polifonia das vozes que ali se professa.

Evidentemente, a deliberação política da qual a maioria dos cidadãos participa no âmbito da sociedade civil difere em muito daquela que se dá dentro da assembleia representativa. Lembremos que Mill defende a democracia representativa tendo em mente países de grandes extensões territoriais, onde a maioria da população dificilmente

[55] Empregamos a expressão "polifônico" no sentido de Bakhtin (2008), que exprimia pelo termo "polifonia" a existência concomitante de perspectivas narrativas diferentes que, mesmo quando entram em conflito, jamais se sobrepõem umas às outras. Com efeito, os conceitos de polifonia e dialogicidade elaborados por Bakhtin se aproximam do debate político pensado por Mill. Para uma análise que evidencia a proficuidade da teoria de Bakhtin para a teoria democrática, cf. Koczanowicz (2015, cap. 2).

terá oportunidade de travar um contato frequente com os cidadãos que residem noutras regiões. Poder participar de uma deliberação em que a pluralidade demográfica da nação esteja de algum modo presente é, portanto, uma experiência que poucos cidadãos fora da assembleia representativa chegarão a ter. Embora, em alguns casos, a razão que limita o acesso dos cidadãos à pluralidade demográfica da nação possa ser meramente financeira – é fato sabido que as pessoas com menos recursos são amiúde as com menor mobilidade (CW V, p. 710), não só no território nacional como um todo como no interior das próprias cidades –, muitas vezes o círculo daqueles com os quais deliberamos é restrito de forma voluntária.

Para a maior parte dos cidadãos, a deliberação política realiza-se entre "amigos e correligionários", e não com pessoas que pensam de modo diferente (CW XIX, p. 432). A conversa informal sobre política que costumamos ter com nossos compatriotas afasta-se do "Comitê de Acusações" descrito por Mill, quando mais não seja porque a tendência é, cada vez mais, evitarmos discutir política com aqueles que pensam diferente de nós (ibidem). A guetificação política – isto é, a prática de deliberar e interagir politicamente apenas com aqueles que pensam como nós – e o radicalismo dela resultante consistem em um processo global que foi facilitado e intensificado com a difusão do acesso à internet e às redes sociais (FISHKIN, 2009, p. 3).[56]

James Fishkin acerta ao expor os perigos de semelhante guetificação para a deliberação democrática. Não raramente, a guetificação política gera um sectarismo cego que obstrui algo que, conforme veremos adiante, Mill reputava essencial para a democracia: o "*spirit of compromise*" (CW XIX, p. 344). Não obstante, Fishkin esquece de apontar que a guetificação tem sua razão de ser em uma democracia representativa. O fato de que a deliberação fora da assembleia envolva apenas "amigos e correligionários" não é, por si só, prejudicial à democracia (ibid., p. 432). É claro que a guetificação pode servir para a promoção de interesses contrários à democracia. Grupos homofóbicos, misóginos, racistas, classistas e fanáticos podem, por exemplo, utilizar espaços discursivos protegidos no afã de arquitetar vocabulários e argumentos alternativos que os permitirão defender suas práticas excludentes e discriminatórias de

[56] Por gueto, entenda-se um grupo de indivíduos que divide uma mesma perspectiva social e que, voluntária e temporariamente, se fecha dos espaços mais amplos de discussão política. O que aqui se denomina de "gueto" equivale ao que Fraser (1992), Mansbridge (1996) e Medina (2013) chamam, respectivamente, de "contrapúblicos subalternos", "enclaves protegidos" e "refúgios seguros".

modo mais velado nas instituições representativas. Entretanto, a guetificação pode, igualmente, cumprir uma função vital para a democracia:

> A grande dificuldade do governo democrático tem sido, até hoje, a de providenciar, em uma sociedade democrática, [...] um apoio social, um *point d'appui*, para a resistência individual às tendências do poder dominante; uma proteção, um ponto de convergência, para as opiniões e interesses que são desfavorecidos pela opinião pública ascendente. Pela falta deste *point d'appui*, as democracias antigas e quase todas as democracias modernas ou se dissolveram, ou se tornaram estacionárias (CW XIX, p. 459).

Na medida em que oferece um ponto de convergência para a resistência de opiniões desfavorecidas pelo poder dominante, a deliberação restrita ao gueto sustém o ideal de pluralidade e visões conflitantes que, segundo Mill, é fundamental para a democracia. Além disso, o confinamento da deliberação ao gueto permite aos grupos dominados formularem estratégias discursivas que, posteriormente, os auxiliarão a enfrentar o "Comitê de Acusações" da assembleia representativa de modo exitoso (CW XIX, p. 432). Frequentemente, o fechamento do gueto propicia aos seus participantes o encorajamento mútuo necessário para a explicitação da injustiça que os acomete. O gueto é, portanto, o espaço em que a própria perspectiva que o grupo tem de si mesmo e de seus problemas consegue se formar plenamente. Dito de outra maneira, é um espaço onde os grupos subalternizados conseguem formular seus interesses de modo relativamente autônomo (MANSBRIDGE, 2006, p. 115-16). O fato de que todos os interlocutores se posicionam na mesma perspectiva social facilita a expressão de temas que, em outro contexto, não seriam abordados. Fraser (1992, p. 123) cita o exemplo do gueto feminista, cujo fechamento possibilitou às mulheres criarem termos para descrever aspectos de sua realidade – como o conceito de "estupro conjugal" – que mais tarde fundamentaram a construção de argumentos bem-sucedidos nas assembleias legislativas de vários países. Em um ambiente deliberativo mais plural e agressivo, muitas mulheres não teriam coragem de abordar o tema do estupro conjugal, que dirá de criar argumentos que justificassem sua criminalização.

Em suma, a diferença entre as deliberações que ocorrem dentro e fora da assembleia representativa é que a primeira é muito mais plural e conflituosa do que a segunda (HOLMES, 1995, p. 181). Na esteira de Kari Palonen (2004, p. 122), podemos dizer que a grande diferença da deliberação parlamentar para com a conversa informal dos cidadãos na esfera pública é que a primeira se caracteriza por "uma cultura

altamente retórica", segundo a qual toda questão deve ser analisada por meio de um debate conflituoso que jamais deixa de analisar o outro lado de uma questão. Para Mill, ambas as deliberações cumprem funções específicas na democracia representativa. O pluralismo conflituoso que caracteriza a deliberação no interior da assembleia política é importante porque mostra a todos os cidadãos o combate entre os representantes das várias perspectivas e opiniões que perpassam o *demos*. O embate discursivo da assembleia é fonte de aprendizado para os diversos grupos sociais que ali observam suas opiniões e visões políticas submetidas ao "teste da controvérsia oposta" (CW XIX, p. 432).

A conversa entre amigos que ocorre entre os cidadãos nos diversos foros deliberativos da esfera pública, por sua vez, cumpre a função de criar centros de resistência no interior da democracia representativa. Como diria Mansbridge (1996, p. 58), "as democracias precisam reconhecer e promover enclaves de resistência", espaços em que os cidadãos situados em uma mesma perspectiva social conseguem, por assim dizer, se preparar para a briga que acontece nos fóruns mais amplos de deliberação política. Tanto em Mill quanto em Mansbridge, a pressuposição é a de que a existência de discursos conflitantes é imprescindível para a democracia porque encoraja uma autorrevisão crítica salutar para a manutenção de leis justas e inclusivas.

1.6 A querela do mandato imperativo

Apesar de – como vimos no item anterior – não articular a fundo a mútua influência entre os discursos *extra* e *intra* estatal que deve haver em uma democracia representativa, negativamente, Mill responde de que maneira a influência entre as opiniões do representante e do representado não deve ocorrer. Esta resposta se encontra no décimo segundo capítulo de *Representative Government*, intitulado "Dever-se-ia requerer mandatos imperativos [*pledges*] dos membros do Parlamento?" (CW XIX, p. 504). Embora, de modo geral, possa ser traduzido por "promessa", o contexto no qual o termo aparece em *Representative Government* torna a tradução usual de *pledge* inapropriada porque põe a perder a acepção legal do termo. A tradução que melhor transmite o significado do termo é, pois, "mandato imperativo", expressão que denota a submissão legal do parlamentar ao eleitor. Sob a ótica do mandato imperativo, via de

regra, o representante deve seguir estritamente as instruções de seus constituintes e não pode realizar nenhuma ação que não tenha sido de antemão autorizada por eles.

No limite, o mandato imperativo implode a própria noção de representante, uma vez que o conceito de representação pressupõe que o representante exerce uma atividade própria, sendo por isso detentor de uma autonomia mínima. Uma entidade puramente passiva que carece do poder de iniciar uma ação própria não é, nesse sentido, representativa: "não digo que minha mão me 'representa' quando levanto uma caneta com ela; foi *eu* quem levantou a caneta" (PITKIN, 1967, p. 152). Não é à toa, portanto, que a expressão "mandato imperativo" tenha historicamente se consolidado como oposta à "mandato representativo", que se caracteriza pela concessão ao representante de um grau mínimo de autonomia na tomada de decisões políticas (GOYARD-FABRE, 2003, p. 128-29).

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a querela em torno do mandato imperativo provocou um sem-número de debates entre os políticos de países como Brasil, Estados Unidos, França e Inglaterra (cf. ALENCAR, 1868 e MANIN, 1996, p. 209-14). Outrossim, no campo teórico, semelhante controvérsia fez correr muita tinta entre os pensadores da representação política do mesmo período – mas não só, visto que ainda hoje desperta debates acalorados entre os acadêmicos, dentre os quais há aqueles que julgam o mandato imperativo, em certa medida, desejável para os regimes democráticos contemporâneos (BONAVIDES, 2000, p. 262). No sétimo capítulo de *The Concept of Representation*, Hanna Fenichel Pitkin reconstrói as diferentes posições que os teóricos da representação assumiram diante dessa querela. Mill não consta entre os teóricos analisados pela autora, motivo que a permite concluir que as respostas dadas à controvérsia do mandato imperativo eram equivocadas, pois supunham uma polarização que enquadrava de maneira errada o conceito de representação política (PITKIN, 1967, p. 162-66).

A querela do mandato imperativo postulava a seguinte polarização: deve-se submeter o representante ao mandato imperativo, donde a impossibilidade de ele fazer qualquer coisa que não o previamente estabelecido pelo constituinte, ou deve-se garantir-lhe independência, donde a possibilidade de ele fazer o que bem entender? No primeiro parágrafo do capítulo doze de *Representative Government*, Mill reconstrói a polêmica e alude ao caso extremo das "Províncias Unidas dos Países Baixos", onde, segundo ele, a prática do mandato imperativo ia ao ponto de obrigar os parlamentares a

suspender seu trabalho sempre que a pauta em discussão tocasse em algum ponto não previsto pelos eleitores (CW XIX, p. 504).[57]

Dito isto, o filósofo acrescenta que a análise da querela do mandato imperativo exige uma investigação sobre "a ética do governo representativo" (ibidem). Devemos perguntar, primeiro, quais são os deveres do representante político perante os constituintes. O primeiro dever do representante identificado por Mill é a responsividade perante o eleitorado. O representante deve não somente comunicar-se e responder as reivindicações do constituinte como ser responsabilizado por seus atos perante o eleitorado. Dito de outra maneira, a representação política para Mill exige *accountability* (MIGUEL, 2014, p. 172).[58]

O segundo dever do representante seria sua habilidade (CW XIX, p. 506). Tanto em português quanto em inglês, embutido no próprio campo semântico de *representativo* consta o "sentido de escolha por mérito" (MIGUEL, 2014, p. 18). Quando Emerson intitulou de *Representative Men* sua compilação de palestras sobre Platão, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleão e Goethe, sua intenção era tratar "daqueles que ele próprio chamava de 'grandes homens'" (PITKIN, 1967, p. 80). Como a etimologia do termo deixa entrever, o conceito de *representação* requer uma habilidade mínima por parte daquele que é *representativo*. Quando votamos em alguém, um dos critérios que levamos em conta é a habilidade do candidato para defender nossos interesses no "Comitê de Acusações" que caracteriza a deliberação na assembleia política (CW XIX, p. 432). Esperamos que nosso representante possa, habilmente, advogar em prol das causas que mais nos concernem. Nesse sentido, espera-se que o

[57] Trata-se de um caso extremo porque a defesa do mandato imperativo não necessariamente exige que o representante consulte o constituinte sempre que se deparar com um tema acerca do qual este não tenha lhe instruído. Rousseau (1982), por exemplo, advoga em prol do mandato imperativo, porém não deixa de conceder autonomia para o representante nos momentos em que este lida com temas sobre os quais o constituinte não se pronunciara.

[58] Mansbridge (2014, p. 61) identifica dois modos sob os quais o ato de prestar contas pode se dar na política: *accountability* unidirecional narrativa (*one-way narrative accountability*) e *accountability* bidirecional deliberativa (*two-way deliberative accountability*). No primeiro modo, ao eleitorado cabe apenas escutar o que os políticos e funcionários públicos narram durante o ato de prestação de contas. O segundo modo, em contrapartida, define a *accountability* como uma forma de deliberação entre os cidadãos comuns e os funcionários públicos. Ao pensar o ato de prestar contas como uma via de mão dupla, Mill revela conceber a *accountability* sob este segundo modo. Em outras palavras, os constituintes devem ter a prerrogativa de fazer perguntas àqueles que estão no poder quando bem entenderem (CW XIX, p. 432). Sobre a centralidade do conceito de *accountability* na democracia milliana, ver a tese de doutorado de Atila Amaral Brilhante (2007). A alta estima pela *accountability* fez com que Mill pregasse, ademais, o fim do voto secreto: uma vez que passassem a votar em público, os indivíduos ver-se-iam constrangidos a prestar contas de suas escolhas políticas aos demais cidadãos (BUCHSTEIN, 2015, p. 28-39 e URBINATI, 2002, p. 110-18).

representante tenha “um intelecto superior [...] treinado para aquela tarefa especial” que faz parte da sua função: a discussão e implementação final das leis (ibid., p. 506). A função da assembleia representativa é selecionar as leis que serão aplicadas em todo o território nacional. É evidente que o desempenho desta função exige habilidade: a lei deve estar escrita de uma certa maneira, não deve ser inconsistente com outras leis etc.

A proximidade semântica entre representação e habilidade dá força à ideia de que a competência desempenha um papel relevante na organização da democracia representativa. Mill não nega que muitas das tarefas administrativas e legislativas necessárias para o funcionamento das sociedades modernas exigem competência. No entanto, ciente dos perigos contidos no argumento a favor da habilidade do representante, ele cuida de observar que o fato de o político na assembleia ter um conhecimento técnico que o eleitorado (ao menos em sua maior parte) desconhece não lhe outorga o poder de desconsiderar as opiniões dos constituintes, tal como querem aqueles que, à maneira de Schumpeter, defendem a autonomia total do representante no período entre as eleições.

> Mesmo supondo uma habilidade altamente comprovada e uma eminência de caráter reconhecida da parte do representante, as opiniões particulares dos eleitores não devem ser deixadas totalmente de lado. A deferência à superioridade mental não deve ir ao ponto da autoaniquilação – a abnegação de toda opinião pessoal (CW XIX, p. 510).

A despeito de julgar o mandato imperativo deletério para uma democracia representativa, Mill não acha que o representante deve deixar de se submeter às opiniões do representado. Ao contrário do que alguns autores sugerem, Mill não era “platônico” (*pace* DUNCAN, 1969, p. 81-2 e 1977, p. 263; ESTLUND, 2008, p. 207ss; VILLA, 2001, p. 117 e 2017, p. 263). Ele não objetivava instituir um governo dos sábios e sempre deixou claro que o controle final do governo representativo compete ao *demos*.[59]

[59] Cabe lembrar que Mill foi quem cunhou o termo “pedantocracia” para criticar o governo dos mais sábios formulado por Comte (CW XIX, p. 439). Para uma análise que reconstrói e desfaz a acusação de platonismo dirigida a Mill, vide Urbinati (2002, p. 47-54). Todos os comentadores que classificam Mill como platônico justificam a acusação recorrendo ao esquema de votos plurais que o filósofo, em 1861, recomendou conceder aos mais escolarizados. No entanto, esses mesmos comentadores esquecem de apontar que Mill descartou o esquema de votação plural alguns anos mais tarde porque, dentre outros motivos, percebeu que o mesmo poderia ser utilizado como meio de contenção da democracia.

Segundo o filósofo, o diálogo entre representantes e representados deve ser constante, e o controle destes sobre aqueles, ininterrupto.

Mill considera o mandato imperativo prejudicial na medida em que ele cristaliza as preferências políticas e estorva as transformações que a deliberação orquestrada em uma assembleia efetivamente representativa do *demos* pode produzir. Na democracia representativa, a assembleia provê o palco em cima do qual as opiniões de todos os grupos sociais conseguem "se produzir em plena luz" mediante o embate com as demais perspectivas da nação (CW XIX, p. 432). O debate na assembleia representativa não é simplesmente um espelho ou eco das vozes das ruas. A peleja entre os representantes é produtiva: o choque entre as diferentes perspectivas alarga a compreensão pública dos problemas políticos e produz, por conseguinte, novas opiniões.

A relação de influência entre representantes e representados não é unidirecional. É este aspecto fulcral da representação democrática que a querela do mandato imperativo, tal qual os teóricos da representação a costumam enquadrar, oblitera por completo. Em uma democracia representativa, a relação de influência discursiva entre representantes e representados é de mútua incitação. Ela não está fadada a ser hierárquica e pode, sim, operar dialógica e horizontalmente (HABERMAS, 1996, p. 379-84). A comunicação entre os cidadãos e seus representantes não se passa como se, de um lado, houvesse um polo receptor tão somente passivo, e de outro, um polo emissor que possuiria o monopólio de criar e (re)formular opiniões políticas. A representação política democrática é uma via de mão dupla. Assim como o debate entre os eleitores na esfera pública é capaz de pressionar o representante e fazê-lo rever suas posições, o debate entre os representantes na assembleia também conduz os eleitores a reverem suas posições.

A deliberação política para Mill reclama uma postura não dogmática, pois requer que cada um reconheça-se falível. Visto que é dialógica, a deliberação não deve ser vista como a sucessão de dois monólogos que não se comunicam porque a posição de cada um precede a troca de argumentos. Ela é, em vez disso, um diálogo no qual cada participante está disposto a levar em consideração as posições do outro e rever seu argumento inicial conforme o que se lhe é apresentado (se necessário). Justamente porque limitado à perspectiva do grupo que representa, o representante é incapaz de determinar de antemão as várias perspectivas que se confrontarão com a sua na

assembleia, sendo por isso irrazoável exigir-lhe que jamais reveja sua posição.[60] Em resumo, o mandato imperativo não deve ser adotado porque vai contra a própria noção da deliberação democrática inclusiva como local de revisão e formulação de novas práticas e ideias.

O segundo argumento que *Representative Government* nos oferece contra o mandato imperativo está, de maneira íntima, ligado à cristalização das preferências e posições políticas que o mesmo efetua. Porque imune às reivindicações apresentadas pelos outros grupos, o mandato imperativo emperra qualquer possibilidade de compromisso político entre os diversos grupos da nação, o que por sua vez impede que a deliberação alcance uma acomodação provisória capaz de gerar as decisões necessárias para a resolução dos problemas coletivos.[61] O mandato imperativo estimula a "legislação de classe", que para Mill equivale à forma degenerada da democracia representativa (CW XIX, p. 505). De acordo com o autor, a legislação de classe ocorre quando uma lei que expressa apenas a perspectiva de uma única classe ou grupo social é implementada e aplicada sem levar em consideração a perspectiva dos demais.

Após explicar por que o julga pernicioso à democracia representativa, Mill esclarece que, em "instituições deficientes", os eleitores deveriam poder recorrer ao mandato imperativo (ibid., p. 507). Quando a constituição não provê a representação proporcional dos vários grupos sociais e "os eleitores são quase sempre obrigados [...] a selecionar um representante entre pessoas de uma situação de vida amplamente diferente da deles, com interesses de classe diferentes, quem afirmará que eles deveriam se abandonar à discrição do representante?" (CW XIX, p. 507). Mill alude, aqui, ao exemplo da greve que mencionara em um dos capítulos precedentes. No caso de uma assembleia representativa só admitir políticos da classe burguesa – tal era o caso na

[60] Claro que isso não significa que, para Mill, o representante poderia mudar suas posições iniciais como bem entendesse sem ter de prestar contas aos eleitores. Muito pelo contrário, Mill achava que o fortalecimento da *accountability* política era fundamental para o bom funcionamento da democracia representativa. O representante deveria estar sempre pronto a prestar contas de seus atos perante os constituintes e explicar por que teve de mudar e rever sua posição inicial ao longo do debate.

[61] Conforme aponta Pitkin, se cada representante fosse submetido ao mandato imperativo, "o compromisso político [*political compromise*] tornar-se-ia impossível" (PITKIN, 1967, p. 147). De maneira semelhante, Rosanvallon (2006, p. 18) repara que "um debate de verdade" requer a possibilidade de o representante mudar de posição após ter sua perspectiva inicial confrontada com a do oponente. Um diálogo que não permite aos interlocutores rever (e, eventualmente, mudar) "suas opiniões ao longo da deliberação" não pode ser considerado "uma deliberação genuína" (GOODIN, 2000, p. 88). Por esse motivo, Constant (2005 [1814], p. 252-53) proibia a leitura de discursos escritos na assembleia representativa francesa, pois entendia que ela obstruiria a deliberação na medida em que desencorajaria os representantes de rever (e se necessário, alterar) suas posições iniciais.

Inglaterra vitoriana –, seria admissível, da parte dos trabalhadores, impor um mandato imperativo em seu representante que, por exemplo, o obrigasse a votar a favor do direito dos operários à greve.

No lugar do mandato imperativo, Mill almeja implementar uma relação circular entre Estado (representantes) e sociedade (representados) que se exerce dialógica e não hierarquicamente. Ao sublinhar o *continuum* existente no processo decisório de uma democracia representativa – os *inputs* que guiam a decisão do governo originam-se tanto dentro quanto fora das instituições estatais –, Mill aponta para uma concepção dinâmica da representação. A representação política é um processo que une espaços e tempos distintos e não se dá em momentos estanques. As preferências políticas não são estáticas e não devem ser cristalizadas em torno de mandatos. Justamente por isso, representantes e representados, Estado e sociedade, precisam cultivar uma proximidade comunicativa incessante. Essa troca de informações facilita a vida do governo – no sentido em que mostra aos dirigentes da nação os gargalos da maquinaria pública e os pontos insatisfatórios do serviço público – e faz com que os membros da sociedade se sintam cidadãos mais plenos e menos alienados da vida política. Os sentimentos de impotência e de alienação – e o seu complemento afetivo quase que natural, o ódio – são atitudes compreensíveis de um eleitorado que quase nunca tem chance de interagir com aqueles que estão dentro das instituições representativas. Uma vez que se abra um canal de interatividade entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições governamentais, a aposta de Mill é que o civismo e o senso de empoderamento dos cidadãos cresçam.

1.7 Representação descritiva vs. construtivismo representativo

A negação do mandato imperativo relaciona-se com a concepção construtivista que Mill tinha da representação política.[62] Este ponto é digno de nota porque – com a exceção de Pitkin e Urbinati – alguns intérpretes do filósofo tendem a obliterar o aspecto construtivista da representação milliana ao afirmar que Mil compreendia a

[62] Seguindo Rosanvallon (1985, p. 56 e 1998, p. 231), entendemos por construtivismo representativo o poder que a representação tem de transformar e criar identidades políticas. A respeito do construtivismo representativo, cf. também Castiglione e Pollack (2019).

representação em termos descritivos (ALKMIM, 2013, p. 69-70; COSTA, 2012, p. 233-34; KUMAR, 2013, p. 128). Na contramão de tais leituras, nessa seção, iremos argumentar, primeiro, que o conceito de representação milliano não deve ser reduzido ao descritivismo, explicitando, em seguida, que a representação política, de acordo com Mill, possui poder construtivo.

Posto que cunhado por Griffiths e Wolheim (1960), foi a partir do trabalho seminal de Pitkin (1967) que o conceito de representação descritiva fez fortuna na teoria democrática. No capítulo quatro de *Concept*, Pitkin dedica mais de trinta páginas à questão do descritivismo representativo e suas implicações políticas. Posto de maneira simples, o descritivismo é a teoria segundo a qual o papel do representante seria apenas descrever uma realidade política estática que já se encontra completamente formada. "O que tal abordagem frequentemente produz é a visão de que o corpo representativo se caracteriza por uma correspondência acurada àquilo que representa, um reflexo que não distorce" (PITKIN, 1967, p. 60). Como um de seus primeiros proponentes explicara, o descritivismo postula que "a legislatura deve ser a transcrição mais exata de toda a sociedade", "o eco fiel das vozes do povo" (WILSON *apud* PITKIN, 1967, p. 61). O descritivismo pode, portanto, ser interpretado como "a teoria mimética da representação", segundo a qual "a representação do povo deve refletir o povo representado" (ANKERSMIT, 1996, p. 28). Mimese, espelho, eco, reflexo – todas essas palavras apontam para a maior característica do descritivismo, qual seja, a ideia de que os representantes devem apenas copiar (e não construir) o objeto que buscam representar. Assim sendo, sustenta Pitkin (1967, p. 90), o descritivismo destitui a representação de qualquer poder criativo:

> Por fim, a visão da representação que estamos discutindo [i.e., o construtivismo] não dá vazão à atividade da representação [...]. Ela não confere espaço a qualquer tipo de representação como agir para, ou em nome de, outrem; o que significa que no domínio político ela não confere espaço para as atividades criativas de uma legislatura representativa: a formação de consenso, a formulação de uma política pública, a atividade que rotineiramente designamos por "governar". [...] não há espaço, dentro de tal conceito de representação política, para liderança, iniciativa ou ação criadora. O representante não deve dar novas opiniões aos constituintes, mas sim refletir aquelas que eles já têm.

De acordo com Pitkin, o anseio descritivista por uma representação que, livrando-se de qualquer impureza acrescentada pelo processo de intermediação do representante, apenas copia e espelha as demandas e identidades prévias dos constituintes, no limite, põe a perder a própria noção de representação. "Soa estranho dizer que o espelho 'representa' meu rosto [...]. De algum modo, 'apresenta' ou 'mostra' soam mais naturais nesse caso, como se a imagem fosse tão parecida com o original, tão fidedigna e acurada a ponto de não mais ser uma *re*-presentação" (PITKIN, 1967, p. 72). Em especial na política, a representação concebe-se como uma espécie de atividade, um trabalho que exige dos representantes poder agencial. Não faz sentido falar de representação política quando a capacidade de agir encontra-se confinada a apenas um dos polos da relação representativa, seja este o representado ou o representante (PITKIN, 1967, cap. 10). A representação política emerge e se alimenta a partir da *ação conjunta* entre representante e representado. Quando este efetua toda a ação política e dita por completo os termos que aquele empregará na assembleia, a representação cessa de existir.

Com efeito, a análise de Pitkin (1967, p. 82, 84) mostra que, para os defensores da representação descritiva, a democracia representativa tenderia a ser um sucedâneo inferior da democracia direta:

> Decerto, alguns autores [que esposam o descritivismo] parecem presumir que a função essencial de um corpo representativo é votar sim ou não nas propostas que lhe são apresentadas, e que a medida de sua representatividade residiria essencialmente no fato de ele votar como a nação votaria caso a questão fosse a plebiscito. O representante deve simplesmente votar como seus constituintes votariam; e o mesmo resultado poderia ser atingido por meio de plebiscitos locais. [...] Este tipo de justificativa [...] relaciona-se com a ideologia democrática radical, segundo a qual a democracia direta seria o sistema de governo ideal, e a representação, uma mera aproximação de um sucedâneo inferior [*a mere second-best approximation*].

A justificativa para a representação descritiva apoia-se na premissa de que as sociedades de massa não podem ser governadas por meio de uma democracia direta na qual o uso do plebiscito popular é uma constante. O ranço que os descritivistas têm com a "impureza" que o processo de intermediação envolvido na representação pode produzir relaciona-se com a aversão que eles nutrem contra a representação. Na visão deles, a representação política torna-se "impura" quando, ao invés de reproduzir as

visões estáticas e pré-constituídas dos representados, as "distorce" por meio da construção de acréscimos que não existiam antes. Esse ponto já nos permite afirmar que o conceito de representação milliano não deve ser reduzido ao descritivismo, não só porque Mill não considerava a democracia representativa sucedâneo inferior da direta, como também porque, em consonância com a rejeição do mandato imperativo, Mill pensava que o representante deveria poder construir e negociar as pautas políticas que representa.

Além de considerar a democracia representativa um substituto inferior da democracia direta, outra pressuposição implícita na lógica da representação descritiva é a de que os representados têm uma opinião formada sobre qualquer assunto que o representante vá discutir na assembleia. Os descritivistas "falam como se todo mundo tivesse opiniões prontas sobre toda questão possível e, portanto, [como se] o problema da política fosse o de obter informação acurada sobre uma opinião nacional que já existe" (PITKIN, 1967, p. 82). Como explica Stuart Hall (1997, p. 24), o descritivismo supõe que o objetivo da representação é simplesmente imitar um objeto "que já existe e está fixo no mundo". Em suma, o descritivismo se constitui de três suposições centrais: i) a representação não possui poder criativo; ii) a democracia representativa é um sucedâneo inferior da democracia direta; iii) o objeto da representação, em sua integridade, antecede o ato de representar.

O construtivismo se opõe à representação descritiva na medida em que nega as três suposições elencadas acima. Para que se qualifique de política, a representação precisa ser dotada de potencial construtivo. Como explicamos em **1.5**, na assembleia representantiva, o político precisa amiúde inscrever o interesse que lhe foi transmitido por sua base constituinte em um campo de forças muito mais plural do que aquele no qual tal interesse se originara. Ao fazê-lo, o representante acaba por transformar o interesse em questão. É nesse sentido, pois, que devemos ler a tese de que a assembleia representativa é o local onde os vários interesses da nação "se produzem em plena luz" (CW XIX, p. 432). O conflito entre as diferentes perspectivas políticas representadas no "Comitê de Acusações" parlamentar constrói posições novas. O objeto da representação é um construto dinâmico, não uma entidade imutável que permanece idêntica ao longo do processo representativo.

Para Mill, os discursos proferidos por um representante dentro da assembleia não têm como função apenas espelhar uma realidade pré-dada. Ao contrário, eles podem

muito bem servir para galvanizar novos movimentos coletivos – foi o caso da *National Society for Women's Suffrage*, movimento sufragista cujo surgimento foi encorajado pelos discursos que Mill proferiu na Casa dos Comuns quando era parlamentar (COLLINI, 1984, p. xxxiii) – e aglutinar cidadãos que até então não interagiam entre si.[63] Noutras palavras, a democracia representativa tem o potencial de abrir o Eu e, conforme aponta Cicero Araujo (2015, p. 18), favorece a criação e transformação de "identidades coletivas".

Quando propôs na assembleia a legalização do sufrágio feminino, Mill sabia que a maioria dos parlamentares não aprovaria sua proposta. Não obstante, os discursos e os debates acalorados que teve com os parlamentares contrários à medida não foram em vão. No caso em questão, Mill não se importava só com o que aconteceria dentro da assembleia. Em vez disso, preocupava-se mais com o que aconteceria fora dali. Quando foi questionado, na época em que apresentou a proposta do sufrágio feminino, por que se dispusera a defender uma pauta sobre a qual seus eleitores não haviam se pronunciado, Mill respondeu que via "a Casa dos Comuns [...] como uma tribuna ou cadeira elevada para proclamar ideias mais amplas do que no presente podem ser realizadas" (CW XVI, p. 1234).

Dada sua concepção construtivista da representação política, Mill sabia que o importante era o efeito performativo dos seus debates parlamentares, e não a aprovação daquela lei específica sobre o sufrágio feminino. Sua intenção era *instigar a produção de uma nova realidade* em que movimentos sociais (fora da assembleia) lutassem pela causa feminina. Não é correto, pois, afirmar sem mais que o conceito de representação em Mill seja descritivo. Do contrário, como poderíamos compreender o fato de que Mill defendeu o sufrágio feminino mesmo não sendo esta uma pauta dos eleitores no momento em que o elegeram? Se Mill pensasse que o papel do representante fosse o de apenas espelhar as visões pré-existentes dos eleitores, ele não teria defendido o sufrágio feminino.

[63] Com efeito, nada impede que um representante fale em nome de cidadãos que não o elegeram e que sequer residem na localidade que representa. Os argumentos que um representante defende na assembleia podem convencer cidadãos que não o elegeram, que então passam a enxergá-lo como representante. Na literatura específica sobre o assunto, o processo por meio do qual um representante político expande sua representatividade para constituintes que não compõem sua base eleitoral denomina-se "*surrogate representation*" (MANSBRIDGE, 2003, p. 515). O conceito de *surrogate representation* nos é útil na medida em que realça o fato de que não só a participação, como também a própria representação política, prescinde do liame eleitoral. A representação política deve, pois, ser vista como uma prática que excede as instituições jurídico-eleitorais (NÄSSTRÖM, 2015 e SAWARD, 2010).

Parafraseando Rosanvallon (1998), podemos dizer que *o trabalho da representação* para Mill não era simplesmente reproduzir uma realidade pré-existente (a saber, os interesses e opiniões supostamente imutáveis dos constituintes). O trabalho do representante, em muitos casos, requer a construção de novas posições, o que altera, por conseguinte, a percepção que os cidadãos têm da política e de si mesmos. O construtivismo representativo de Mill sublinha, assim, a concepção construtivista que o filósofo tinha do Eu como um ser relacional que se formava socialmente (SMITS, 2004).

A concepção de representação política presente em *Representative Government* mostra que as preferências e opiniões políticas dos cidadãos são formadas por meio de processos coletivos e, portanto, vai contra uma visão atomizada da sociedade.[64] As ideias que são representadas pelos políticos e ganham visibilidade dentro das instituições estatais são fruto de uma união prévia de indivíduos e, ademais, tendem a promover a união de outros indivíduos, quer favoráveis ou contrários a tais ideias (CW XIX, p. 453). No limite, assim como os representados detêm o poder de criar um representante ao elegê-lo, o representante também tem poder de criar seus constituintes. Por meio de suas práticas discursivas na assembleia, o representante projeta e esboça uma certa imagem da base eleitoral que representa perante a nação (ibid., p. 432).

A representação democrática não é uma relação que se estabelece "entre duas identidades sociais constituídas" (HAYAT, 2013, p. 132). Pelo contrário, a relação que ela estabelece gera "efeitos de subjetivação" e altera a identidade dos sujeitos políticos nela implicados (ibid., p. 131 e DISCH, 2014, p. 25). Um dos pontos mais interessantes que o construtivismo realça, justamente, é o aspecto constitutivo da representação política. "Na política, atos de representação não apenas refletem constituintes e seus interesses como os ajudam a ganhar existência" (DISCH, 2012, p. 600). Destarte, o construtivismo refuta a ideia de que a representação seja uma via que opera apenas unidirecionalmente. A representação democrática é uma relação que emerge e se sustém apenas na medida em que representante e representado mantêm canais de interação entre si.

[64] "A representação política invalida a opinião de que a sociedade seja uma soma de indivíduos dissociados" (URBINATI, 2006, p. 30). Sobre a relação entre representação política e formação de identidades coletivas, ver Geenens *et al.* (2015), Hayat (2013, p. 130-33), Laclau (2005, cap. 6), Miguel (2014, p. 128-30), Rosanvallon (2008a, p. 220) e Saward (2010, p. 14-6). A ideia da representação como algo fulcral para a criação e sustentação da identidade de uma comunidade remonta à Idade Média (VIEIRA e RUNCIMAN, 2008, p. 13).

Ao destacar tal característica, o construtivismo põe em questão a visão tradicional da responsividade como ideal democrático que requer que o representante apenas reaja, de maneira passiva, às preferências e posições políticas impostas pelo eleitorado (ibidem). Na realidade, muitas vezes o representado é quem tem de responder a iniciativa do representante no que diz respeito a um tema sobre o qual ele sequer havia pensado. A representação política, conforme sustenta um dos proponentes contemporâneos do construtivismo, deve ser concebida como um processo multidirecional, "uma via de mão dupla: um movimento que vai do representado em direção ao representante e um movimento correlativo do representante em direção ao representado" (LACLAU, 2005, p. 158).

Esses aspectos do construtivismo representativo são bem explicitados não só na teoria como também na performance representativa desempenhada por Mill durante seu mandato. Com efeito, nossa hipótese de leitura é que Mill tipifica de maneira exemplar o aspecto mobilizador que alguns teóricos contemporâneos da democracia vinculam ao construtivismo:

> [O construtivismo] torna a concepção mobilizadora da representação política análoga aos modelos de representação estética e literária que destacam que as representações são performativas: representar é uma atividade que produz efeitos ontológicos [...]. A representação mobiliza uma base constituinte à ação ao lhe conferir uma imagem de si própria que a permite se reconhecer nos termos de uma "generalidade" – um inimigo comum, um problema compartilhado, uma virtude compartilhada – que não é nem dada nem autoevidente, mas que deve ser narrada para ganhar existência (DISCH, 2017, p. 145).

A proposta de criar o sufrágio feminino, apresentada por Mill na Casa dos Comuns, em 1866, foi fundamental para delinear e construir os termos de um problema comum que, até então, inexistia na esfera parlamentar inglesa. Não se trata, é claro, de negar a existência de mulheres que, já antes de 1866, consideravam a exclusão política feminina um problema real. Trata-se antes de reconhecer, tal qual Françoise Le Jeune (2010, p. 116) o faz, que a representação política de Mill foi essencial para mobilizar as mulheres em prol da luta pelo sufrágio e para construir a *National Society for Women's*

Suffrage, movimento social cuja atuação foi indispensável para a conquista do sufrágio feminino na Inglaterra.[65]

Antes de abandonar o tema do construtivismo, convém destacar a diferença que separa "a teoria fascista da representação" do construtivismo democrático presente na filosofia de Mill (PITKIN, 1967, p. 107). Esse ponto é importante porque, desde Pitkin (1967), a principal razão que levou os teóricos da democracia a vituperarem o construtivismo foi a apropriação deste pelo fascismo. Ao contrário do fascismo, o construtivismo democrático não faz do povo uma massa passiva cujos desejos e demandas são simplesmente construídos e imputados, de maneira unilateral, pelo representante da nação. Em consonância com sua visão multidirecional do processo representativo, o construtivismo democrático milliano pressupõe que as pautas políticas forjadas pelo representante devem desenvolver-se sempre em parceria e sob o escrutínio dos grupos que elas mobilizam e representam. O caráter democrático do construtivismo repousa, precisamente, no poder que os grupos mobilizados pelo processo representativo detêm para contestar e complementar a demanda política inicialmente construída pelo representante (DISCH, 2017, p. 150). Tal foi o caso de Mill: as inúmeras cartas que o filósofo trocou com mulheres da sociedade civil, de 1866 em diante, demonstram que sua advocacy do sufrágio feminino o levou a manter um diálogo constante com a base constituinte mobilizada por sua performance representativa.

1.8 Representação como advocacy

Qual deve ser a relação entre representante e representado em uma democracia representativa? Como vimos no item anterior, para alguns intérpretes de Mill, tal relação é de identidade: o representante deve *ser* um membro do próprio grupo que representa. Nesse sentido, o plano de representação proporcional proposto por Mill poderia ser equiparado a uma política de cotas: negros devem representar negros, mulheres devem

[65] A respeito do encorajamento que a atuação política de Mill no Parlamento exerceu sobre a formação da *National Society for Women's Suffrage*, cf. CW I, p. 285 e Ben Griffin (2012, p. 12-3). Mesmo Barbara Caine (1978, p. 54) – historiadora que critica Mill por ignorar a existência de movimentos de mulheres que já nos anos 1850 lutavam por causas femininas como, por exemplo, a exigência de acesso à educação para as mulheres – reconhece que a performance política do filósofo foi a responsável por tornar o sufrágio feminino uma questão central no debate público inglês do século XIX.

representar mulheres, e assim por diante. Nessa leitura, a filosofia de Mill se alinharia ao descritivismo, teoria política segundo a qual a composição dos representantes na assembleia há de ser como que um espelho exato da composição demográfica da população.

Como exposto no item precedente, uma leitura completa de *Representative Government* mostra que o conceito milliano de representação não é descritivo. Ainda que haja passagens em que Mill pareça acenar para tal concepção, reduzir sua teoria da representação ao descritivismo seria equivocado, quando mais não seja porque, como vimos, o filósofo tinha uma concepção construtivista da representação. Além disso, a representação descritiva acena para uma concepção balcanizada da política que é estrangeira a Mill. Embora reconheça que as preferências e os interesses individuais variam de grupo para grupo, Mill não pensa que membros de um grupo social são incapazes de compreender e, portanto, de dar voz às demandas e necessidades de cidadãos que pertençam a outros grupos. Quer dentro ou fora da assembleia representativa, o objetivo da deliberação política é justamente o de fazer as pessoas alargarem sua perspectiva dos assuntos públicos, o que por sua vez tende a sincronizar o interesse particular de um cidadão com o dos demais e levar à promulgação de acordos. No entanto, essa sincronização jamais deve implicar uma resolução terminal do conflito. *A democracia representativa reclama consenso e conflito*.

O papel do representante para Mill não é o de ser um rótulo que espelhe as características dos membros de um grupo social. Antes, seu papel é ser um megafone que dê voz às reivindicações do grupo (URBINATI, 2002, cap. 3). Decerto, compreender os interesses de uma minoria é, geralmente, mais fácil para os próprios membros que a compõem (YOUNG, 2000, p. 137). Mas tal nem sempre é o caso, sendo por isso ingênuo acreditar que um político só consegue representar as demandas dos cidadãos cuja identidade seja igual a sua. Nada impede que um representante dê voz às reivindicações de um grupo social diferente daquele ao qual pertence e, inversamente, tampouco é impossível que um representante seja incapaz de compreender e vocalizar as reivindicações dos cidadãos e cidadãs que pertencem ao seu grupo social.[66]

[66] As atuações políticas de Clodovil Hernandes e Marta Suplicy na história brasileira recente são ilustrativas a esse respeito. Primeiro LGBTQ assumido a ser eleito representante político, Clodovil jamais se dispôs a defender o Projeto de Lei no. 1151 (que visava regulamentar a união civil entre pessoas do mesmo sexo), tendo inclusive deliberadamente se recusado a advogar em prol da população LGBTQ.

A ideia de que uma identidade perfeita entre representante e representado seja possível desestimula os mecanismos de *accountability*; nesse sentido, o conceito descritivo de representação pode ser "perigoso" (PITKIN, 1967, p. 86-9). Na prática, é comum eleitores confiarem cegamente nos representantes que vêm do mesmo grupo social que o deles, o que reduz o ímpeto pela prestação de contas (MANSBRIDGE, 1999, p. 640; ver também HAMILTON, 2014, p. 149-51). Não devemos jamais escamotear o fato de que *sempre* haverá uma distância entre representantes e representados. O representante é necessariamente diferente do eleitor, tanto mais que tem livre acesso a uma estrutura de poder que é vedada àqueles que estão "fora das portas" da assembleia (CW XIX, p. 423). A ênfase reiterada na (falsa) ideia de que suas características o tornam idêntico ao eleitor não garante, por si só, que o representante de fato irá representar as reivindicações do grupo social que o elegeu. Para garantir representatividade, a exigência de prestação de contas (*accountability*) e a existência de uma relação dialógica entre representantes e representados continuam indispensáveis.

Por esses motivos, o mais adequado é interpretar o conceito de representação milliano não como descritivo, mas sim como advocacy (URBINATI, 2000). "[C]ertamente, todos os interesses ou classes de qualquer importância devem ser representados, isto é, devem ter [...] *advocates*" (CW XIX, p. 465). O papel do representante para Mill é saber advogar em prol de seus constituintes, o que não exige necessariamente uma perfeita identidade entre eles. O conceito de representação como advocacy não nega que o representante é diferente do representado; pelo contrário, pressupõe tal diferença. Independentemente de ser considerado membro ou não do grupo, o que importa para o *advocate* é partilhar das ideias e interesses dos constituintes, característica que o habilitam a dar voz de maneira contundente às reivindicações do grupo.

A advocacy pressupõe uma relação dialógica entre representantes e representados e acentua o trânsito existente entre a deliberação dos representantes na assembleia e o debate dos cidadãos na esfera pública. A ênfase reiterada no tema da publicidade ao longo de *Representative Government* deve ser lida sob essa ótica: a deliberação dos representantes há de ser pública para estimular o debate entre os representados (e também para garantir que os cidadãos avaliem e verifiquem a conduta de seus representantes). Para Mill, a democracia representativa caracteriza-se por uma

Conquanto não se identifique como LGBTQ, a autora deste Projeto de Lei, Marta Suplicy, foi uma representante política muito mais apta a dar voz às reivindicações LGBTQ do que Clodovil.

comunicação constante entre os discursos que se exercem dentro e fora da assembleia política, e do mesmo modo como o primeiro é capaz de criar novas opiniões, o segundo também o é.

"A advocacy tem dois componentes: a ligação 'apaixonada' do representante à causa dos eleitores e a relativa autonomia de juízo do representante" (URBINATI, 2002, p. 81).[67] Semelhante composição atesta, assim, a capacidade da advocacy de sustentar, ao mesmo tempo, *os conflitos e consensos necessários para a manutenção do caráter democrático do governo representativo*. A ligação apaixonada dos políticos com as reivindicações dos grupos sociais que representam garante-lhes convicções firmes e injeta agonismo na deliberação política. Sua autonomia de juízo, por sua vez, evita que a deliberação se feche em um dogmatismo cego – posição apolítica por excelência para Mill – e permite que as decisões necessárias para a resolução provisória dos problemas políticos sejam tomadas. No conceito de representação como advocacy, "o conflito de interesses é admitido, mas controlado pelo distanciamento que os representantes são capazes de guardar em relação às posições que advogam" (MIGUEL, 2014, p. 247-48). Esse distanciamento é o espaço para que o "*spirit of compromise*" possa se fazer presente na deliberação política (CW XIX, p. 344).

Longe de significar uma resolução terminal do conflito, o que a expressão *spirit of compromise* procura evocar é um eventual compromisso entre os interesses antagônicos, que necessariamente seria temporário (CW XX, p. 381). Mill utiliza o termo *compromise* para indicar a efetivação de um acordo ou consenso público que não apaga as polarizações e conflitos existentes entre os diversos grupos sociais.[68] O

[67] A relação entre representante e representado repousa em "uma dupla lógica de distinção e identificação" (ROSANVALLON, 2008a, p. 293). Por um lado, o representado quer que o representante tenha as mesmas ideias que ele. No entanto, também deseja escolher alguém com "competência" que advogue em prol das suas reivindicações melhor do que ele próprio o faria (ibidem). "[Q]uando elegemos um representante, procuramos a pessoa que melhor defenderá nossas opiniões, não uma cópia de nós mesmos" (URBINATI, 2002, p. 88).

[68] Mill refere-se à prática do *compromise* como "a arte de sacrificar o não essencial a fim de preservar o essencial" (CW I, p. 87). Em outro texto, o autor identifica o *compromise* como o traço constitutivo de toda "ação em concerto" (CW XVIII, p. 122). Enquanto verbo, *compromise* pode significar tanto "expor-se a um perigo" quanto "firmar um acordo". O acordo ou acomodação que o termo denota implica sempre algo diverso do que se queria inicialmente e é por isso que não faz sentido usar a expressão *spirit of compromise* para opiniões que não contêm algum grau de conflito entre si. A existência de "oposição voluntária", com efeito, é uma das "características definidoras do *compromise*" (GUTMANN e THOMPSON, 2012, p. 10). A expressão utilizada por Mill denota acordo e conflito ao mesmo tempo, e é no afã de preservar sua polissemia que a mantenho em seu idioma original. Fumurescu (2013) oferece uma etimologia extensa do termo *compromise*. Para uma interpretação que afirma a prática do "*compromise*" como elemento constitutivo da noção do "político [*the political*]" em Mill, vide Skorupski

característico do *compromise* é "deixar, em certa medida, os dois lados [da contenda política] insatisfeitos" (MANSBRIDGE, 2006, p. 121). Justamente porque mantém vivo um resquício de insatisfação, o *spirit of compromise* que Mill deseja ver cultivado entre representantes e representados em uma democracia garante a perpetuação sem fim da deliberação política. Não existe decisão capaz de agradar cem por cento todos os cidadãos, sendo por isso que as medidas acordadas por uma comunidade política devem ser sempre revisáveis e contestáveis.

Para Mill, a correlação de forças faz com que, temporariamente, os diversos grupos sociais respeitem suas diferenças e não tornem seus interesses particulares motor único da política. O fato de a coalizão dos grupos ser frágil e desfazer-se conforme mudam as pautas não é algo a se lastimar. Pelo contrário, o rearranjo constante do conflito por meio da efetuação de novos acordos é salutar porque obstrui a cristalização de uma determinada correlação de forças, algo que poderia degenerar a democracia em mera "legislação de classe" (CW XIX, p. 446). Tendo delineado os principais traços da democracia representativa milliana neste capítulo, a conclusão a que chegamos é que *a estabilidade da democracia representativa exige, ao mesmo tempo, conflito e consenso*. Este ponto será reforçado nos dois capítulos seguintes, que versam, respectivamente, sobre os temas do consenso e do conflito na filosofia milliana.

(2006, p. 85). Sobre a importância do *compromise* para a democracia representativa, ver Ankersmit (2002, cap. 8) e Bellamy (1999, cap. 4).

Capítulo 2 – Consenso: os princípios basilares da igualdade e liberdade

2.1 *The Subjection of Women*: a importância da igualdade de gênero para a democracia

Liberdade e igualdade são os dois princípios basilares da democracia representativa para Mill. Afirmá-las como *princípios* é válido na medida em que para Mill o regime democrático se origina (i.e., se principia) com o reconhecimento público do valor da igualdade e da liberdade de todos os cidadãos. Juntas, liberdade e igualdade formam o substrato consensual da democracia (CW X, p. 133-35). "A pura ideia da democracia, de acordo com sua definição, é o governo de todo o povo por todo o povo [*of the whole people by the whole people*], igualmente representado" (CW XIX, p. 448). Embutido na própria definição de democracia estaria o princípio da igualdade, ou melhor, da representação equânime de todos os cidadãos. Um governo representativo em que os cidadãos não tivessem "uma parcela justa [*fair*] e equânime na influência da representação" seria "contrário ao princípio da democracia, que professa a igualdade como sua própria raiz e fundamento" (ibid., p. 449).

Apesar de constituir o fundamento da democracia, o princípio da igualdade não recebe maiores esclarecimentos em *Representative Government*. É em *The Subjection of Women*, obra cujo desiderato é promover a igualdade de gênero, que o leitor encontra uma explanação mais desenvolvida sobre a igualdade. Uma breve reconstrução dos argumentos contidos no manifesto contra a sujeição das mulheres, portanto, será útil para aclarar a concepção de igualdade esposada pelo filósofo, assim como a relação desta com a liberdade e a democracia.

Dentre as obras do corpus milliano, *Subjection* foi, durante muito tempo, uma das menos estudadas. Ao publicar o livro, Mill tinha ciência de que pagaria um preço caro entre alguns círculos filosóficos de seu tempo, uma vez que o tema do feminismo não parecia ser digno de um pensador "sério" para grande parte dos pensadores oitocentistas; foi apenas a partir da década de 1960 que o valor filosófico de *Subjection* passou a ser reconhecido (MORALES, 2005, p. xiii-xiv). Trata-se, com efeito, de um texto filosoficamente denso, pois, ao abordar o tema da desigualdade de gênero, Mill mostra como conceitos caros da filosofia política – quais sejam, igualdade, liberdade e justiça – imbricam-se mutuamente (ROSEN, 2013, p. 246).

Logo no primeiro parágrafo de *Subjection*, Mill afirma que, porque desiguais, "as relações entre os dois sexos" seriam "um dos principais obstáculos ao progresso

humano", devendo por isso ser substituídas "por um princípio de perfeita igualdade" (CW XXI, p. 261). Desde já, o leitor nota uma das maiores características da igualdade em Mill, a saber, seu aspecto relacional (MORALES, 2005, p. 98 e ROSANVALLON, 2011, p. 365). A igualdade das mulheres era, sobretudo, uma questão da sua *relação* com os homens, isto é, ela não se resolvia simplesmente por meio da constatação de certos atributos que as mulheres teriam e que as tornariam *ipso facto* iguais aos homens. A igualdade é um atributo que só se predica relacional e coletivamente. O mesmo, veremos, aplica-se à liberdade para Mill.

O primeiro capítulo sustenta que a sujeição das mulheres seria um resquício de eras passadas, quando o direito não era senão a lei do mais forte. Os homens tinham mais força física que as mulheres, logo, podiam tratá-las como seres desiguais e inferiores. Com o passar do tempo, as relações de força foram pouco a pouco substituídas por "instituições fundadas na justiça equânime [*equal justice*]" (CW XXI, p. 265). "As antigas repúblicas" forneceriam os primeiros episódios históricos em que tais instituições teriam aparecido (ibid., p. 266). No entanto, mesmo nelas, a igualdade não era completa porque "a lei da força original subsistia em plena operação entre eles [i.e., os varões da república] e os escravos" (ibidem). Como mostraremos adiante, a oposição entre "igualdade dos antigos" e "igualdade dos modernos" faz parte da defesa da igualdade empreendida pelo filósofo. A Revolução Francesa, junto com o avanço das "classes democráticas" na Inglaterra – lembremos que a reforma eleitoral de 1867, responsável por uma expansão do sufrágio que transformara os trabalhadores em maioria dos votantes nos centros urbanos (WOODWARD, 1962, p. 182), mal completara dois anos quando *Subjection* foi publicado –, teria contribuído ainda mais para o estabelecimento de "leis equânimes e instituições nacionais livres" (ibid., p. 267).

Ao associar o ímpeto democratizante presente sob diferentes modos em França e Inglaterra com a promoção da igualdade, Mill faz eco a uma tradição de leitura relativamente consagrada no século XIX. A partir de 1820, pensadores europeus começaram a ressignificar o termo "democracia", que no século XVIII havia sido alvo de censura por denotar uma forma de governo desordenada. Em comparação com o século que o precedeu, a novidade que o século XIX acrescentou à história léxica da "democracia" consistiu em tematizá-la menos como um *regime político* e mais como uma *sociedade igualitária*.

A ressemantização da democracia como um "estado social" caracterizado pela "igualdade de condições" consagrou-se principalmente a partir da publicação do livro

De la démocratie en Amérique.[69] O impacto que Tocqueville exerceu sobre Mill é bem evidenciado na autobiografia do filósofo, quando este realiza um balanço de contas da evolução de seu pensamento:

> Minhas novas tendências [intelectuais] teriam de ser confirmadas em alguns sentidos; mas as únicas mudanças substanciais que ainda viriam, com relação à política, consistiram, de um lado, em uma maior aproximação, no que respeita aos prospectos últimos da humanidade, a um socialismo qualificado e, de outro, uma mudança no meu ideal político, de uma democracia pura, tal qual comumente seus partidários a compreendem, para uma versão modificada da mesma que exponho em *Considerations on Representative Government*. Esta última mudança [...] remonta à minha leitura, ou melhor, estudo, de *Democracy in America*, de M. de Tocqueville, que caiu em minhas mãos imediatamente após sua primeira aparição. Nesta obra notável, as benesses da democracia foram destacadas da maneira mais conclusiva [...]; ao passo que os perigos específicos que rondam a democracia, considerada como governo da maioria numérica, foram trazidos para uma luz igualmente forte e sujeitos a uma análise magistral, não como razões para resistir o que o autor considerava um resultado inevitável do progresso humano, mas como indicações dos pontos fracos do governo popular, cujas defesas precisavam ser criadas (CW I, p. 199-201).

Na continuação do relato, lemos que o corretivo da democracia proposto por Tocqueville – e endossado por Mill – consistiria em conceder "a execução dos assuntos coletivos da sociedade, tal qual possa ser seguramente realizada, ao próprio povo, sem intervenção do governo executivo, seja para substituir sua agência, seja para ditar a maneira de sua execução" (ibid., p. 201). Segundo Mill, Tocqueville viu com acerto que

> a atividade política prática do cidadão individual [é] não apenas o meio mais efetivo de treinar os sentimentos sociais e a inteligência prática do povo, tão importantes em si mesmos e tão indispensáveis para um bom governo, mas também o antídoto [*counteractive*] específico para algumas das enfermidades características da democracia e uma proteção necessária contra a degenerescência desta à única forma de despotismo que, no mundo moderno, é realmente perigosa: o domínio absoluto do chefe do Executivo sobre uma congregação de indivíduos isolados, todos iguais, porém todos escravos (ibidem).

Apesar de Mill não citar a passagem da obra que tem em mente, podemos dizer que a ideia exposta acima remonta ao capítulo "Como os americanos combatem o individualismo por meio de instituições livres". Ali, o filósofo francês repara que a junção do sistema representativo no nível federal com a participação direta dos cidadãos nos assuntos políticos regionais – era o que ele chamava de "liberdades locais"

[69] Para uma lista de pensadores oitocentistas que, já antes de Tocqueville, acenavam para uma concepção da democracia como sociedade igualitária, vide Rosanvallon (2008b). Sobre a relação entre Mill e Tocqueville, ver Kahan (1992), Pappé (1998), Pollitzer (2016) e Robson (1968, p. 105-14).

(TOCQUEVILLE, 2012 [1840], p. 460), e Mill, de "democracia local" (CW XVIII, p. 63) – seria o antídoto capaz de impedir que a igualdade democrática degenerasse para uma igualdade servil.

Na sua resenha sobre *Démocratie en Amérique*, Mill anota: "A igualdade pode ser igual liberdade ou igual servidão" (CW XVIII, p. 159). Na esteira de Tocqueville, Mill acreditava que a junção entre participação popular e representação política seria o meio pelo qual os dois princípios fulcrais da democracia garantir-se-iam. Dito de outro modo, a democracia tem suas benesses e razão de ser asseguradas quando a representação realizada pelos políticos dentro das assembleias ocorre *pari passu* com a participação dos cidadãos que se encontram "fora das portas" das instituições jurídico-estatais (CW XIX, p. 423). Isto é algo que vimos no capítulo precedente. Todavia, além disso, Mill acrescenta que o avanço da igualdade democrática reclama a abolição de um tipo de despotismo com o qual poucos filósofos da democracia até então tinham se perturbado, a saber, o despotismo que os homens exerciam no âmbito doméstico sobre as mulheres. Daí a ressalva que Mill dirige a Tocqueville em sua resenha: Tocqueville afirmara que a igualdade havia alcançado na democracia estadunidense seu grau último, todavia tal asserção é contestável, visto que vastos setores da população norte-americana (negros, mulheres, indígenas *et al.*) não eram tratados como seres iguais aos homens brancos (CW XVIII, p. 55).[70]

2.1.1 A subjugação feminina como despotismo e a relação da liberdade como ausência de sujeição arbitrária com a igualdade

"Nem uma palavra que se diz sobre o despotismo na família não se diz também sobre o despotismo político" (CW XXI, p. 286). Conquanto já conste no primeiro capítulo, é no segundo capítulo de *Subjection* que a questão do despotismo se desenvolve mais a fundo. O paralelo ali traçado entre despotismo familiar – "privado", diriam alguns – e despotismo "público" ou político tem por objetivo denunciar a

[70] Outro reparo que Mill dirige a Tocqueville, igualmente digno de nota para os propósitos desta tese, diz respeito ao papel do conflito na democracia. Ele afirma que alguns dos malefícios que Tocqueville associara com a igualdade, na verdade, descendiam da ausência de conflito, e não da igualdade (CW XVIII, p. 196-202). O problema não é tanto a igualdade quanto o fato de a opinião da maioria poder adquirir tamanha força a ponto de não precisar "lutar [*struggle*]" com opiniões que lhe são antagônicas quando deseja traduzir-se em políticas públicas (ibid., p. 202). Sobre esta e outras diferenças entre Mill e Tocqueville, ver Varouxakis (1999).

presença de desigualdades que persistiam nas democracias representativas do século XIX.

O modo como Mill emprega o conceito de despotismo é, a um só tempo, clássico e inovador.[71] Clássico porque o associa com o domínio absoluto de uma pessoa sobre o arbítrio de outra (*despotes* era o termo que os antigos gregos usavam para se referir ao dono de escravos) e inovador porque expande sua utilização para relações de submissão que os antigos viam como naturais. Ao classificar de despótica a relação entre marido e mulher, Mill vai contra a antiga ideia de que as relações praticadas no âmbito privado da casa (*oikos*) não poderiam ser objeto de regulamentação política. Ao exigir dos poderes políticos de seu tempo a criação de leis que impossibilitassem a sujeição das mulheres no âmbito doméstico, o filósofo põe em questão a dicotomia público vs. privado e prenuncia o lema feminista de que o privado é público.[72] A dominação ou despotismo exercido sobre as mulheres na esfera privada é de relevância pública porque ameaça o funcionamento da democracia.

É nesse sentido, pois, que é possível entender que, mais do que "uma teoria da democracia", o que Mill nos oferece é "uma teoria da *democratização*" (SAVIDAN, 2012, p. 111 e cf. *supra* **1.1**). O emprego *sui generis* do termo "despotismo" permite ao filósofo apontar para a necessidade de se politizar áreas da vida humana consideradas até então imunes à interferência pública. A descrição da relação conjugal em termos políticos denuncia uma estratégia maior do texto, qual seja, a de expandir a lógica das relações democráticas para um âmbito no qual os cidadãos modernos passam cada vez mais tempo: a casa.

No capítulo quatro de *Subjection*, Mill contrasta o estilo de vida dos homens modernos com a ética cavalheiresca. Em comparação com os homens de outrora, os modernos passam mais tempo em casa com a família. Por isso mesmo, urge garantir a manutenção de relações livres no ambiente doméstico, uma vez que a convivência prolongada com relações domésticas desiguais estorva o exercício da liberdade do cidadão. Noutras palavras, não é possível manter "um governo livre" sobre a estrutura do "despotismo" familiar (CW XXI, p. 292).

[71] Devemos as considerações seguintes sobre o conceito milliano de despotismo a Rosen (2013, cap. 13) e Urbinati (2007).

[72] "Mill, ao contrário da maioria dos liberais, estava disposto a pensar a ideia da igualdade e da não-hierarquia no âmbito da 'esfera privada' e a demolir a ideia de que essa esfera deveria ser imune à regulamentação legal" (NUSSBAUM, 2005, p. 108). Sobre a problematização da dicotomia público vs. privado feita pelo feminismo milliano, ver Burgess-Jackson (2005).

As comparações aproximativas entre o mundo político e o ambiente doméstico são recorrentes ao longo de *Subjection*. Primeiro, Mill estabelece que, de maneira análoga à política, o meio doméstico também é perpassado por relações de poder e que, tal qual aquela, sua divisão de "poderes e responsabilidades" deveria ser feita consensual e não despoticamente (CW XXI, p. 291). Em seguida, apresenta a tese de que a "família, constituída de maneira justa", cumpriria a mesma função que a "cidadania" exerce: ser uma "escola da sociedade da igualdade" e "das virtudes da liberdade" (ibid., p. 295). Mais adiante, afirma que "a relação entre marido e mulher é muito similar àquela entre senhor e vassalo" (ibid., p. 325). No capítulo final, ademais, explica que a experiência familiar pode ensinar uma "faculdade de governo" fundamental para a política (ibid., p. 339).

"A lei da servidão no casamento é uma contradição monstruosa a todos os princípios do mundo moderno e a toda a experiência através da qual esses princípios foram gradual e dolorosamente conquistados" (ibid., p. 323). Para Mill, a igualdade e as instituições livres implementadas pelos setores democráticos da sociedade não foram conquistadas de maneira fácil. O fato de "as tendências da sociedade humana" serem contra "o sistema de desigualdade de direitos" não é obra do acaso (ibid., p. 272).

> A capacidade de cooperar para um propósito comum, até então um instrumento de poder monopolizado nas mãos das classes mais altas, é agora um instrumento formidável nas mãos das classes mais baixas. Sob estas influências, não é surpreendente que a sociedade tenha feito, em dez anos, mais avanços em direção ao nivelamento das desigualdades do que ultimamente se fez em um século, ou antes disso, em três ou quatro [séculos] (CW XVIII, p. 51).

Quando há desigualdade, os que estão no topo dificilmente consentem em abrir mão de suas mordomias. Os que estão em cima julgam natural o poder que têm para dominar os de baixo, sendo este o motivo que levava a maioria dos homens do século XIX a nutrir "uma verdadeira antipatia" para com a ideia de que o casamento deveria ser uma relação entre iguais (CW XXI, p. 281). Ao deparar-se com semelhante atitude, Mill dispara: "Acaso já houve alguma dominação que não parecesse natural àqueles que a praticavam?" (ibid., p. 269).

A pergunta retórica do autor faz parte de uma estratégia argumentativa que um leitor razoavelmente familiarizado com o corpus milliano consegue discernir.[73] Se, no terceiro capítulo de *On Liberty*, o objetivo era mostrar como a opressão contra as

[73] Sobre o caráter retórico do livro *The Subjection of Women*, ver Urbinati (2004).

minorias era prejudicial à própria maioria que as oprimia, em *Subjection*, um dos propósitos de Mill é mostrar como a sujeição das mulheres também prejudica os homens. O que o leitor atento é capaz de perceber, tanto em *On Liberty* quanto em *Subjection*, é uma característica retórica muito própria dos textos engajados, qual seja, a adoção de um tom de convencimento. No afã de gerar maior impacto prático, Mill procura persuadir os perpetuadores da sujeição das mulheres a mudar de atitude. Além do tom que utiliza, o próprio momento em que decidiu publicar *Subjection* indica o anseio do autor em contribuir para uma mudança efetiva na situação das mulheres. Conforme consta na introdução da edição dos *Collected Works*, Mill manteve o manuscrito de *Subjection* na gaveta por oito anos porque desejava publicá-lo naquele que julgava ser o momento mais propício para a defesa pública da causa feminina (COLLINI, 1984, p. xii).

Para convencer os homens a aderir à causa feminina, Mill reserva um amplo espaço do texto para mostrar que a desigualdade de gênero é ruim não só para as mulheres como para os homens. Foi por isso que lemos acima que a servidão das mulheres representava uma contradição "monstruosa" aos princípios democráticos. A manutenção de relações despóticas no interior da casa é monstruosa porque "distorce" a natureza e o caráter dos seres nela envolvidos (CW XXI, p. 276, 305). Mill chega a afirmar que a sujeição das mulheres é mais deletéria ao opressor do que à oprimida:

> E *é* verdade que a servidão, exceto quando brutaliza, apesar de corruptora a ambos, é menos para os escravos do que para os senhores. É muito mais revigorante para a natureza moral ser refreado [...] do que ser permitido exercer poder arbitrário sem qualquer freio (ibid., p. 321).

Esta tese, apresentada de passagem no final do capítulo três, é retomada de maneira mais elaborada no início do quarto capítulo:

> Todas as propensões egoístas, a egolatria e a preferência injusta a si próprio que existem entre os homens têm sua fonte e raiz [...] na constituição atual da relação entre homens e mulheres. Pense o que é para um garoto crescer na crença de que, sem qualquer mérito ou esforço próprio, e mesmo que ele possa ser o mais frívolo e vazio ou o mais ignorante e apático da humanidade [*mankind*], pelo simples fato de ter nascido homem, ele é de direito superior [...] à metade da raça humana. [...] Qual deverá ser o efeito desta lição no caráter dele? [...] A relação entre marido e mulher é muito similar àquela entre senhor e vassalo, com a exceção de que a mulher é submetida a uma obediência muito mais ilimitada do que o vassalo. Por mais que o caráter do vassalo possa ter sido afetado, para melhor ou pior, por meio de sua

> subordinação, quem não consegue ver que o caráter do senhor foi muito mais afetado para o pior? (ibid., p. 324-25).

Tendemos a pensar que a manutenção de relações servis é deletéria apenas para o servo. No entanto, o que se sustenta acima é que as relações servis são mais nocivas para o senhor do que para o servo. A tese de que as relações de dominação corrompem mais o senhor do que o dominado fez fortuna na literatura abolicionista, muito eloquente e profícua ao longo do século XIX. O livro de memórias de Frederick Douglass, abolicionista que, aos vinte anos, fugiu de seu senhor e iniciou uma vida como homem livre em uma cidade grande, no norte dos EUA, é exemplar a esse respeito. Em *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845), o ex-escravo testemunha de forma pungente como a escravidão corrompeu o caráter daqueles que o escravizaram. Em carta dirigida a Harriet Taylor, Mill faz menção à militância de Douglass e, com entusiasmo, relata a coalização de forças entre abolicionistas e feministas feita nos EUA com o intuito de promover a causa da liberdade (CW XIV, p. 49).

A junção das lutas feministas e abolicionistas não surpreende, uma vez que tanto estas quanto aquelas pleiteavam uma pauta comum, a saber, a defesa da igualdade e da liberdade de todos os indivíduos. Não é à toa, então, que abolicionismo e feminismo se consorciem em *Subjection*, haja vista ser Mill partidário desta pauta. A analogia entre a mulher e o escravo ocorre vezes sem conta ao longo do livro; "nenhum escravo é um escravo em tamanha medida, e em um sentido tão completo da palavra, como a esposa o é" (CW XXI, p. 284).[74]

Mill retratava a situação feminina em termos tão negativos porque acreditava que a sujeição das mulheres "escraviza[va] o espírito delas", algo que segundo ele não acontecia com os escravos negros (ibid., p. 271). As mulheres eram ensinadas a aceitar passivamente a ausência de igualdade e liberdade e a amar a submissão perante seu senhor. Compreende-se, pois, que "ser atraente aos homens [fosse] a estrela polar da

[74] A um primeiro olhar, a asserção de Mill talvez pode parecer hiperbólica. Contudo, cabe lembrar que, antes de Mill, a situação da mulher já havia sido comparada a do escravo por Mary Wollstonecraft (2007), representante do republicanismo inglês do final do século XVIII. Ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, o termo escravidão era usado em um sentido distinto do nosso. "A palavra 'escravidão' se utilizava então em um sentido muito mais amplo para descrever qualquer situação de dependência ostensivamente intolerável. As conotações da palavra eram principalmente políticas e sociais e só em um segundo sentido era usada para denotar um regime legal de servidão" (ROSANVALLON, 2011, p. 41). Algernon Sidney (1996 [1698], p. 17) ilustra bem o emprego do termo "escravidão" neste sentido amplo ao afirmar: "Depender do arbítrio [*will*] de outro homem é escravidão". Sobre a oposição entre dependência e liberdade em Sidney, ver Barros (2018, p. 188).

educação e formação do caráter feminino" (ibid., p. 272). Assim, não era preciso que o despotismo dos homens se traduzisse em repressão física, pois as próprias mulheres, em muitos casos, consentiam em serem subjugadas e não ofereciam resistência alguma. "O despotismo [em Mill] designa relações de poder marcadas pela ausência de consenso formado autonomamente, e não pela ausência de qualquer tipo de consenso" (URBINATI, 2007, p. 85). A ausência de resistência e a presença de consenso não bastam para constatar a existência de relações livres. Para averiguar a existência de liberdade, seja na esfera familiar ou política, é mister analisar o *processo de formação* do consenso. A resistência organizada contra qualquer tipo de dominação depende da disponibilidade de mecanismos discursivos e esquemas interpretativos que permitam aos dominados enquadrar a dominação como fonte de obstrução da liberdade. Se a educação de uma sociedade não dá ferramentas para que os dominados constatem o cerceamento de sua liberdade, a resistência contra o despotismo não ocorrerá.

Nas últimas páginas de *Subjection*, Mill escreve que um dos propósitos de seu manifesto foi trazer à luz "a diferença entre uma vida de sujeição ao arbítrio de outrem e uma vida de liberdade" (CW XXI, p. 336). Semelhante contraste é digno de nota porque nos permite pôr em xeque as interpretações que veem em Mill o epítome do conceito negativo de liberdade característico do "liberalismo" – ou melhor, do que se costuma chamar liberalismo.[75] Como veremos no próximo item, *Subjection* oferece uma concepção de liberdade *qua* ausência de sujeição que aproxima Mill do republicanismo (conforme afirmam SKINNER, 1998, p. ix-x e URBINATI, 2007, p. 68). Com efeito, em um de seus discursos políticos, Mill refere-se ao "republicanismo" na primeira pessoa, reconhecendo que, em matéria de política, seu pensamento é tributário dessa tradição (CW XXVI, p. 359). Num movimento de apropriação, o autor invoca o republicanismo a seu favor. Precisamos entender sob quais termos a apropriação se concedeu. De que maneira e em que sentidos pode-se afirmar que a liberdade milliana possui matizes republicanos?

2.1.2 Os matizes republicanos de *Subjection* e o republicanismo democrático de Mill

[75] Berlin (2000, p. 198) foi o maior responsável por popularizar essa interpretação.

"A tradição republicana é unânime ao descrever a liberdade como o oposto da escravidão" (PETTIT, 1997, p. 31).[76] A antítese entre liberdade e escravidão, central à argumentação de *Subjection*, revela que a concepção de liberdade milliana possui matizes que evocam o republicanismo:

> A característica mais marcante destas definições [republicanas de liberdade] é que elas devem toda sua fraseologia à análise da liberdade e da escravidão feita no início do *Digesto* do direito romano. Lá, somos informados primeiro que "a divisão fundamental do direito [...] é que todos os homens e as mulheres ou são livres ou são escravos". Em seguida, dá-se uma definição formal da escravidão. "A escravidão é uma instituição do *ius gentium* pela qual alguém é, contra a natureza, sujeito ao domínio de outrem". Isto, por sua vez, fornece uma definição para a liberdade individual. Se todos em uma associação civil são cativos ou livres, então um *civis* ou cidadão livre deve ser alguém que não está sob o domínio de outrem, mas sim *sui iuris*, capaz de agir em direito próprio. Segue-se, outrossim, que não ter o status de cidadão livre significa não estar *sui iuris* e, em vez disso, estar *sub potestate*, sob o poder ou sujeição ao arbítrio de outrem (SKINNER, 2002a, p. 248-49).

Uma das maiores características do conceito republicano de liberdade é que, ao contrário da concepção de liberdade formulada por Hobbes (2004, p. 171), os republicanos não pensam que a ausência de interferência basta para assegurar a liberdade. Como a citação acima deixa entrever, é a *ausência de sujeição arbitrária*, e não a ausência de interferência *tout court*, que indica a presença de liberdade. Essa seção buscará destacar as afinidades entre a liberdade como ausência de sujeição arbitrária tematizada em *Subjection* e a tradição republicana, evidenciando, pois, o republicanismo democrático de Mill.

Na filosofia política contemporânea, o republicanismo, em suas mais variadas matrizes, tem sido objeto de estudo recorrente (cf. BIGNOTTO, 2013). Ao explicar a singularidade do conceito de liberdade republicano, esses estudos via de regra resgatam a célebre dicotomia que, nos anos cinquenta, Berlin (2000, p. 201-2) postulou entre "liberdade negativa" e "liberdade positiva":

> A liberdade nesse sentido [negativo] diz respeito à área de controle, não à sua fonte. Assim como a democracia pode, com efeito, alienar o cidadão individual de muitas liberdades que em outro tipo de sociedade se teria, é

[76] A leitura do republicanismo feita no corrente trabalho é tributária dos estudos da tradição republicana feita por autores neorrepublicanos como P. Pettit, Q. Skinner e M. Viroli. Além deles, abordamos os textos de um republicano antigo estudado por Mill e que influenciou sua filosofia, a saber, Salústio, e de outros estudiosos contemporâneos do republicanismo como A. de Barros, N. Bignotto, S. Cardoso e J.-F. Spitz. A tese de que a liberdade milliana é tributária do republicanismo não é nova e já foi estudada por G. Claeys (2013, p. 171-72), K. Demetriou e A. Loizides (2013, cap. 7), M. Pollitzer (2015a, p. 95-6), Q. Skinner (1998, p. ix-x) e N. Urbinati (2002, cap. 2 e 2007, p. 68).

> perfeitamente possível que um déspota esclarecido conceda a seus súditos grande liberdade individual. [...] A liberdade nesse sentido não está logicamente associada com a democracia ou o autogoverno. [...] não há ligação necessária entre liberdade individual e governo democrático. A resposta para a pergunta "Quem me governa?" é logicamente distinta da questão "Quão longe vai a interferência do governo sobre minha conduta?" Ao fim e ao cabo, é nisto que consiste a diferença que contrasta profundamente os dois conceitos de liberdade positiva e negativa.

Em seu sentido "negativo", a liberdade é, senão oposta, ao menos indiferente à política. A grande diferença entre liberdade negativa e positiva é que a primeira é compatível com qualquer governo, já a segunda não o é. De acordo com o relato de Berlin, a liberdade é "positiva" quando se associa com a *presença* de uma configuração de poder específica, qual seja, a democracia. A liberdade negativa, por seu turno, remete apenas à *ausência* de interferência. Dada a caracterização, não surpreende, pois, que alguns estudiosos do republicanismo, hoje, afirmem que a liberdade republicana é negativa, no sentido em que também associa a liberdade com uma ausência: a ausência de dominação (PETTIT, 1997, p. 27).[77] A afirmação, contudo, deve ser lida com cautela, pois a liberdade republicana

> é marcada pela presença de algo, já que não ser dominado implica em livrar-se da incerteza e da vulnerabilidade de situações de dependência. No pensamento republicano, a liberdade não é avaliada apenas pelo campo de não interferência, nem pela extensão da ação permitida aos indivíduos, mas leva em conta o grau de segurança contra intervenções arbitrárias. Desse modo, ela é mais ampla do que a liberdade negativa, porque objetiva não apenas proteger os indivíduos de interferências, mas também dar garantias desta proteção, emancipando-os das condições de precariedade que caracteriza a submissão a um poder discricionário (BARROS, 2015, p. 28).

A *ausência* de sujeição arbitrária não ocorre espontaneamente e reclama a *presença* de mecanismos que permitam aos cidadãos vigiar, contestar e penalizar a conduta dos agentes com os quais interagem em relações de poder. Além da *contenção* do poder arbitrário, o republicanismo exige a manutenção de canais que concedam aos indivíduos o *exercício* do poder político: "O regime republicano não propõe apenas que o poder seja contido por leis e se exerça para o povo, em vista do bem comum, mas exige ainda que seja exercido, de algum modo, por todo o povo" (CARDOSO, 2004, p.

[77] Skinner (1998) usa "dependência" no lugar de "dominação". A diferença, entretanto, é apenas vocabular, pois, como o próprio Pettit (2002a, p. 341) reconhece, ambos os termos descrevem o mesmo fenômeno.

46-7). Sendo assim, podemos dizer que a oposição berliniana entre liberdade negativa e liberdade positiva enquadra mal a liberdade republicana. Outrossim, também enquadra mal a liberdade milliana, que, de maneira análoga ao republicanismo, requer canais tanto de *contenção* quanto de *exercício* do poder político.[78]

Todavia, cabe destacar que, em um dos primeiros artigos que publicou sobre a liberdade, Mill de fato apresenta uma concepção negativa de liberdade:

> A liberdade [...] significa liberdade contra restrição [*restraint*]. Nesse sentido, toda lei, toda regra de conduta, é contrária à liberdade. Um déspota, que se encontra inteiramente emancipado de ambos, é a única pessoa cuja liberdade de ação é completa (CW I, p. 296).

A definição de liberdade acima foi escrita quando Mill tinha dezesseis anos e tipifica de maneira exemplar o conceito negativo de liberdade. Liberdade significa ausência de restrição e, já que a função de toda lei e regra é restringir, livre é quem do jugo delas consegue se emancipar. A menção ao déspota como exemplo de ser livre é significativa, pois mostra a distância que separa este artigo de adolescência do pensamento posterior de Mill sobre a liberdade. Como veremos, em *Subjection*, Mill afirma que o déspota não é livre porque se encontra privado da relação entre iguais.

No último capítulo de *Subjection*, Mill associa a liberdade com o autogoverno, isto é, com "a liberdade de cada um governar sua conduta [...] por meio daquelas leis e restrições sociais [*social restraints*] a que sua própria consciência pode subscrever" (CW XXI, p. 336). Autogoverno, aqui, não significa que todas as pessoas devem exercer um cargo governamental ou trabalhar dentro de alguma instituição estatal. A capacidade de governar, no sentido em que aqui se emprega, refere-se ao exame crítico de uma consciência política participativa. Conforme se explicou no início do primeiro capítulo, o poder de participar na política não é prerrogativa daqueles que estão dentro das instituições. A participação política não se dá apenas no exercício de funções governamentais e, segundo Mill, pode se concretizar por meio da leitura e escrita de jornais, de petições, participação em passeatas públicas etc. (CW XIX, p. 535). Ao guiar

[78] Sobre a inadequação da dicotomia berliniana para apreender o conceito de liberdade em Mill, ver Devigne (2006, cap. 7).

suas palavras e atos por meio do escrutínio crítico das regras sociais e leis governamentais que o circundam, o indivíduo realiza um ato político.

Mill encoraja a participação política porque acredita ser por meio dela que se evita a sujeição arbitrária. Quando as pessoas não participam da vida pública e deixam de vigiar e contestar o poder público, elas cedo ou tarde acabam se vendo à mercê de um poder arbitrário. No segundo capítulo de *Representative Government*, Mill declara compreender a política "tal qual os antigos a concebiam": "não podemos esquecer que há, nos assuntos humanos, uma corrente incessante que sempre flui em direção ao pior" (ibid., p. 388). Na tradição republicana, é comum a ideia de que a corrupção é um perigo sempre à espreita, de que a melhor das instituições políticas pode, na ausência de cidadãos virtuosos que a vigiam, desembocar na pior das tiranias.[79]

Para Mill, não menos do que para grande parte da tradição republicana, o despotismo, sujeição arbitrária ou tirania – isto é, a ausência de liberdade – não consistem apenas na interferência em si. Todo o tempo em que não há garantias contra a disposição de um agente em interferir de maneira arbitrária sobre a conduta de outro constitui, a rigor, um tempo sem liberdade. Nessa perspectiva, uma mulher que se encontra sob o jugo de um marido ou pai magnânimo que não interfere em suas ações permanece sem liberdade. Como se sabe, magnanimidade é o termo que se emprega para caracterizar o agente que, tendo o poder de fazer mal a outrem, por ora decide não fazê-lo. O problema é que, quando o bom ânimo cessa, a magnanimidade tende a desaparecer. Quando o sujeito que se encontra sob sujeição arbitrária se apercebe disto, ele começa a policiar seus atos e palavras a fim de evitar que os mesmos despertem a ira do senhor – o que, não obstante, permanece um modo bastante imperfeito de assegurar a não interferência, pois nada garante que o senhor fique de mau humor e resolva, sem qualquer motivo, oprimi-lo.

Não é à toa que os republicanos de outrora associassem esse auto-policiamento decorrente da sujeição arbitrária com a feminilização dos costumes (VEGA, 2002, p. 158); de fato, argumenta Mill, esse tipo de comportamento permanecia presente entre as mulheres vitorianas. Não por conta de uma suposta natureza feminina, mas sim porque elas se encontravam sob sujeição arbitrária:

[79] Sobre o tema da corrupção na tradição republicana, ver Bignotto (2008).

> Quando consideramos em conjunto [...] a dependência completa da mulher ao marido – todo privilégio ou prazer que ela tem é um presente ou algo que depende inteiramente do arbítrio dele – e, por fim, o fato de que os principais objetos de busca e estima humanas, assim como todos os objetos de ambição social, podem em geral ser obtidos por ela apenas através dele, [compreendemos que] seria um milagre se a capacidade de ser atraente aos homens não houvesse se tornado a estrela polar da formação de caráter e educação femininas (CW XXI, p. 272).

A bajulação e a deferência servil – assim como a duplicidade que quem precisa a todo custo agradar um superior inevitavelmente se vê obrigado a cultivar – eram exemplos de traços "femininos" que caracterizavam os súditos que viviam sob sujeição arbitrária de um mestre. No caso das mulheres, a dependência ao arbítrio do homem, acoplada a um conjunto de regras que fazia esta lhes parecer natural, criava um círculo vicioso que as levavam a modelar seus gestos, roupas, ações, palavras – em resumo, suas vidas inteiras – com o desígnio de agradar o senhor que as dominava.

De acordo com Mill, viver sem liberdade é viver sob dependência do arbítrio alheio. Isso vale mesmo quando tal submissão se dá voluntariamente. Com efeito, isso vale ainda mais para os casos em que o oprimido se submete à sujeição arbitrária de bom grado, pois semelhante comportamento revela que suas emoções e desejos foram manipulados de modo a fazê-lo aceitar a opressão que o acomete. O que há de perverso na sujeição feminina para Mill é que, além de serem oprimidas, as mulheres eram ensinadas a amar sua sujeição (CUDD, 2006, p. 17). Isso é comum a outros grupos subalternizados – tais quais minorias raciais e sexuais – que são expostos à sujeição arbitrária: em vez de resistir à dominação, eles internalizam a visão depreciativa de si próprios que o mestre lhes imputa e reproduzem os padrões inventados para oprimi-los. A escravidão atinge seu ápice quando os grupos escravizados deixam de se considerar subjugados e passam, a todo custo, a tentar se conformar aos padrões que o opressor inventou para subjugá-los.

A sujeição arbitrária rouba dos indivíduos um componente essencial da liberdade milliana – a saber, o desenvolvimento pleno do ser humano – porque quem se encontra sob jugo arbitrário tem o desenvolvimento de seus talentos e potencialidades frustrado. Esta, com efeito, era uma das queixas do republicanismo clássico contra a sujeição arbitrária. No início da *Bellum Catilinae*, elogiando o governo livre em oposição à monarquia tirânica, Salústio (1931, p. 13, 15) observa:

> Eles [i.e., os romanos] tinham uma constituição fundada na lei [...], que de início tendia a preservar a liberdade e fazia o Estado prosperar [...]. Naquele tempo os homens começaram a voltar sua cabeça para cima e a ter seus talentos [*ingenium*] mais desenvolvidos, pois os reis costumam ter os que são bons em maior suspeita do que os ruins, e para eles o mérito alheio representa sempre perigo [...]. Mas uma vez conquistada a liberdade, o Estado cresceu incrivelmente forte e grandioso em um período excepcionalmente curto, tamanha a sede de glória que se apossou do espírito dos homens [...]. O jogo mais desafiante pela glória se dava um com o outro; cada homem esforçava-se para ser o primeiro a derrubar o inimigo, a escalar uma muralha, e a ser observado enquanto fazia semelhante ação.

Em seu relato, Salústio mostra que, ao passo que a sujeição arbitrária leva os indivíduos a não desenvolverem seus atributos para não despertar a desconfiança do rei, a liberdade salvaguardada pela república configura uma atmosfera extremamente convidativa ao desenvolvimento dos talentos humanos. Para Salústio, assim como para os republicanos de modo geral, a liberdade não se confunde apenas com a ausência de interferência e reclama a manutenção de relações igualitárias que permitam aos cidadãos olharem-se de cabeça erguida, sem necessidade de portar-se de modo servil perante outrem. Salústio também destaca o papel desempenhado pelo agonismo: na república romana, o desenvolvimento humano era impulsionado por uma rivalidade agonística que ocorria em um espaço público onde os cidadãos rivalizavam entre si e comparavam seus feitos. Era nesse espaço público, o *theatrum mundi* onde as palavras de um cidadão podiam ser escutadas e debatidas e onde suas ações podiam ser observadas por outrem, que a liberdade ganhava corpo. A república constituía, pois, o reverso do despotismo: enquanto este se caracterizava pela duplicidade, desconfiança, egoísmo e isolamento das pessoas, aquela gerava uma forma de liberdade em que a igualdade perante a lei permitia a cada um expressar sua singularidade perante os demais.

Embora, ao tematizar a liberdade como ausência de sujeição arbitrária, Mill não cite Salústio, é possível especular que esses dois aspectos do republicanismo salustiano – quais sejam, as ideias de que a ausência de sujeição arbitrária gera uma atmosfera conducente ao desenvolvimento dos talentos (*ingenium*) humanos e de que a rivalidade agonística é benéfica para a formação humana – influenciaram seu pensamento, pois, conforme consta na autobiografia do filósofo, Mill estudou, sob supervisão do pai, "toda a obra de Salústio" quando jovem (CW I, p. 14).

A ideia de que a liberdade implica ausência de sujeição arbitrária marca presença na teoria da liberdade milliana. É a garantia dessa liberdade, e não da segurança *tout court*, que caracteriza o bom governo:

> Olhe para o governo de Napoleão Bonaparte: se a segurança contra roubos e assassinatos constituísse um bom governo, nunca houve melhor governo que o dele. Mas a segurança contra ladrões e assassinos é uma parte pequena de um bom governo e compreende apenas aquele departamento subordinado chamado polícia. Por que chamamos o governo de Bonaparte de ruim? Porque ainda que a pessoa e a propriedade estejam seguras contra os indivíduos, elas não o estão contra o déspota. Ele suprimiu todos os ladrões e assassinos, mas não a si próprio (CW XXVI, p. 282).

Em última instância, quem se encontra sujeito a um poder despótico nunca tem segurança, pois a propriedade sobre seus bens e sobre sua própria pessoa pode, arbitrariamente, ser violada pelo déspota. Um governo autoritário que promete segurança no lugar da participação política não consegue entregar o que promete porque deixa seus súditos à mercê de um poder discricionário. "Eu preferiria, se precisasse escolher, ser tributado amiúde do que viver sob o medo constante de que toda minha propriedade fosse usurpada de supetão pelo decreto de um déspota" (ibid., p. 346). Um Estado cheio de leis é preferível a um Estado despótico que não tributa os súditos. O "governo da Lei é sempre preferível a um governo arbitrário" (ibidem). Mill queria acabar com os dois componentes básicos da arbitrariedade: a imprevisibilidade e a discricionariedade. "Mal posso imaginar leis tão ruins às quais eu não preferiria me submeter do que ao capricho de um homem" (ibidem). Reivindicação constante no republicanismo, o Império da Lei é bem-quisto por Mill porque confere previsibilidade aos cidadãos e impede que o capricho do tirano substitua a lei.[80]

Mill era contra a interferência arbitrária, e não contra a interferência em si; "ele não pensava que as restrições impostas por leis *não arbitrárias* fossem, nelas mesmas, uma ofensa contra a liberdade" (URBINATI, 2002, p. 168). Urbinati haure daí que Mill é tributário do republicanismo e, além disso, associa a discussão com o princípio do dano. Esse segundo passo merece atenção porque, em verdade, o princípio do dano afasta Mill do republicanismo, porquanto em sua base jaz um conceito inexistente entre os antigos: o de indivíduo. Enquanto na tradição republicana as muralhas contra a

[80] Sobre a relação do republicanismo com o ideal do Império da Lei, ver Bobbio (2015, p. 233-41).

sujeição arbitrária erigiam-se em torno de *grupos constituídos politicamente*, na filosofia de Mill a proteção contra a interferência arbitrária remete ao *indivíduo*. Sem dúvida, não se trata de uma diferença desprezível. Afinal, é justamente por não restringir sua teoria da liberdade aos grupos organizados politicamente que Mill consegue estender o clamor pela liberdade *qua* ausência de sujeição arbitrária a indivíduos que não estão organizados em grupos e que sequer aparecem no espaço público (como, por exemplo, as mulheres de outrora). O próprio fato de Mill politizar a esfera privada e afirmar que o poder público deveria intervir nas relações entre marido e mulher a fim de permitir que esta pudesse ser livre e igual perante os demais seria inconcebível para os antigos republicanos. Podemos dizer que Mill em parte tinha ciência desta diferença que o distanciava dos antigos, pois, como veremos no próximo item, ele sabia que sua concepção de igualdade diferia daquela esposada pelos republicanos clássicos.[81]

Em *On Liberty*, Mill afirma que a liberdade requer a ausência de "dano", obstáculo que o indivíduo experimenta não só quando alguém interfere sobre sua conduta como quando o desenvolvimento de suas capacidades é atravancado por arranjos político-institucionais deficientes. Em vários casos, o dano decorre da omissão ou ausência de interferência. Nesse sentido, o princípio do dano ecoa o republicanismo, pois afirma que alguns tipos de interferência são constitutivos da liberdade (URBINATI, 2002, p. 165). A lei civil que resulta do consentimento dos cidadãos é um exemplo a que frequentemente se recorre para ilustrar esse ponto: longe de resultar em sujeição arbitrária, a interferência que ela representa é fundamental para a liberdade.

Segundo Urbinati (2002, p. 156), o conceito de liberdade *qua* ausência de sujeição arbitrária esposado por Mill traz à luz a distinção entre interferência legítima e interferência arbitrária

> e transforma a reivindicação para ser deixado em paz em uma reivindicação por emancipação. Enquanto o clamor pela ausência de interferência resulta em um clamor pelo silêncio da lei, o clamor pela ausência de sujeição culmina no clamor por uma lei justa. A primeira presume uma pessoa que se

[81] Digo em parte porque, no terceiro capítulo de *On Liberty*, Mill afirma que o ideal da individualidade, um dos componentes que ele associa à liberdade, descende dos antigos gregos (cf. CW XVIII, p. 266). Segundo Berlin (2002, p. 318-19), a afirmação não procede, uma vez que o ideal da individualidade inexistia entre os antigos. A percepção de que o ideal da individualidade faria parte do ideário democrático ateniense era relativamente comum entre os filósofos do século XIX que estudavam a Grécia antiga. Ver, por exemplo, Grote (1865, p. 304).

> encontra essencialmente isolada dos outros, e a segunda uma pessoa que se percebe como um ser relacional.

A grande diferença da liberdade negativa com a liberdade republicana é que a primeira postula tão somente uma política de contenção do poder. A liberdade republicana, por seu turno, demanda uma cidadania ativa, um povo enérgico e arredio que está sempre disposto a vigiar o governo e exigir a remoção de possíveis fontes de poder arbitrário. A forma de governo que mais condiz com a liberdade republicana, como diria Pettit (1997, p. 200), é uma democracia contestatória, "uma democracia que segue padrões deliberativos de tomada de decisão que incluem todas as grandes vozes diferentes dentro de uma comunidade, e que responde apropriadamente as contestações levantadas contra si". Logo em seguida, Pettit acrescenta que a democracia contestatória enfatiza "o fato de que certas leis foram testadas ao longo de uma história de contestação" (ibid., p. 201). A lei legítima é aquela que "sobrevive" as objeções apresentadas pelos mais diferentes grupos do *demos* (ibidem). Se Pettit tem razão em atribuir tal concepção de democracia à tradição republicana, então é lícito declarar que encontramos, aqui, mais um indício de que Mill era tributário dessa tradição, pois, como vimos no capítulo anterior, Mill entendia que a boa lei era aquela que emergia com o teste da discussão adversativa conduzida democraticamente.

Além da compreensão da liberdade como ausência de sujeição arbitrária, outro matiz republicano que Mill mostra esposar é a junção entre liberdade e igualdade. Com efeito, na tradição republicana, a liberdade "implica uma condição de igualdade" (SPITZ, 1995, p. 194; cf. VIROLI, 1998, p. 120). Conquanto já apareça em *On Liberty*, a fusão entre igualdade e liberdade é mais proeminente em *Subjection*, obra na qual o filósofo sustenta que o objetivo maior da luta feminina seria o de garantir a "igual liberdade [*equal freedom*] das mulheres" (CW XXI, p. 281). Vemos, aqui, os dois princípios basilares da democracia unidos em uma só expressão. Resta-nos, assim, compreender de que maneira liberdade e igualdade se conjugariam no pensamento do autor.

No segundo capítulo de *Subjection*, lemos que

> a verdadeira virtude dos seres humanos é a aptidão para viver juntos como iguais, não reivindicando para si nada a não ser o que livremente concedem para todos os outros; considerando qualquer tipo de comando como uma

> necessidade temporária; e preferindo, sempre que possível, a sociedade daqueles com quem o governo e a obediência possam ser alternados e recíprocos (ibid., p. 294).

Uma "aproximação" a esta "sociedade entre iguais", segundo o autor, ocorrera "nas repúblicas livres da Antiguidade" (ibidem). Ali, governar e ser governado constituíam atos recíprocos e alternados, e a liberdade não era senão o nome que se dava para o exercício do poder entre iguais. De acordo com Mill, "a liberdade de cada um não tem nenhuma segurança sólida senão a igual liberdade de todos os outros" (CW XIX, p. 610). Aquilo que observamos anteriormente acerca da igualdade vale para a liberdade; a rigor, ambas são termos relacionais que emergem a partir de uma certa configuração político-histórica.

Segundo a interpretação de Claeys (2013, p. 171), Mill teria herdado do republicanismo

> um sentido premente de dever público e sacrifício de si, a dependência da liberdade de um indivíduo à manutenção da liberdade dos demais, uma concepção do valor político, social e psicológico da igualdade e a devoção à autonomia, compreendida por ora em termos coletivos [...]. A concepção de igualdade dele, em última instância, almejava suplantar por completo a servidão.

A existência de um domínio em que os indivíduos desfrutassem de uma partilha igualitária do poder era condição para a manutenção da liberdade de cada um. Sendo assim, não é difícil perceber que uma das razões que teria levado Mill a defender a democracia representativa e o socialismo cooperativista seria o fato de que ambos permitiriam a construção de "uma sociedade entre iguais". A rotatividade da representação e a administração cooperativista do local de trabalho tornariam possível a reciprocidade do poder, pois ambas tinham como princípio a ideia de que, eventualmente, todos poderiam ascender aos postos de comando (cf. *infra* **3.3.2**).

"Ao apresentar a comparação entre a família e a escravidão e definir o marido como um mestre e *despot*, Mill reavive as representações [...] da *oikos* como exemplo de tirania política a fim de reforçar o valor do governo cívico" (URBINATI, 2005, p. 169). Ao matizar o despotismo doméstico como o avesso da liberdade, o autor de *Subjection* alinhar-se-ia a "Aristóteles e Cícero, que insistiam que o tirano, assim como os escravos, era sozinho e não livre porque suas relações davam-se com homens cativos" (ibidem). Para os antigos republicanos, a liberdade praticava-se na relação com homens que se tratavam como iguais. Logo, ao assumir domínio sobre outrem, o tirano ou

déspota destruía não só a liberdade dos outros, como também a sua própria, porquanto privava-se da relação com os pares em cuja companhia poderia desfrutar da liberdade.

2.2 Igualdade dos antigos e igualdade dos modernos: a influência do cristianismo

Acima, lemos que Mill afirmara que as "antigas repúblicas livres" haviam efetuado uma "aproximação" à "sociedade entre iguais" (CW XXI, p. 294). Entretanto, semelhante aproximação não deve ser entendida como uma realização completa da igualdade, visto que a sociedade dos iguais era, na Antiguidade, deveras excludente. Os "iguais limitavam-se aos cidadãos masculinos livres; escravos, mulheres e residentes que não tinham o sufrágio eram submetidos à lei da força" (ibidem). Em suma, a igualdade dos antigos não era universal.

A "teoria do cristianismo", contudo, possibilitara aos modernos formular uma nova concepção de igualdade (ibid., p. 293). O "cristianismo obliterou estas distinções [de status] e declarou os direitos dos seres humanos, enquanto tais, como superiores àqueles do sexo, classe ou posição social" (ibid., p. 294). O cristianismo legou-nos uma concepção de igualdade capaz de estabelecer uma esfera de direitos que, não se restringindo ao sexo, classe ou posição social, é mais ampla do que a igualdade dos antigos.

Ao afirmar que a igualdade democrática dos modernos advém do cristianismo, Mill reflete uma tradição hermenêutica popular no século XIX, em especial entre os abolicionistas, grupo do qual fazia parte. Em *The Democracy of Christianity*, por exemplo, William Goodell (1849, p. 19), teólogo abolicionista, sustentava que o

> cristianismo, ou a religião da Bíblia, é enfática e distintivamente *a* religião da igual e comum irmandade e humanidade. Esta característica a distingue de todas as outras religiões. E esta característica incorpora a única fundação sólida para o princípio da democracia.

Dando voz a uma ideia comum entre os abolicionistas oitocentistas, Goodell argumentava que a doutrina central do cristianismo era a igualdade de todos os seres humanos, de sorte que negar a igualdade humana implicava, necessariamente, negar o cristianismo (ibid., p. 14). O teólogo cita duas passagens do Genesis que, a seu ver, afirmavam a igualdade humana. A primeira seria aquela que estabelece nossa origem comum (todos descendemos de Adão e Eva) e a segunda, a que defende o domínio

coletivo do ser humano sobre a natureza e os animais inferiores (ibid., p. 14, 18). Goodell concebia a doutrina cristã da igualdade como o princípio fulcral da democracia e postulava, portanto, a existência de um liame inquebrantável entre democracia e cristianismo. Segundo ele, a igualdade humana só se sustentaria por meio do cristianismo. Sem este, a igualdade que subjaz o regime democrático perderia sua clarividência e tornar-se-ia ininteligível (ibid., p. 18-9).

A associação entre igualdade democrática e cristianismo ocorre também em outra obra do século XIX que influenciou Mill:

> Os gênios mais profundos e mais vastos de Roma e da Grécia jamais puderam chegar a esta ideia tão geral, mas ao mesmo tempo tão simples, da semelhança dos homens e do direito igual que tem cada um deles, ao nascer, à liberdade; e eles se esforçaram por mostrar que a escravidão era da natureza e que existiria sempre. [...] Todos os grandes escritores da Antiguidade faziam parte da aristocracia dos senhores, ou ao menos viam essa aristocracia estabelecida sem contestação [...] foi preciso que Jesus Cristo viesse à terra para fazer compreender que todos os membros da espécie humana eram naturalmente semelhantes e iguais (TOCQUEVILLE, 2012 [1840], p. 400).

A igualdade que *De la démocratie en Amérique* reputava como o traço mais marcante da era democrática seria, de acordo com seu autor, um legado cristão. "Na opinião de Tocqueville, a democracia liberal precisa [...] do cristianismo, assim como de sua asserção de que todos os homens foram criados à imagem e semelhança de Deus e de sua ênfase de que isto, e apenas isto, torna-os naturalmente iguais" (RAHE, 2012, p. 16-7).

A igualdade que Mill reputa necessária às democracias modernas é, nas suas palavras, resultado da "influência conjunta da civilização romana e do cristianismo" (CW XXI, p. 294). Podemos entender que a igualdade democrática milliana paga tributo ao republicanismo romano porque, conforme exposto na seção anterior, ela é relacional, e não um atributo que se concede a um indivíduo isolado. Não obstante, ela também é tributária do cristianismo, pois não se limita às barreiras de gênero, classe e posição social.

Mill tem ciência de que, textualmente, a Bíblia conta com passagens que servem para corroborar a subjugação feminina e cita uma passagem invocada com frequência pelos homens contrários à igualdade de gênero: "Esposas, sede submissas a vossos maridos" (Cl 3, 18 *apud* CW XXI, p. 296). Com o intuito de negar o potencial repressor da passagem, o filósofo repara que Paulo dera este conselho às mulheres porque, naquele momento, seu propósito maior era garantir a sobrevivência e a propagação do

cristianismo, sendo por isso que, no mesmo capítulo, o apóstolo recomenda aos escravos obediência aos senhores (Cl 3, 22). O modo como a Epístola aos Colossenses "aceita todas as instituições sociais, tais quais as encontra" e evita "incitar qualquer um à rebeldia contra as leis existentes" deve ser lido com este propósito em mente (CW XXI, p. 296).

Segundo Mill, o trecho bíblico que conclama os dominados à subserviência e à desigualdade indicaria apenas uma concessão temporária do cristianismo. Interpretar semelhante concessão como princípio básico da religião cristã implicaria perder de vista um de seus traços mais distintivos:

> Fingir que o cristianismo pretendia estereotipar as formas existentes de governo e de sociedade, e protegê-las contra qualquer mudança, é reduzi-lo ao nível do islamismo ou do bramanismo. É justamente porque o cristianismo não fez isto que ele é a religião da parte progressista da humanidade e o islamismo, bramanismo etc. são religiões das partes estacionárias [*stationary*]; ou melhor, (pois não existe uma sociedade estacionária de fato) das partes em declínio. Existem várias pessoas, em todas as épocas do cristianismo, que tentaram fazer algo parecido: nos converter em um tipo de muçulmanos cristãos, com a Bíblia como Alcorão, proibindo todo tipo de progresso; o poder deles foi muito grande, e muitos sacrificaram suas vidas para os resistir. Porém, eles foram resistidos, e a resistência nos tornou o que somos e ainda nos transformará no que devemos ser (ibidem).

Deixando de lado os preconceitos nela inclusos, o que cumpre destacar da passagem supracitada é a eleição da resistência ao poder estabelecido como apanágio constitutivo do cristianismo.[82] Na visão de Mill, o cristianismo conduziria a um *ethos* não-conformista e igualitário, não sendo casual, portanto, que o continente mais cristão de todos fosse também o mais progressista. Não obstante uma ou outra passagem bíblica que pareçam afirmar o contrário, o cristianismo teria nos legado uma concepção de igualdade mais abrangente que a dos antigos. Disto não se conclui, todavia, que as duas noções de igualdade fossem antitéticas. A igualdade dos modernos que Mill deseja ver plenamente realizada preserva algo de sua contraparte antiga, pois também concebe a igualdade como uma relação entre indivíduos e não como atributo de um sujeito isolado. Em resumo, Mill concebe a igualdade dos antigos e a dos modernos como complementares. Conjugar uma concepção de igualdade relacional como a dos antigos com outra abrangente como a dos modernos cristãos é uma tarefa possível.

[82] Sobre o eurocentrismo em Mill, ver Bell (2016, caps. 9 e 12), Parekh (2019, p. 7-9, 21) e Schultz e Varouxakis (2005, cap. 7).

2.3 *Utilitarianism*: a relação entre igualdade, justiça, direito e utilidade

A associação entre igualdade e justiça é outro tópico recorrente em *Subjection*. No final do segundo capítulo, o autor anota que "a igualdade das pessoas casadas perante a lei" seria condição para a manutenção da "justiça" (CW XXI, p. 293). "Sempre que, em eras passadas, uma aproximação à igualdade foi feita na sociedade, a justiça asseverou suas reivindicações" (ibid., p. 294). Após reparar que "toda a história moderna consiste em um lento processo por meio do qual estas diferenças [de tratamento entre os indivíduos] têm se desgastado", Mill declara que o século da era democrática estaria "entrando em um período em que a justiça será novamente a virtude principal" (ibidem). Embora associe igualdade e justiça nestas e em outras passagens, *Subjection* não nos oferece uma definição para o termo "justiça". Para melhor compreender sua relação com a igualdade, precisamos, em primeiro lugar, entender o que Mill compreende por justiça. Para tanto, a análise de *Utilitarianism* nos será fundamental, pois no capítulo final dessa obra Mill dedica-se a elaborar uma definição para o conceito de justiça.

O capítulo cinco de *Utilitarianism* começa afirmando que um dos maiores obstáculos à recepção da filosofia utilitarista seria a ideia de que "a doutrina da Utilidade ou Felicidade" seria contrária à justiça (CW X, p. 240). Para superar o obstáculo, o que Mill busca fazer em *Utilitarianism* é mostrar que a justiça é um dos componentes da utilidade. Antes de reconstruir a argumentação, cumpre mostrar o que o filósofo entende, afinal, por utilitarismo e utilidade. O utilitarismo é uma doutrina filosófico-política "que aceita a Utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade" e que "defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, e erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade" (ibid., p. 210).

A fim de rebater a ideia de que o utilitarismo seja contrário à justiça, Mill assume como tarefa examinar acepções comuns da justiça, para então evolar-se a uma definição mais geral. A primeira acepção seria a que identifica a (in)justiça com o (des)cumprimento do direito positivo. Após elencá-la, Mill repara que é possível haver leis injustas, e é por isso que a justiça deve ser identificada com o direito moral, não com o positivo:

> Em segundo lugar, os direitos legais dos quais uma pessoa está privada podem ser direitos que não *deveriam* ter-lhe pertencido. Noutras palavras, a lei que lhe confere esses direitos pode ser uma lei má. Quando isso se verifica, [...] as opiniões diferem a respeito da justiça ou injustiça de a infringir. Alguns defendem que um cidadão individual nunca deve desobedecer a uma lei, por muito má que seja [...]. Aqueles que defendem esta opinião (que condena muitos dos benfeitores mais ilustres da humanidade e que protegeria frequentemente instituições perniciosas das únicas armas que, no estado de coisas existente à época, tinham alguma hipótese de as derrotar), fazem-no [...] alegando sobretudo que, para o interesse comum da humanidade, é importante manter inviolado o sentimento de submissão à lei. [...] podem existir leis injustas e, consequentemente, a lei não é o critério último da justiça, já que pode dar a uma pessoa um benefício, ou impor a outra um mal, que a justiça condena. Quando se pensa, no entanto, que uma lei é injusta, parece sempre que o é do mesmo modo que uma infração da lei é injusta, nomeadamente, em virtude de infringir o direito de alguém, o qual, como neste caso não pode ser um direito legal, recebe um nome diferente, sendo conhecido por direito moral (CW X, p. 242; trad. portuguesa, p. 85-6).

Ao comentar a segunda acepção que o termo "justiça" geralmente assume, Mill introduz dois elementos de sua teoria da justiça que ficarão mais claros ao longo do capítulo cinco de *Utilitarianism*: i) a ideia de (in)justiça tem como correlato o (des)cumprimento de um direito individual; ii) os direitos associados com a justiça são morais, podendo ou não coincidir com os direitos reconhecidos pelo direito positivo. Ao descolar o âmbito da justiça da legalidade positiva, Mill oferece um vocabulário – o dos *direitos morais* – que legitima a crítica, e até a violação, do direito vigente. Como aponta Rawls (2007, p. 277) em suas preleções sobre a justiça milliana, os direitos morais mencionados em *Utilitarianism* identificam-se por meio da "consideração das necessidades e requisitos básicos dos indivíduos". Valendo-se de uma estratégia que lhe é típica, Mill não especifica o conteúdo dos direitos morais que fundamentam a justiça. Segundo ele, o conteúdo dos direitos morais só pode ser estabelecido com precisão por meio de processos deliberativos que estão abertos a todos, não sendo papel do filósofo ditar-lhes de antemão.[83]

A terceira acepção da justiça remete à noção de mérito: "considera-se universalmente que é justo que cada pessoa obtenha aquilo que *merece* (seja isso bom ou mau), e injusto que obtenha um bem ou sofra um mal que não merece" (CW X, p. 242). A quarta, ao cumprimento de compromissos: "é evidentemente injusto *faltar à*

[83] Embora o filósofo não dite o conteúdo dos direitos morais, é preciso reconhecer que, ao menos do ponto de vista formal, Mill impõe limites aos direitos morais. Um processo deliberativo que, por exemplo, concluísse ser conforme o direito moral desrespeitar a igual liberdade dos cidadãos seria considerado equivocado para Mill. Ao mesmo tempo em que deixa o conteúdo dos direitos morais parcialmente em aberto, Mill estabelece dois limites aos processos deliberativos que o definem, porquanto exclui de antemão a possibilidade de que os direitos morais sejam usados como justificativa para denegar (i) o princípio da igualdade e (ii) o princípio da liberdade.

palavra, ou seja, violar um compromisso, explícito ou tácito" (ibid., p. 242-43). A quinta, à ideia de imparcialidade, compreendida como "uma obrigação de justiça que [...] significa ser influenciado exclusivamente pelas considerações que é suposto deverem influenciar o caso particular em questão" (ibid., p. 243). A imparcialidade reclama diferentes posturas. Enquanto em alguns casos ela exclui a postulação de qualquer distinção entre os indivíduos e exige a concessão de um tratamento estritamente idêntico a todos, em outros – como, por exemplo, nos casos de um juiz, preceptor ou pai que distribuem penas e recompensas –, a imparcialidade "significa ser influenciado apenas pelo mérito" (ibidem). Seja como for, em todos os casos trata-se de um mesmo preceito de justiça, qual seja, o de "dar a cada um aquilo a que tem direito" (ibidem).

A sexta e última acepção da justiça é a ideia de *igualdade*, "que surge muitas vezes como um componente tanto da concepção de justiça como da sua prática, e, aos olhos de muitas pessoas, constitui sua essência" (ibidem). O desacordo observado nas demais acepções da justiça é, aqui, ainda mais profundo. "A justiça de dar igual proteção aos direitos de todos é defendida por aqueles que apoiam a mais ultrajante desigualdade nos próprios direitos. Mesmo nos países escravocratas admite-se, em teoria, que os direitos do escravo tal como existem devem ser tão sagrados como os do senhor" (ibidem). No século XIX, por exemplo, cidadãos que se julgavam árduos defensores da igualdade toleravam desigualdades "monstruosas", tal qual a desigualdade de poder entre homens e mulheres (ibid., p. 259).

Após elencar seus diversos sentidos, Mill apresenta uma definição para o conceito de justiça:

> Parece-me que essa característica em questão – um direito em uma pessoa, correlativo a uma obrigação moral – constitui a diferença específica da Justiça com a generosidade ou a benevolência. A Justiça implica não apenas algo que é certo fazer, e errado não fazer, mas também algo que um indivíduo pode nos reivindicar como seu direito moral (ibid., p. 247).

A noção de um "direito moral" que reside em um indivíduo configura "a essência da ideia da justiça" para Mill (ibid., p. 255). Entretanto, ainda que imbricados, os conceitos de "justiça" e "direito" não são idênticos para o filósofo. A "justiça" é definida como "utilidade social"; ela é aquilo que maximiza o bem-estar social (ibid., p. 259). Já o "direito [*right*]" define-se como aquilo que um indivíduo pode reivindicar como sendo seu (ibid., p. 250). Há, portanto, uma diferença sutil entre os conceitos:

enquanto o "direito" possui um acento mais individual, a "justiça" é um predicado social.

Seja como for, importa-nos mostrar aqui que, ao associar justiça e utilidade, Mill explica em que sentido a igualdade faz parte da justiça:

> Mas este grande dever moral [de tratar todos de maneira equânime] é uma emanação direta do primeiro princípio da moral – não é um mero corolário lógico de doutrinas secundárias ou derivadas; está implicado no próprio significado da Utilidade ou do Princípio da Maior Felicidade. Este princípio será um simples conjunto de palavras sem significado racional caso a felicidade de uma pessoa, sendo igual à de qualquer outra no seu grau [...], não conte exatamente o mesmo que a desta. Reunidas estas condições, a expressão de Bentham "que todos contem como um e ninguém como mais do que um" pode ser apresentada como um comentário explicativo do princípio da utilidade. Da perspectiva do moralista ou do legislador, o igual direito de todos à felicidade implica um igual direito a todos os meios para a felicidade, exceto quando as inevitáveis condições da vida humana, bem como o interesse geral (do qual faz parte o interesse de todo o indivíduo), impõem limites a essa máxima – e esses limites devem estar rigorosamente definidos. [...] Entende-se que todas as pessoas têm *direito* a um tratamento igual, exceto quando uma conveniência social reconhecida exige o inverso. Por isso, todas as desigualdades sociais que deixaram de ser consideradas convenientes assumem o caráter, não de simples inconveniências, mas de injustiças, e parecem tão tirânicas que as pessoas tendem a ficar surpreendidas por terem sido toleradas alguma vez, esquecendo-se de que elas próprias talvez tolerem outras desigualdades sob uma noção de conveniência igualmente errada e que a sua correção faria parecer aquilo que aprovam tão monstruoso como aquilo que, por fim, aprenderam a condenar. Toda a história do progresso social tem consistido numa série de transições pelas quais cada costume ou instituição, depois de ter sido considerado uma necessidade primária da existência social, adquiriu o estatuto de uma injustiça e tirania universalmente estigmatizada. Isto ocorreu com as distinções entre escravos e homens livres, nobres e servos, patrícios e plebeus, e o mesmo ocorrerá, e em parte já ocorre, com as aristocracias de cor, raça e sexo (CW X, p. 257-59; trad. portuguesa, p. 102-4).

O princípio da igualdade está incluso no próprio conceito de utilidade. Daí a crítica que Mill dispara contra Herbert Spencer: o utilitarismo não precisa pressupor o princípio segundo o qual "todos têm igual direito à felicidade", pois tal ideia já se encontra embutida no princípio da utilidade (CW X, p. 258). Na medida em que apregoa uma igualdade radical dos indivíduos – todos devem contar como um, nada mais do que um – o utilitarismo revela-se, essencialmente, democrático. "A democracia é uma espécie de utilitarismo aplicado" (ELY, 1978, p. 407).[84] Não é fortuito que o utilitarismo na Inglaterra tenha sido impulsionado justamente pelos radicais, grupo progressista que queria democratizar o regime inglês por meio do sufrágio universal. A

[84] "A vantagem real da democracia [...] é [...] servir ao bem-estar do maior número" (TOCQUEVILLE 2012 [1840], p. 240). Para uma reformulação recente desse argumento, ver Whelan (1983, p. 18).

utilidade é, em síntese, o conceito que nos permite observar o liame existente entre justiça, democracia e direito na filosofia de Mill.

No pensamento político milliano, o princípio da igualdade não opera como uma regra lógica imutável e sua aplicação requer que se leve em conta as circunstâncias. A "felicidade que forma o padrão utilitário acerca do que constitui o correto em uma conduta não é a felicidade do próprio agente, mas a de todos os envolvidos" (CW X, p. 218). A doutrina segundo a qual a ação correta seria aquela que maximiza a felicidade – i.e., o utilitarismo – não gera um oportunismo individualista, pois a felicidade que se procura maximizar não é a felicidade de um indivíduo isolado, mas sim da coletividade. Compreendida como utilidade social, a justiça equivale para Mill ao conjunto de preceitos que maximizam o bem-estar do *demos*. Sendo assim, em alguns casos, a justiça pode exigir que o tratamento estritamente paritário seja posto de lado e que diferentes indivíduos sejam tratados de diferentes maneiras. Na última citação em recuo, Mill explica que tais casos ocorrem "quando uma conveniência social reconhecida exige o inverso" (ibid., p. 258).

No utilitarismo milliano, o "conveniente" configura o "útil para uma finalidade específica" (SIMÕES, 2016, p. 62). Ele faz parte da utilidade, todavia sua especificidade é ser correto apenas para aquele caso em particular. Encarado de um ponto de vista abstrato, o tratamento desigual dos indivíduos não é um preceito de justiça. Entretanto, de acordo com a conveniência social, é possível que o seja. O voto plural – que concederia às minorias votos extras a fim de garantir que sua voz fosse sopesada nos processos decisórios – poderia ser considerado como um dos casos em que a conveniência social exigiria o descumprimento temporário de um princípio que, comumente, reputa-se justo.[85]

Os "limites" que a conveniência geral pode, eventualmente, impor ao direito que cada indivíduo tem de perseguir sua felicidade pessoal devem ser "rigorosamente definidos" por meio de processos de deliberação democrática (CW X, p. 258). Vale a pena, nesse sentido, resgatar a análise que Karen Zivi faz da concepção política do direito milliano. Conforme argumenta a autora, "a reivindicação de direitos [em Mill] é uma prática que faz parte de uma política democrática participativa [e] agonística" (ZIVI, 2006, p. 49 e cf. 2012, cap. 3). Reclamar um direito implica convencer os outros,

[85] Mais próximo de nossa realidade, o sistema de pontuação acrescida adotado antigamente pela Fuvest (que concedia pontos extras na prova do vestibular a alunos da rede pública) também serve como exemplo.

por meio do debate público agonístico, de que sua pretensão constitui uma reivindicação política válida. Esse processo de luta por direitos, exercido por meio da deliberação democrática, é um dos principais mecanismos disponíveis para a promoção da igualdade dos indivíduos e do bem-estar geral, isto é, da utilidade.

Cumpre aqui, mesmo que de maneira breve, pontuar a diferença entre os conceitos de utilidade milliano e benthamiano. Ainda que equacione o conceito de utilidade ou felicidade com o prazer e a ausência de dor, Mill introduz uma hierarquia entre prazeres superiores (os do intelecto, imaginação e sentimentos morais) e inferiores (os sensuais) que aproxima sua noção de utilidade à ideia aristotélica de *eudaimonia* (LOIZIDES, 2013, cap. 9 e NUSSBAUM, 2012). Para o filósofo, a promoção da utilidade e o cultivo de uma vida feliz exigem a prevalência dos prazeres superiores sobre os inferiores.

A fronteira que separa os prazeres superiores dos inferiores é demarcada pelos "juízes competentes" (CW X, p. 213):

> Se me perguntarem o que entendo pela diferença qualitativa de prazeres, ou por aquilo que torna um prazer mais valioso do que outro, simplesmente enquanto prazer e não por ser maior em quantidade, só há uma resposta possível. De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, [...] então será esse o prazer mais desejável. Se um dos dois for colocado, por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos, acima do outro [...], então teremos razão para atribuir ao deleite preferido uma superioridade em qualidade que ultrapassa de tal modo a quantidade que esta se torna, por comparação, pouco importante (ibid., p. 211).

Mill ressalta que o desacordo poderá persistir no momento em que os prazeres forem definidos e, portanto, recomenda aos juízes competentes adotar "o sufrágio geral" sempre que houver discordância (ibid., p. 213). Qualquer cidadão suficientemente familiarizado com os prazeres em questão pode tornar-se um juiz competente e votar no debate por meio do qual os mesmos são definidos. Nesse sentido, é possível dizer que, ao conceder aos juízes competentes o poder de definir os prazeres superiores, Mill introduz em seu utilitarismo uma "orientação democrática" (HIRSCHMANN, 2008, p. 233). Os prazeres superiores que definem a concepção milliana de felicidade são estabelecidos por processos deliberativos. Portanto, é lícito afirmar que Mill elabora uma "concepção deliberativa de felicidade" (BRINK, 1992, p. 68).

Seja como for, cabe pontuar que o critério de competência pode entrar em conflito com a democracia. Mill pensa de modo diverso e oferece duas razões para

refutar a tese de que democracia e competência seriam incompatíveis. Em primeiro lugar, ele destaca que, desde a Grécia antiga, o regime democrático esteve imbricado com a ideia de competência. Com efeito, Atenas incluía em seu governo arranjos institucionais para garantir que as decisões políticas fossem tomadas de maneira competente (CW XIX, p. 431 e OBER, 2012). A própria valorização da disputa democrática agonística advinha da convicção ateniense de que era necessário articular "a lógica da igualdade democrática com o espírito de excelência aristocrático" (KALYVAS, 2009, p. 24).

Além disso, se as oportunidades para a aquisição de competência forem iguais para todos, não faz sentido para Mill dizer que a utilização da competência como critério de admissão no debate acerca dos prazeres superiores atentaria contra a igual liberdade dos cidadãos que caracteriza a democracia. Se um cidadão qualquer nunca escolheu, por exemplo, cultivar os prazeres intelectuais e os desconhece, por que seria antidemocrático negar-lhe poder de decisão em um debate sobre os mesmos? Esse cidadão continua igualmente livre para aproveitar as oportunidades que lhe são disponíveis – lembremos que o argumento de Mill pressupõe uma sociedade bem-ordenada na qual as oportunidades são de fato iguais para todos – e experimentar os prazeres em questão. Após fazê-lo, poderá participar do debate sobre os prazeres superiores como qualquer outro.

Em suma, a concepção de igualdade de oportunidade para desenvolver-se é uma das razões que o filósofo aduz para negar a incompatibilidade entre democracia e competência.[86] Seja como for, ainda que Mill creia ter mitigado a incompatibilidade entre igualdade democrática e competência, deve-se reconhecer que a tensão entre ambas permanece. As duas justificativas analisadas acima são insuficientes para resolver a tensão porque o critério da competência atenta contra a igualdade democrática quando sua posse é distribuída de maneira desigual entre os cidadãos. O fato de que a posse desigual da competência provenha de uma igualdade inicial de

[86] "[E]ncontramos na defesa de Mill da democracia [...] uma defesa da igualdade como meio ou condição para outros bens" (McCLOSKEY, 1971, p. 133). Sobre a caracterização da democracia como "igualdade de condições", ver CW XVIII, p. 55. Lukes (2003) afirma que uma das características do socialismo liberal inglês – grupo de pensadores no qual inclui Mill – seria a postulação da igualdade de condições como algo indispensável para a vida social. Segundo ele, os socialistas liberais ingleses concebiam a igualdade de condições "não como a possibilidade, concedida ao indivíduo, de se elevar socialmente e se afirmar por meio da concorrência do mercado [...], mas sim como a possibilidade [que o indivíduo teria] de utilizar de maneira plena seus atributos naturais e físicos, caráter e inteligência" (LUKES, 2003, p. 168). Sobre o socialismo milliano, cf. *infra* **3.3.2**.

oportunidades entre os cidadãos não nega o fato de que, em alguns casos, a igualdade democrática e o critério da competência possam entrar em colisão.

2.4 Igualdade de oportunidade para desenvolvimento do caráter: democracia, estetização da existência e a influência de Mill sobre Walt Whitman

"O problema do caráter é a questão determinante na investigação sobre o governo" (CW XVIII, p. 265). Refletindo uma preocupação de seu tempo, Mill acreditava que um dos principais objetivos do Estado era assegurar a todos as oportunidades necessárias para o desenvolvimento do caráter. Em "The idea of 'character' in Victorian political thought", Stefan Collini (1985) retrata de forma detalhada a preponderância que o discurso do caráter assumiu no pensamento político britânico do século XIX. À guisa de introdução, neste item, antes de explorar a relação entre democracia e igualdade de oportunidade para o desenvolvimento do caráter no pensamento de Mill, descreveremos de forma esquemática as acepções que o conceito "caráter" possuía na Inglaterra oitocentista.

No século XIX, o termo caráter empregava-se com frequência de maneira ambígua (COLLINI, 1985, p. 32-3). Por um lado, era usado de modo descritivo para designar o conjunto de qualidades que cada cidadão tinha. Nesse sentido, não era raro que os escritores ingleses o utilizassem de maneira negativa, lamentando a vilania e a pusilanimidade de seus compatriotas. Por outro lado, o conceito adquiria por vezes um sentido normativo, sendo então usado para denotar as características que os cidadãos deveriam ter (ver, por exemplo, SMILES, 1866, cap. 13).

Ao tornar o caráter objeto de problematização política, o pensamento vitoriano "deu nova forma a uma preocupação antiga": a ideia cívico-republicana de que o corpo político deveria promover a formação moral dos cidadãos (COLLINI, 1985, p. 32). A ênfase no cultivo do caráter acompanhava-se da valorização da independência e, inversamente, do repúdio à "natureza degradante da dependência" (ibid., p. 40). Além do republicanismo, a *Bildungstradition* seria outra influência perceptível no discurso sobre o caráter (ibid., p. 38). Como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, o ideal romântico de formação do caráter marcou presença na filosofia milliana, sobretudo no que diz respeito ao tema do conflito. "O caráter que aperfeiçoa a vida humana é aquele que luta [*struggles*] contra os poderes [...] e não aquele que lhes cede caminho" (CW XIX, p. 407). O conflito é constitutivo para a aquisição do caráter.

"A primeira questão, no que diz respeito a qualquer instituição política, consiste em [averiguar] o quanto ela tende a fomentar nos membros da comunidade as qualidades desejáveis, morais e intelectuais" (CW XIX, p. 390). O desenvolvimento do caráter dos cidadãos é o primeiro critério para determinar a retidão de um governo; é por considerar a democracia representativa o regime que mais aperfeiçoa as qualidades morais e intelectuais dos cidadãos que Mill a elege como a melhor forma de governo. A preocupação com o caráter leva o filósofo a postular a necessidade de uma "*Etologia Política ou ciência do caráter nacional*" (CW VIII, p. 904). De suma importância, a Etologia Política objetivaria determinar "o efeito que os arranjos institucionais e sociais têm sobre o caráter do povo" (CW VIII, p. 905).

A Etologia (*Ethology*) corresponde à ciência da formação do caráter (*character*), tradução de Mill para o que os antigos chamavam de *ethos*. Segundo o autor, *ethos* possui dupla acepção, uma coletiva e outra individual. No plano coletivo, *ethos* significa as crenças e ideais norteadores de uma comunidade; no individual, significa uma atitude, uma postura de vida oposta à obediência passiva na qual homens e mulheres mantêm uma relação ativa com os preceitos de sua comunidade e "criam o seu Eu [*fashion themselves*]" (CW XVIII, p. 220). Como a palavra *fashion* já evidencia, o desenvolvimento do caráter possui uma dimensão estética.

Os termos que os autores vitorianos mais associavam com o discurso do caráter eram "cidadania, dever e democracia" (COLLINI, 1985, p. 37). Mill foi um dos filósofos que mais contribuiu para o estabelecimento da junção entre democracia e caráter na sua época. Prova disso é *Democratic Vistas*, provavelmente o texto filosófico do século XIX que mais incisivamente asseverou semelhante junção. Walt Whitman (1871, p. 3) afilia seu pensamento à filosofia milliana logo no primeiro parágrafo da obra, ao lembrar que os dois atributos indispensáveis que caracterizariam a cultura e o regime democrático dos países do Atlântico Norte, segundo "John Stuart Mill", seriam a "ampla variedade de caráter" e a liberdade da "natureza humana para se expandir em inúmeras, inclusive conflitantes, direções".

Para Whitman, o êxito da democracia ao redor do mundo demandaria a consolidação de um "caráter moral sobre as bases políticas, produtivas e intelectuais dos Estados" (ibid., p. 6). "Acreditamos que o objetivo último da política [...] não é meramente governar, reprimir a desordem etc., mas sim desenvolver, abrir para o cultivo, encorajar as possibilidades [...] latentes em todos os caracteres" (ibid., p. 22). A realização de tal objetivo fortaleceria a democracia, pois incutiria solidariedade nos

cidadãos (ibid., p. 24). A manutenção de um espírito solidário era importante porque contrabalanceava o comercialismo que Whitman criticava por considerar contrário à "espiritualização" da democracia (ibid., p. 61)

Whitman reputava o sufrágio um aspecto quase que "superficial" dos regimes democráticos (ibid., p. 6). Além do sufrágio universal, a democracia exigia a maturação de uma cultura e de costumes que estimulassem nos cidadãos o cultivo de um caráter democrático.[87]

> Também você, amigo, supôs que a Democracia significava somente eleições, política, o nome de um partido? Afirmo que a Democracia é valiosa quando [...] floresce e frutifica nos costumes [*manners*], nas formas mais altas de interação entre os homens e suas crenças – na Religião, Literatura, faculdades e escolas – Democracia por toda vida pública e privada (ibid., p. 33).

Restrita ao mecanismo eleitoral, a democracia é insuficiente. O maior valor da democracia reside na transformação que é capaz de operar em todas as relações humanas, sejam elas políticas ou não. O valor principal da democracia consistiria, assim, em seu potencial democratizante, capaz de extravasar a lógica democrática para além do âmbito estatal. A ênfase no caráter levara Whitman a observar que, muito mais que a igualdade jurídico-eleitoral, a democracia reclamava a igualdade de oportunidade para desenvolvimento das potencialidades humanas.

Para Whitman, a democracia exigiria a criação de uma arte popular (ibid., p. 5ss). O regime democrático se fortalece a partir do momento em que o povo segue uma das máximas apregoadas por Whitman (2007 [1855], p. 8):

> Eis o que você deve fazer: [...] reexamine tudo o que lhe foi dito na escola ou na igreja ou em qualquer livro e rejeite tudo o que insulte sua própria alma; e sua própria carne será um grande poema e terá a fluência mais rica, não só na forma de palavras, mas nas linhas silenciosas de seus lábios e rosto, e entre os cílios de seus olhos, e em cada movimento e junta de seu corpo.

A ideia de que a estetização da existência revigora a democracia também aparece em Mill (2008 [1859], p. 65-6):

[87] Sobre a importância da cultura democrática em Whitman, ver Kateb (1992, cap. 10), Nussbaum (2001, cap. 15) e Urbinati (1999). Kateb aponta que Whitman concebia a construção da "individualidade democrática" como uma *poesis*, uma obra expressivista do Eu (ibid., p. 241ss). Esse ponto é interessante porque, como veremos em breve, Mill também relacionava democracia e estetização da existência. Para uma análise da estetização da existência em Mill, consulte-se Johnston (2011). Sobre as semelhanças entre a concepção do Eu em Whitman e Mill, ver Urbinati (1999, p. 106-12).

> Aquele que deixa o mundo, ou a parte do mundo a que pertence, escolher seu plano de vida, não necessita de nenhuma faculdade a mais do que a da imitação simiesca. Aquele que escolhe seu plano [de vida] por si próprio emprega todas as suas faculdades. Deve usar a observação para ver, o raciocínio e o juízo para prever, a atividade para colher materiais de decisão, a discriminação para decidir e, após decidir, a firmeza e o autocontrole para se conservar fiel à decisão deliberada. E essas qualidades, ele as requer e exercita na proporção exata em que é ampla a parte da sua conduta determinada de acordo com seu próprio juízo e sentimento. É possível que, sem qualquer dessas coisas, ele pudesse tomar algum bom caminho e afastar-se da estrada do dano [*harm*]. Qual, porém, seria seu valor como ser humano? [...] Entre as obras em cujo aperfeiçoamento e embelezamento o homem faz bom emprego da sua vida, está, sem dúvida, o próprio homem. [...] A natureza humana não é uma máquina a ser construída segundo um modelo e destinada a realizar exatamente a tarefa a ela prescrita, mas sim uma árvore que necessita crescer e desenvolver-se de todos os lados, na conformidade da tendência das forças internas que a tornam uma coisa viva.

A citação acima provém do terceiro capítulo de *On Liberty*, cujo objetivo principal é pensar formas de resistência individual para salvaguardar a democracia – ou mais precisamente, para salvaguardar o húmus de pluralidade humana sobre o qual a democracia se assenta. Ademais, afora a manutenção da diversidade de experimentos de vida necessária para a perpetuação do conflito, podemos dizer que a estetização da existência seria fundamental para o regime democrático milliano porque i) propicia aos cidadãos um espaço de recuo a partir do qual o exame crítico das decisões políticas se torna possível e ii) fomenta o melhoramento de si e enobrece o caráter, facilitando, pois, a promoção do utilitarismo (HEYDT, 2006, caps. 1 e 5).

Ao conceber a existência em termos estéticos, o cidadão milliano tende a regular sua conduta por meio do ideal da originalidade e procura demarcar para si uma zona de relativa autonomia e independência perante a sociedade.[88] Recordemos que para Mill a expansão da democracia caminhava junto com o crescimento da sociedade de massa; o alerta de que a democracia poderia degringolar em tirania da maioria e fazer do indivíduo um mero boi a seguir a manada, com efeito, aparece várias vezes nos escritos políticos do filósofo. A estetização da vida humana seria uma forma de resistência à estandardização e à massificação dos costumes presentes na sociedade industrial

[88] Empregamos o adjetivo "relativo" para enfatizar que a autonomia para Mill nunca é absoluta e sempre se exercita dentro de certos limites. Sobre o conceito de autonomia em Mill, ver Baum (2007), Dilhac (2012), Gray (2002) e Simões (2008).

oitocentista que preservaria o pluralismo democrático.[89] Ela favoreceria o cultivo de um estilo de vida crítico.

"A arte" nos proporciona

> um ideal de beleza que, ainda que ultrapasse o que de fato pode ser atingido, há de ser visado eternamente; por meio desta ideia, ela nos treina a nunca estar completamente satisfeitos com as imperfeições que nós mesmos fazemos e que temos; a idealizar, o tanto quanto possível, toda obra que executamos e, sobretudo, nossos caracteres e vidas (CW XXI, p. 256).

No trecho acima, deparamo-nos com o segundo argumento que Mill aduz para justificar a importância da estetização da existência. A arte imbui nos cidadãos o desejo de ser como Péricles, cidadão de excelência exemplar cujo estilo de vida seria uma das origens do vigor democrático ateniense (CW XVIII, p. 266). O sujeito que anseia fazer da sua vida uma obra de arte deve usar os grandes personagens históricos e literários como fonte de inspiração, modelos a serem seguidos conforme as peculiaridades de sua própria pessoa.[90] Tornar a vida um esforço contínuo para desenvolver suas potencialidades é um preceito que, se adotado por todos, tonifica a democracia e o bem-estar geral. É dentro deste contexto que devemos ler a frase de que o "utilitarismo pode apenas atingir seus fins por meio do cultivo geral da nobreza de caráter" (CW X, p. 214). Para os autores da era vitoriana, quanto mais cultivassem seu caráter, tanto melhor seriam os cidadãos e tanto maior seria o bem-estar da nação.

No primeiro capítulo de *Subjection*, lemos que um indivíduo sujeito a relações desiguais tem o "seu caráter inteiramente distorcido" (CW XXI, p. 276). Isso vale tanto para os homens quanto para as mulheres; como exposto antes, aquele que se encontra no topo da hierarquia também tem o desenvolvimento prejudicado ao regular sua vida por meio de relações desiguais (ibid., p. 324-25). De acordo com Mill, *enquanto a desigualdade distorce o caráter, a igualdade o desenvolve.*

Garantir a igualdade de oportunidades para que cada indivíduo consiga desenvolver-se é imprescindível para que a democracia floresça em todo seu esplendor. As ideias de beleza provenientes da contemplação estética levam cada um a querer criar

[89] Conforme aponta Heydt (2006, p. 36ss), a aproximação entre arte e vida refletia um olhar crítico que Mill nutria com relação ao industrialismo burguês do século XIX. Löwy e Sayre (2015, cap. 4) mostram como esse mesmo olhar repercutiu em outros pensadores da Inglaterra vitoriana.

[90] "Em nenhum outro lugar [refere-se ao estudo da história e da literatura], ele [i.e., o cidadão] obterá um contato tão vividamente íntimo com as infinitas variedades da natureza humana e uma correção tão efetiva das limitações e pequenezas de seu próprio caráter; e em nenhum outro lugar notará a maleabilidade de nossa natureza exemplificada tão patentemente, junto com os benefícios imensos que podem, quando o esforço é honesto e a conduta é correta, nela se produzir" (CW XVIII, p. 180).

"um mundo mais majestoso" (CW II, p. 255). Mill, assim como outros autores do século XIX, tece um liame entre democracia e desenvolvimento de caráter que tem como consequência a afirmação de que a estetização da existência é de suma importância para a democracia.

2.5 Virtude, liberdade e democracia

A ênfase no caráter relaciona-se de maneira íntima com a temática da virtude. Segundo Mill, cidadãos de "caráter virtuoso" são fundamentais para a manutenção da democracia representativa (CW X, p. 221).[91]

> Sendo o primeiro elemento de um bom governo, portanto, a virtude e a inteligência dos seres humanos que compõem a comunidade, o ponto de excelência mais importante que uma forma de governo pode alcançar é promover a virtude e a inteligência do próprio povo. A primeira questão a respeito de toda instituição política é saber até que ponto ela tende a desenvolver nos membros da comunidade as várias qualidades morais e intelectuais desejáveis [...]. O governo que melhor fizer isto terá toda a probabilidade de ser o melhor em todos os sentidos, uma vez que é dessas qualidades, na proporção em que elas existem no povo, que depende todo o bem que pode ser feito pelo governo em suas operações práticas (CW XIX, p. 390).

A citação acima provém do segundo capítulo de *Representative Government*, cujo principal desígnio é definir o critério de um bom governo. Partindo do pressuposto de que a boa condução dos negócios públicos exige bons cidadãos, Mill estabelece que a promoção da virtude e da inteligência do povo é o critério definidor de um bom governo – o bom ordenamento de uma democracia exige cidadãos virtuosos. Dito isto, o filósofo conclui o capítulo afirmando que a democracia representativa seria, nas circunstâncias modernas, o melhor regime de todos porque maximizaria a virtude e inteligência do povo.

O "tipo passivo de caráter é favorecido pelo governo de um só ou de poucos, e o tipo ativo e com iniciativa própria, pelo governo dos muitos. [...] Entre a sujeição ao arbítrio alheio e as virtudes de autoajuda [*self-help*] e do governo de si, existe uma incompatibilidade natural" (ibid., p. 410). Como detalharemos no capítulo seguinte,

[91] Em CW XXI, p. 225, Mill repete a expressão "caráter virtuoso" e afirma que indivíduos que o possuem "põem perante si um modelo de caráter humano de beleza perfeita para guiar os esforços na cultura de si". "Se for de caráter virtuoso, aquele que aprendeu o que é a beleza desejará realizá-la em sua própria vida" (ibidem). O trecho merece atenção porque não apenas corrobora a relação entre caráter e estetização da existência como aproxima ambas as temáticas à questão da virtude.

Mill pensava que diferentes tipos de governo fomentavam diferentes tipos de caráter. O caráter ativo capaz de governar a si próprio, por exemplo, é o que tende a predominar sob um regime democrático.

"Passamos com John Stuart Mill a aceitar que [...] a participação democrática é um elemento importante da liberdade" (LACLAU e MOUFFE, 1985, p. 172). A observação de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe toca em um ponto cardeal da filosofia milliana, qual seja, o de que a liberdade abrange a participação democrática. Mas qual o motivo que teria levado Mill a enlaçar liberdade e participação democrática? Tendo por propósito esclarecer a questão, esta seção argumentará que a virtude é o conceito que nos permite compreender por que participação democrática e liberdade estão relacionadas na filosofia milliana. A tese que procuraremos defender nesse item é a de que a participação democrática conduz à liberdade porque produz virtude, em especial, a virtude da simpatia.

Mill explica por que a virtude é necessária à liberdade no livro seis de *System of Logic*. No capítulo dois desse livro, o filósofo se propõe a tarefa de desconstruir o determinismo social defendido por Robert Owen (1972 [1816], p. 90-1), reformista inglês que negava ao homem a liberdade de formar seu próprio caráter:

> O caráter do homem é, sem nenhuma exceção, sempre formado para ele. [...] Ele [...] é criado por seus predecessores [...] que lhe dão [...] suas ideias e hábitos, poderes que governam e dirigem sua conduta. O homem, portanto, nunca conseguiu, tampouco é possível que algum dia conseguirá, formar seu próprio caráter.

Segundo Owen (1973 [1849], p. 29), o desenvolvimento do caráter se dá por meio de um processo heterônomo que refuta a liberdade: "o homem *não* é um agente livre e *não* cria suas próprias qualidades, vontade ou conduta". Refutando Owen, Mill afirma que o fato de ser causalmente determinado não rouba do sujeito a liberdade de formar seu próprio caráter:

> Nas palavras da seita que em nossos dias mais [predomina], o caráter dele [i.e., do indivíduo] é formado *para* e não *por* ele. Desejar, portanto, que seu caráter seja formado diferentemente de nada adianta; ele não tem poder de alterá-lo. Isso, entretanto, é um grande erro. O indivíduo tem, em certa medida, o poder de alterar seu caráter. Que este seja [...] formado *para* ele não o nega a possibilidade de ser, em parte, formado *por* ele enquanto uma das causas intermediárias. O caráter de um homem é formado por suas circunstâncias (o que inclui, dentre elas, sua disposição particular). Contudo, o próprio desejo do homem de querer moldar seu caráter de uma determinada maneira é uma dessas circunstâncias, e uma que está longe de ser a menos

> influente. [...] podemos, desejando os meios requeridos, alterar o nosso Eu. [...] *Se quisermos*, somos tão capazes quanto os outros de moldarmos nosso próprio caráter (CW VIII, p. 840).

Mill é um compatibilista clássico: ao mesmo tempo em que admite a existência do determinismo – a vida humana é, de fato, determinada por uma série de relações causais –, o filósofo acredita que a liberdade individual é possível (FISCHER *et al*., 2007, p. 8 e MILLGRAM, 2011). A liberdade milliana compreende a habilidade de moldar, dominar e desenvolver a si próprio. Se a individualidade é em parte causada pelo contexto histórico-social, estudar esse contexto nos encaminha à autoconstituição, isto é, à liberdade. O primeiro passo para tomar as rédeas de meu destino é descobrir quais são as causas que me moldam. Uma vez que as desoculto, posso tentar direcioná-las ou negociar com elas. Apropriando-se das causas que o dominam, o Eu incorpora e se transforma em causa própria. De determinado, o seu caráter passa a ser, então, determinante. A liberdade consiste nessa capacidade de negociação que o cidadão crítico, ciente das práticas sociais que o engendram, adquire com o meio circundante.

Fundamental à liberdade, a capacidade de moldar o próprio caráter relaciona-se com a virtude:

> E, com efeito, se examinarmos com mais proximidade, descobriremos que este sentimento de poder mudar nosso próprio caráter, *se o quisermos*, é o sentimento de liberdade moral do qual somos conscientes. Uma pessoa sente-se moralmente livre quando sente que seus hábitos e tentações não são seus mestres, mas sim servos. [...] É mister, para tornar nossa consciência da liberdade completa, que tenhamos conseguido transformar nosso caráter em tudo aquilo que até então tentamos fazer dele; pois, se desejamos [transformá-lo] e não o conseguimos, não temos, nessa medida, poder sobre nosso próprio caráter e não somos livres. Ou, ao menos, devemos sentir que nosso desejo, ainda que não seja forte o suficiente para alterar nosso caráter, é forte o bastante para domar nosso caráter quando os dois entram em conflito. E, portanto, é com verdade que se diz que ninguém senão uma pessoa de virtude confirmada é completamente livre (CW VIII, p. 841).

Em *System of Logic*, lemos que a posse completa da liberdade exige virtude, pois é esta que permite ao indivíduo controlar e modelar o seu próprio caráter. Mill, contudo, tem uma compreensão multifacetada da virtude – no capítulo dois de *Representative Government*, por exemplo, o autor refere-se à "indústria, integridade, justiça e prudência" como alguns exemplos do que entende por virtude (CW XIX, p. 385) –, de modo que o leitor, aqui, depara-se com uma frase de cunho geral.

Para melhor compreender de que modo liberdade e participação democrática se entrelaçam na filosofia de Mill, cabe restringir o sentido da virtude que ele anexa à

liberdade. Imputar a Mill a tese de que a participação democrática fortalece a liberdade porque produz cidadãos mais industriosos, íntegros, e prudentes afigura-se como uma possibilidade interpretativa, dado o próprio filósofo afirmar em *Representative Government* que a democracia representativa tende a fomentar tais virtudes. Entretanto, o intérprete que desejasse oferecer uma explicação detalhada de tal tese ver-se-ia emaranhado em dificuldades, pois em momento algum Mill oferece uma definição precisa do que entende por indústria, prudência e integridade.

Analisar o conceito de virtude sob a óptica da simpatia é uma boa estratégia interpretativa para entender de que maneira participação democrática e liberdade estão imbricadas na filosofia milliana. A "simpatia" é uma das virtudes que Mill menciona em *A System of Logic* como "condição de estabilidade de uma sociedade política" (CW VIII, p. 923). Ela seria necessária para a estabilidade política porque faria com que "uma parte da comunidade não se considerasse estrangeira em relação a outra parte" (ibidem). Conforme aponta Martha C. Nussbaum (2013, p. 75), Mill "acredita que as instituições sociais do tipo que ele favorece (que envolvem maior igualdade social para as mulheres e os pobres) não se sustentam sem um cultivo extenso da simpatia". Ele considerava a simpatia um sentimento moral de enorme importância cívica porque a julgava necessária à manutenção de instituições sociais igualitárias.

Como a participação democrática estimula a simpatia? A questão se resolve de maneira fácil se retomarmos alguns apontamentos do primeiro capítulo. Lembremos que a participação para Mill se exerce sobretudo pela via discursiva, isto é, deliberativamente. Como vimos, quando participam da deliberação democrática, os cidadãos são confrontados com perspectivas diferentes e aprendem que o modo como um determinado assunto se lhes assemelha não corresponde com a perspectiva de outro indivíduo que provém de um meio sociocultural diferente. Noutras palavras, a deliberação democrática nos leva a ver um determinado tema com outros olhos. Essa capacidade de se colocar no lugar do outro e de enxergar um determinado assunto com os olhos dele equivale, justamente, à virtude da simpatia. Respondida a pergunta, a próxima dúvida que se coloca é a de entender por que Mill pensava que a virtude da simpatia conduziria à liberdade.

Uma das características fulcrais do caráter ativo que, no terceiro capítulo de *On Liberty*, Mill associa à liberdade é a habilidade de se subtrair do meio circundante. O indivíduo livre é aquele capaz de pôr entre parênteses as prescrições do seu meio e que não hesita em testar diferentes "experimentos de vida [*experiments of living*]" (MILL,

2008 [1859], p. 72). Na medida em que franqueia ao cidadão o poder de acessar perspectivas diferentes daquelas que lhe foram transmitidas pelo seu ambiente social, a simpatia constitui uma virtude indispensável para a liberdade.[92]

Segundo Mill, a prática da liberdade exige uma relação crítica com o costume e a tradição:

> conformar-se ao costume meramente porque é costume não educa nem desenvolve na pessoa nenhuma das qualidades que constituem o dom distintivo do ser humano. As faculdades humanas [...] exercem-se apenas quando se faz uma escolha. Aquele que age apenas segundo o costume não faz nenhuma escolha (CW XVIII, p. 262).

O "cumprimento inteligente do costume" que Mill indexa à liberdade é impossível sem a virtude da simpatia (ibid., 263). Para que o indivíduo consiga se afastar criticamente de uma determinada maneira de ver o mundo que o meio social circundante o transmitiu, ele precisa poder acessar outras perspectivas sociais que não a sua. Ou seja: para poder ser livre, o indivíduo precisa de simpatia.

A importância da simpatia para a democracia vai além da salvaguarda da liberdade. Embora Mill não o indique – o que constitui, em certo sentido, uma limitação de seus apontamentos sobre a importância de tal virtude para a democracia –, a simpatia é fundamental para o regime democrático porque esclarece os possíveis impactos que a adoção de uma determinada proposta política ocasionará:

> O processo da empatia é necessário para a legitimidade democrática porque assegura que as maiorias tomarão decisões com um conhecimento melhor do que tais decisões significam. [...] O que a empatia promove não é necessariamente consenso, mas a compreensão dos impactos que uma decisão terá para outrem (MORRELL, 2010, p. 173).

O que Michael Morrell chama de empatia, segundo ele próprio reconhece, equivale àquilo que os filósofos modernos chamavam de simpatia (ibid., p. 65). Quer a chamemos de simpatia ou empatia, o que importa é notar que a capacidade de enxergar

[92] "Nunca podemos examinar nossos próprios sentimentos e motivações, nunca podemos formar qualquer juízo a respeito deles, a não ser que nos removamos, por assim dizer, de nossa situação natural e nos esforçemos para vê-los a partir de uma certa distância de nós. Porém, não conseguimos fazer isto de nenhum outro modo senão por meio do esforço de enxergá-los com os olhos de outras pessoas" (SMITH, 2009, p. 133). Conforme se argumentará adiante, a noção de simpatia empregada por Mill descende de Smith, autor que Mill estudou bastante e que exerceu grande influência sobre a concepção de simpatia na Grã-Bretanha nos séculos XVIII e XIX.

um assunto pelos olhos de terceiros, conforme argumenta-se acima, esclarece os efeitos que a implementação de uma política poderá produzir. Quando a maioria simpatiza com a perspectiva de outrem, torna-se muito mais difícil para ela "ignorar o fato de que suas decisões terão efeitos profundos para aqueles que dela discordam" (ibid., p. 174). Nesse sentido, a simpatia aumenta a hesitação e a disposição da maioria para rever as decisões políticas (ibid., p. 175).

2.6 Religião civil e os princípios basilares da liberdade e da igualdade

Na seção precedente, vimos que a tese de Mill é a de que a participação democrática estimula o cultivo da virtude. No entanto, poder-se-ia objetar, quando analisamos o conflito deliberativo e a participação popular nas democracias existentes, a afirmação de Mill parece descabida ou ingênua. O que a objeção perde de vista, entretanto, é que a teoria democrática milliana compreende um substrato ético. Quando afirma que os cidadãos que participam da disputa deliberativa democrática tendem a cultivar a virtude e a proteger a igual liberdade de todos, Mill pressupõe a existência de um *ethos* democrático que fomenta nos indivíduos paixões condizentes com a democracia.

Deve-se, portanto, explicar de que maneira uma comunidade política conseguiria fundamentar o substrato ético necessário à manutenção do regime democrático. Do contrário, ver-nos-íamos emaranhados em um círculo vicioso: para sermos democráticos, é preciso que tenhamos uma cultura democrática, que, por sua vez, só pode ser promovida por instituições democráticas. De acordo com essa lógica, aqueles que estão fora do círculo da democracia jamais conseguiriam adentrá-lo. Visto que carecem de instituições democráticas, povos não democráticos seriam incapazes de suster o substrato ético que a manutenção da democracia exige.

Mill se debruça sobre a questão do substrato ético da democracia em "Utility of Religion", ensaio de 1858 no qual aponta para a necessidade de se criar uma religião civil.[93] A ideia de que a estabilidade democrática reclama a criação de uma religião civil distancia Mill do liberalismo e deliberacionismo atuais (cf. FREEDEN, 1996, p. 146). O êxito do procedimentalismo habermasiano-rawlsiano na teoria democrática

[93] Embora Mill não relacione diretamente a religião civil com a questão da democracia, nessa seção, seguiremos a interpretação de Nussbaum (2013, cap. 3), segundo a qual o cultivo da religião civil é um componente da teoria democrática milliana. Sobre o substrato afetivo da democracia milliana, cf. também Marwah (2019, cap. 4).

contemporânea fez com que muitos filósofos da área privilegiassem abordagens "neutras", evitando, pois, temas como a relação da democracia com a virtude.

Nesse sentido, resgatar a religião civil proposta por Mill ultrapassa a mera curiosidade historiográfica, pois evidencia algo que a abordagem *mainstream* contemporânea tende a obliterar. O procedimento democrático, por si só, não basta para manter a democracia em pé. Segundo Mill, a estabilidade democrática também demanda a transmissão de virtudes e sentimentos cívicos desde tenra idade. Noutras palavras, a saúde da democracia depende de uma educação democrática que de modo algum é "neutra". A fundamentação de um substrato ético democrático exige o reconhecimento de que, de modo análogo à religião, a democracia implica uma tomada de posição. A transformação de uma mentalidade autoritária para uma mentalidade democrática está mais para uma *conversão* do que para o resultado de uma persuasão que se dá apenas por vias racionais.

A política não diz respeito apenas à razão e, tal qual a religião, o vigor da democracia depende da mobilização de emoções e sentimentos democráticos. A adesão a princípios democráticos resulta não só de justificativas racionais como de individualidades, estilos de vida e modos de pensar democráticos. Ao invés de nos propor, à maneira de Habermas e Rawls, uma teoria neutra da democracia que é apenas "procedimental" ou "não-abrangente", Mill destaca que uma filosofia da democracia deve também pensar as condições de existência de uma individualidade democrática.

O desenvolvimento de uma individualidade democrática exige a multiplicação de discursos e práticas que fortaleçam *paixões democráticas*. A defesa da religião civil apresentada em "Utility of Religion" vai ao encontro da admissão de que *as paixões desempenham um papel primordial na política*, admissão que já se manifestava no resgate do aspecto agonístico da democracia ateniense feito por Mill. Nos antigos gregos, a concepção agonística da democracia relacionava-se de maneira íntima com a ideia de que as paixões exerciam um papel fundamental no jogo democrático (KALYVAS, 2009).

A busca por sentimentos cívicos foi um discurso comum do pensamento político oitocentista, e é nesse contexto que se insere a religião civil proposta por Mill (NUSSBAUM, 2013, cap. 3). No século XIX, a defesa da religião civil tinha dois inimigos: a monarquia e o capitalismo (ibid., p. 55). No caso específico de Mill, a religião civil relacionava-se com o ideal estético do desenvolvimento do Eu e com a crítica do sistema capitalista da época, que na visão do filósofo fomentaria indivíduos

egoístas, gananciosos e destituídos de espírito público (BRUDNEY, 2012, p. 731). Ao estimular a simpatia e a identificação do bem individual com o bem público, a religião civil, segundo Mill, prepararia a moral dos indivíduos para o socialismo democrático (MEGILL, 1999, p. 306).

Mill inicia "Utility of Religion" apontando que, embora muitos filósofos tenham se dedicado a analisar a religião sob o ponto de vista da verdade, poucos ousaram investigá-la sob o ponto de vista da utilidade. "No atual período da história, contudo, parece que chegamos ao momento em que, dentre os argumentos a favor e contra a religião, aqueles que se relacionam à utilidade assumem uma posição importante" (CW X, p. 401). Mill crê ter chegado a hora de investigar as seguintes questões:

> o que a religião faz para a sociedade e o que faz para o indivíduo? Qual o montante de benefícios para os interesses sociais, no sentido ordinário da frase, que emerge da crença religiosa? E qual a influência [da religião] sobre o aperfeiçoamento e enobrecimento da natureza humana individual? (ibid., p. 406).

A primeira utilidade que Mill atribui à religião é o ensino público das virtudes da "justiça, veracidade, [e] beneficência" (ibid., p. 407). A religião cria uma "moralidade social", um sistema de regras que permite às pessoas prever o comportamento alheio (ibid., p. 409). Mill afirma que o poder da moral religiosa sobre a conduta humana advém não tanto do dogma em si quanto do fato de ele ser transmitido durante a primeira infância:

> é razoável pensar que qualquer sistema de dever social que a humanidade pudesse adotar, ainda que divorciado da religião, teria a mesma vantagem se fosse inculcado durante a infância, e o teria doravante muito mais perfeitamente do que qualquer outra doutrina o tem no presente, estando a sociedade muito mais empenhada do que outrora em cuidar da instrução moral das classes numerosas, cuja educação até então deixara ao acaso. Especialmente característico das impressões da primeira educação é a posse daquilo que é muito mais difícil às convicções posteriores obter – o comando sobre os sentimentos (ibid., p. 408-9).

Ao sublinhar a importância da religião civil para a política democrática, Mill mostra que a educação moral das crianças provenientes das classes populares é uma função que a sociedade deve prover. Segundo o autor, o poder da educação para modelar os costumes e a moral humana é praticamente ilimitado. Mill cita Esparta como exemplo do maior poder "que a educação já obteve sobre o conjunto de inclinações naturais de um povo" (ibid., p. 409). A anedota de Plutarco, recontada por Rousseau no

início de *Émile*, ilustra bem a força da educação espartana sobre as inclinações populares. Após o retorno das tropas de guerra, uma mãe de cinco soldados pede notícias a um escravo sobre o desfecho do combate. Ao ser, em seguida, informada da morte dos cinco filhos, a mãe repreende o escravo. O que ela deseja saber é se o desfecho foi bom para a cidade, pois o bem da cidade não é senão completamente idêntico ao bem dela. Tão logo o escravo a informa sobre a vitória de Esparta, a mãe corre ao templo para agradecer aos deuses.

A menção à educação espartana, *nota bene*, não configura um elogio, mas tão somente um exemplo da dominação que a educação é capaz de exercer sobre os impulsos de uma pessoa. Mill não vê com bons olhos uma educação que submerja o Eu na "unidade comum" em tamanho grau que o sujeito não mais consiga se conceber a não ser a partir do "todo" (ROUSSEAU, 1774, p. 9).[94] Diferente do filósofo genebrino, Mill enfatiza que a religião civil que tem em mente deverá salvaguardar "uma província própria" para "a liberdade e a espontaneidade" do cidadão *considerado como um ser diferenciado do todo* (CW X, p. 421). Com efeito, foi na convicção de que o desenvolvimento da individualidade exigia uma esfera a partir da qual o Eu conseguiria criticar e se conceber à distância do todo que Mill resolveu escolher Atenas, e não Esparta, como modelo político exemplar (URBINATI, 2002, cap. 1). Longe de querer reavivar a educação espartana como ideal a ser seguido pelos modernos, o propósito de Mill ao mencionar Esparta é apenas evidenciar o poder que a educação tem para criar "uma moralidade social" forte (CW X, p. 409).

A fim de contribuir para a estabilidade da democracia, a religião civil buscaria convocar "sentimentos e desejos" específicos na educação das crianças oriundas de todas as classes sociais (ibid., p. 410). Para tanto, ela deverá transmitir: i) o desejo de desenvolvimento e enobrecimento de si; ii) a vontade de esmiuçar criticamente os preceitos que guiam a vida coletiva; iii) um sentimento agonístico com relação à história; iv) a virtude da simpatia. Passemos cada um desses itens em revista.

No que diz respeito à primeira função da religião civil, Mill afirma que a ideia de oferecer padrões de excelência para a conduta humana vem da religião tradicional:

> A religião e a poesia se dirigem, ao menos em um de seus aspectos, à mesma parte da constituição humana: ambas suprem a mesma carência de concepções ideais mais grandiosas e belas do que aquelas que vemos

[94] A citação provém do primeiro livro de *Émile*, dois parágrafos antes da passagem em que Rousseau (1774) exalta a mãe espartana como cidadã exemplar.

> realizadas na prosa da vida humana. [...] Mais especificamente, essa crença [em Deus] fornece [...] materiais para concepções de ser [...] mais excelentes do que eles [i.e., os crentes] provavelmente já chegaram a conhecer. [...] O valor, portanto, da religião para o indivíduo, tanto no passado quanto no presente, como fonte de satisfação pessoal e sentimentos elevados, é indisputável. Mas ainda há de se considerar se, a fim de obter esse bem, é necessário viajar para além dos limites do mundo em que habitamos; ou se a idealização da vida terrena, o cultivo de uma concepção grandiosa do que *ela* pode ser, não é capaz de fornecer uma poesia e, no melhor sentido do termo, uma religião, igualmente aptas a engrandecer os sentimentos e (com a ajuda da educação) ainda mais determinadas em enobrecer a conduta do que qualquer crença que diz respeito aos poderes invisíveis (CW X, p. 419-20).

Dando prosseguimento à argumentação, Mill afirma que a religião civil satisfaz a "essência da religião" – definida por ele como "o direcionamento forte e sério das emoções e desejos a um objeto ideal reconhecido como a maior excelência" – de maneira muito melhor que as religiões tradicionais (ibid., p. 422). O autor oferece três justificativas para a afirmação. Em primeiro lugar, a religião civil é mais desinteressada que as religiões tradicionais porque não prega que o enobrecimento da conduta gerará recompensas individuais em uma possível existência póstuma. Prometer uma existência póstuma aprazível como recompensa para a realização de atos nobres e bons para nossos semelhantes é um dos "maiores obstáculos ao grande propósito da cultura moral: o fortalecimento do elemento não-egoísta e o enfraquecimento do elemento egoísta da nossa natureza" (ibidem). Em segundo lugar, há passagens de textos religiosos tradicionais que aprovam "perversões" da natureza humana (ibid., p. 424). Em terceiro lugar, a religião tradicional fomenta "uma espécie de entorpecimento, quando não uma verdadeira distorção, das faculdades intelectuais", pois nos pede para atribuir absoluta perfeição à criação da vida terrena, o que segundo Mill nem sempre é o caso (ibid., p. 423).

A religião civil, ao contrário da tradicional, tem como uma de suas funções incitar nos cidadãos o desejo de criticar a vida terrena e as normas coletivas que a dirigem:

> há uma consequência má muito real em se atribuir uma origem sobrenatural às máximas recebidas da moralidade. Tal origem as consagra por completo e as impede de serem debatidas ou criticadas. De modo que, se dentre as doutrinas morais recebidas da religião houver quaisquer que sejam imperfeitas – que desde o início seriam errôneas ou que [...] não mais seriam apropriadas às mudanças que ocorreram nas relações humanas (e é minha convicção que, na assim chamada moralidade cristã, encontram-se mudanças dessa espécie) –, essas doutrinas são consideradas igualmente obrigatórias para a consciência como os preceitos mais nobres, permanentes e universais de Cristo. Sempre que a atribuímos uma origem sobrenatural, a moralidade é estereotipada (ibid., p. 417).

Ao secularizar a origem das regras morais, a religião civil evita um dos piores defeitos que Mill atribui à religião tradicional, qual seja, o de tratar a moralidade como um conjunto estático de preceitos que jamais pode ser criticado ou melhorado. Conforme argumentamos no item anterior, a adesão irrefletida ao costume obstrui o desenvolvimento da individualidade democrática. Ciente disso, a religião civil educará os indivíduos de modo a estimulá-los a criticar as regras morais que dirigem a conduta deles. *Ao passo que a religião tradicional postula uma moral fechada, a religião civil concebe a moral como um conjunto de regras históricas e dinâmicas*.

Daqui não se segue, contudo, que a religião civil democrática carecerá de valores mínimos permanentes. Desde Platão, os princípios da igualdade e da liberdade dos cidadãos são considerados elementos constitutivos do regime democrático (*República* 557e-558a e *Leis* 693d). Para Mill, liberdade e igualdade são princípios basilares da democracia. Por isso mesmo, o reconhecimento e a manutenção da igual liberdade de todos os cidadãos para participar da política são necessários para a existência de uma democracia representativa. Para que a maioria dos cidadãos consinta em reconhecer o valor da igual liberdade de todos, cabe à religião civil doutrinar as crianças que vivem em um regime democrático de modo a fazê-las valorizar os princípios da igualdade e da liberdade de todos. Segundo Devigne (2006, p. 151), um dos objetivos da religião civil milliana é "fomentar a liberdade e a igualdade" dos cidadãos. A religião civil procuraria mobilizar as emoções e sentimentos das crianças de modo a gerar convicções fortes e duradouras sobre o valor da liberdade e da igualdade.

Utilizamos a expressão "doutrinamento" para ressaltar o fato de que a promoção de um *ethos* democrático entre os jovens nunca será neutra. Não só no tempo de Mill, como também no nosso, a democracia é um regime dentre outros. Monarquias teocráticas ou regimes populistas de cunho autoritário que negam a igual liberdade de todos são modos perfeitamente possíveis de se organizar a vida em sociedade. Valorizar a democracia implica tomar partido e, inevitavelmente, quem a defende ver-se-á obrigado a explicar por que a considera preferível a outras formas de regime político que negam a igual liberdade dos cidadãos. Implícita ou explicitamente, a defesa da democracia pressupõe que regimes políticos não democráticos são inferiores àqueles que o são. Esse ponto será retomado na seção seguinte.

O aspecto não neutro da defesa da democracia remete à terceira função da religião civil, a saber, a de convocar nos cidadãos um sentimento agonístico com

relação à história. Uma das crenças religiosas tradicionais que a religião civil preservará é a ideia de que a história humana

> é o produto de uma luta entre o bem [...] e o princípio do mal, assim como o era a doutrina dos maniqueus. [...] Um ser humano virtuoso assume nessa teoria o caráter elevado de um companheiro de trabalho do Altíssimo, um companheiro de combate na grande luta [*a fellow-combatant in the great strife* ...]. Contra a tendência moral dessa crença nenhuma objeção se levanta: ela consegue produzir naqueles que a creem nada senão um efeito enobrecedor (ibid., p. 425).

Como veremos no próximo item, a necessidade de se incutir uma visão agonística da história é secundada quando o filósofo trata da importância da educação cívica para a democracia.

A última função que Mill atribui à religião civil é o fomento da virtude da simpatia (cuja importância para a democracia explanamos na seção precedente). De maneira análoga à religião da humanidade pensada por Comte, a religião civil milliana postula a humanidade como correlato secular de Deus.[95] Ao invés de Deus, o motor para as boas ações é o bem-estar da humanidade e das gerações vindouras. À medida que a virtude da simpatia se fortalece e engloba a humanidade como um todo, a crença na imortalidade pessoal é abandonada, e a aposta de Mill é que os cidadãos se satisfarão com essa substituição:

> Deve-se lembrar que, se a vida humana é breve, a vida da espécie humana não o é; sua duração indefinida equivale praticamente à eternidade; e, combinada com a capacidade ilimitada de aperfeiçoamento, oferece à imaginação e à simpatia um objeto amplo o suficiente para satisfazer qualquer demanda razoável por grandeza (ibid., p. 420).

A suposição de Mill pode decerto ser posta em questão. Inclusive, há um momento em "Utility of Religion" em que o filósofo identifica a crença na imortalidade pessoal como uma vantagem que as religiões tradicionais têm sobre a religião civil (ibid., p. 426). A confissão pode ser lida como o reconhecimento de que a simpatia com a espécie humana e as gerações futuras não passaria de um substituto imperfeito para a crença na imortalidade pessoal.

[95] Para uma comparação entre a religião civil milliana e a religião da humanidade de Comte, ver Nussbaum (2013, cap. 3). Sobre a relação entre Mill e Comte, cf. Barker (2018, cap. 3), Kremer-Marietti (2018) e Rosen (2013, caps. 5-6).

2.7 Sobre a necessidade de uma educação cívica para a democracia

Na filosofia de Mill, a religião civil relaciona-se de maneira íntima com a questão da educação (MEGILL, 1999, p. 305). Na medida em que visa transmitir hábitos e práticas que fortalecem os princípios basilares da democracia, a religião civil vai ao encontro da educação cívica. De maneira análoga à religião civil, a educação cívica que Mill sugere ser necessária à democracia também busca incutir nos alunos uma visão agonística da história. No discurso que proferiu, em 1867, na Universidade de St. Andrews, Mill declarou que um dos objetivos da educação é fazer o aluno

> tomar interesse na história não como como uma mera narrativa, mas como uma cadeia de causas e efeitos que ainda se desenrola ante seus olhos, repleta de consequências importantes para ele e seus descendentes; o desdobrar de um grande épico ou ação dramática que culmina na felicidade ou miséria, na elevação ou degradação, da raça humana; um conflito incessante entre poderes do bem e do mal no qual cada ato feito por nós, por mais insignificantes que sejamos, forma um dos incidentes; um conflito do qual nem o menor de nós pode se furtar de participar, [e] no qual quem quer que não ajude o lado certo contribui para o errado [...]. Embora a educação não consiga armar e munir os alunos para essa luta com uma filosofia completa, seja da política ou da história, ela os pode conceder muita instrução positiva que tem impacto direto nos deveres da cidadania (CW XXI, p. 244-45).

Transmitir aos alunos uma concepção agonística da história humana reforça os deveres da cidadania porque mostra que a promoção do bem exige tomar partido contra o mal. Para Mill, o fito principal da educação é menos o de passar conteúdos específicos e mais o de preparar o aluno para o exercício da cidadania democrática. “Mill propõe que uma tarefa primordial da educação consiste em preparar as pessoas para o papel do cidadão em uma democracia, concebido como a habilidade de tomar decisões ponderadas e informadas sobre assuntos de política pública” (KITCHER, 2009, p. 303).

Toda associação humana que deseja perpetuar-se no tempo precisa lidar com a questão da natalidade: o fato de que, continuamente, novos membros adentram a comunidade. Em certo sentido, toda educação contém um aspecto conservador, pois visa resguardar e incutir nos membros que nascem os valores, ideais e modos de sociabilidade que caracterizam a comunidade política e a distinguem das demais (ARENDT, 2006, p. 188). Uma das funções cívicas da educação é garantir um grau mínimo de coesão social. O ensino da língua nacional, a tarefa de fazer diferentes aluno manusearam a linguagem de maneira similar na escrita e na fala, é um exemplo claro da indispensabilidade da educação para a manutenção de um grau mínimo de coesão

social. A existência de uma língua comum é o que permite a formação de consensos em uma democracia. É por isso que, como veremos no final desse capítulo, Mill pensava ser "quase impossível" haver democracia na ausência de uma língua comum (CW XIX, p. 547).

A adoção efetiva dos princípios formais da liberdade e da igualdade que constituem a democracia reclama uma educação cívica. Um dos afetos políticos que uma educação cívica democrática deve fomentar nos indivíduos é o amor à pátria, isto é, o patriotismo; "quanto mais democrática torna-se uma sociedade, tanto mais necessário torna-se alimentar o patriotismo por meios artificias" (CW XVIII, p. 182). O amor à pátria e aos membros que a compõem reforça a adesão aos princípios norteadores da democracia (a igualdade e a liberdade de todos).[96] Os princípios da igualdade e da liberdade precisam de ímpeto afetivo para serem sustentados. Mill tinha ciência de que a política não diz respeito só à razão, mas também às paixões. A virtude, item indispensável não só para a democracia como para qualquer governo que almeja permanência, não se aprende apenas pela via racional:

> O amor à virtude e todo outro sentimento nobre não se comunicam pela razão, mas apreendem-se por meio de inspiração e simpatia [...]. Nós os recebemos [*acquire*] daqueles que amamos e reverenciamos, especialmente daqueles que amamos e reverenciamos desde cedo; do ideal que temos daqueles cujas vidas e caracteres, seja em tempos passados ou presente, têm sido um espelho para todas as qualidades nobres; e, finalmente, dos que, enquanto poetas ou artistas, conseguem revestir tais sentimentos nas formas mais belas e transmiti-los a nós por meio de nossa imaginação e nossas sensações (CW XI, p. 150).

Proveniente de um texto de juventude, o tema acima é retomado no discurso proferido na Universidade de St. Andrews, quando Mill afirma que um dos objetivos da educação é fazer os alunos "amarem a virtude" (CW XXI, p. 253). Visto que a "virtude cívica [...] é indispensável para todos", o educador – que não necessariamente precisa ser um professor de uma escola, uma vez que Mill inclui no conceito de educação qualquer prática que contribua para a formação do caráter de um indivíduo – deverá elaborar *mecanismos de treinamento da vontade e dos afetos de um indivíduo* (CW XI, p. 390). Conforme Mill aponta no ensaio "Bentham", o treinamento dos afetos e da vontade (*will*) é um elemento central da educação (CW X, p. 98).

[96] Como diria Bergson (1932, p. 300), o motor do regime democrático é o amor, pois ele é o único sentimento capaz de conciliar os princípios basilares da democracia: a igualdade e a liberdade. Sobre o patriotismo em Mill, ver Varouxakis (2002, cap. 7). Para uma análise de como o patriotismo pode fortalecer a democracia, cf. Rusconi (1993, p. 13).

Ao sublinhar a importância política de uma educação que propague a virtude cívica, a filosofia de Mill põe em questão a dicotomia liberalismo vs. republicanismo, segundo a qual a ausência de preocupação com a virtude seria uma insuficiência liberal que apenas a tradição republicana seria capaz de suprir.[97] Poder-se-ia objetar, é claro, que o que Mill chama de "virtude" pouco se assemelha com a virtude republicana, associada principalmente com a coragem, quando não com a própria resistência física. Contudo, ainda que a simpatia seja a virtude que Mill mais tem em mente quando apregoa que a democracia requer uma educação virtuosa, cabe destacar que há escritos nos quais o filósofo afirma que a coragem é também uma das virtudes que devem ser transmitidas pela educação.

Em "Civilization", artigo no qual destaca pontos positivos e negativos da civilização, Mill lamenta a "diminuição do vigor e energia" dos indivíduos da era industrial (CW XVIII, p. 126). Segundo o autor, o progresso da civilização provocara "o relaxamento da energia individual, ou melhor, a concentração desta à esfera estreita dos interesses financeiros do indivíduo [*individual's money-getting pursuits*]" (CW XVIII, p. 129). Recorrendo a um vocabulário republicano, Mill critica o fato de a civilização europeia encorajar a "feminilidade moral [*moral effeminacy*], uma inaptidão para qualquer tipo de luta" (ibid., p. 131).[98] "Esse entorpecimento e essa covardia [...] são consequências naturais do progresso da civilização e irão permanecer até encontrarem um sistema de cultivo adaptado para contrapô-los" (ibid., p. 132). Para combater os dois malefícios que identifica com a civilização moderna – a saber, i) o estiolamento da individualidade que se vê engolida pela engrenagem da sociedade industrial e ii) o relaxamento do caráter –, Mill admoesta seus concidadãos a criar "instituições de educação e formas de política calculadas para revigorar o caráter individual" (ibid., p. 136).

Mill quer uma educação que resgate o heroísmo dos antigos, compreendido como "a prontidão, no que diz respeito a um objeto digno, para fazer e sofrer, mas especialmente para fazer, o que é doloroso ou desagradável; quem quer que não aprenda cedo a ser capaz de fazê-lo nunca terá um grande caráter" (ibid., p. 131). Confirma-se, assim, a tese de Collini (1985): a fixação do pensamento político vitoriano com a

[97] Minogue (1988, p. 194), por exemplo, sustenta que o que diferencia republicanismo e liberalismo é que, enquanto o primeiro valoriza a virtude, o segundo tende a ofuscá-la. Para uma análise extensa sobre a importância da virtude para o liberalismo político, ver Macedo (1990). Sobre a possibilidade de se pensar um "liberalismo republicano", ver Dagger (1997), Laden (2006) e Thomas (2006, cap. 12).

[98] Deparamo-nos, aqui, com uma das limitações de Mill que consta, inclusive, em *The Subjection of Women*, a saber, a identificação do feminino com a fraqueza.

temática do caráter descende da tradição republicana. Tal qual os republicanos, os teóricos políticos oitocentistas da Grã-Bretanha entendiam que a virtude exigia coragem para resistir as intempéries físicas. A tonificação do caráter reclama heroísmo – "a fonte das grandes virtudes" (CW XVIII, p. 132) –, a aptidão para lutar e o combate à covardia.

Ao detalhar a consistência da educação que deseja instituir, Mill revela que o espírito de luta que as democracias precisam conservar é não só físico como também discursivo. De fato, todo sistema político precisa de cidadãos fisicamente fortes e corajosos para lutar pela pátria na eventualidade de haver uma guerra. Entretanto, Mill pensa que, com o avançar da civilização, as guerras entre diferentes países tornar-se-ão menos frequentes. Nesse contexto, a coragem que as democracias deverão zelar remete à intrepidez que os cidadãos precisam ter para apontar falhas nas posições adversárias e para denunciar injustiças em propostas que contam com a aprovação da maioria. A deliberação política em uma democracia pluralista com frequência procede como "uma *lutte corps à corps*" e, portanto, participar dela reclama coragem (CW I, p. 128).

Além de exercícios físicos, uma educação nacional que tonifique o caráter dos alunos e fortaleça a virtude deverá integrar em seu currículo "a filosofia [...] do governo, do direito, da economia política, da poesia e da arte" (ibid., p. 140). Uma educação que busca treinar os alunos para a cidadania democrática deve familiarizá-los, por exemplo, com o funcionamento das instituições nacionais, o que exige ensinar ao menos um pouco da história do país. Conforme explica-se no segundo capítulo de *Representative Government*, as instituições políticas são produtos da história; portanto, compreendê-las demanda conhecer o contexto em que elas foram gestadas. Ademais, uma educação voltada para a formação de um caráter democrático deve exortar os alunos a analisar criticamente as opiniões que se propagam na esfera pública pelos veículos de comunicação e a buscar a verdade.[99] Haja vista ter como meta a virtude, uma educação cívica deve imbuir nos alunos "o amor à verdade", pois este, segundo Mill, é companheiro da "virtude" (CW XXII, p. 326).

No que compete à educação física, Mill entende que todos os homens "fisicamente aptos" devem receber treinamento militar por um período mínimo de "seis meses" (CW XVII, p. 1792). Contra o comercialismo moderno que julgava

[99] Conforme aponta Étienne Brown (2019, p. 45), "em uma era em que os indivíduos formam suas crenças baseados em afirmações que encontram nas redes sociais [...] o primeiro objetivo da educação deveria ser ensinar as virtudes necessárias para distinguir o fato da ficção".

desnecessário o preparo físico dos cidadãos, Mill assevera ser pouco "seguro confiar no alistamento [militar] voluntário" de alguns poucos homens (ibidem). Em cartas enviadas em seu antepenúltimo ano de vida, o filósofo insistira que a Inglaterra deveria seguir "o sistema suíço", no qual todos os cidadãos considerados fisicamente aptos recebiam (e ainda recebem) treinamento militar por um período extenso (ibid., p. 1805).[100] Para o comentador Bernard Semmel (1984, p. 110), ao preconizar um modelo de educação que promovia a virtude entendida como resistência física, "Mill representava as visões dos defensores da virtude cívica dos pensadores florentinos da Renascença".

Um dos objetivos principais da educação cívica para Mill é instigar o pensamento crítico (CW XVIII, p. 140). Não se trata, pois, de impor dogmas que obstruam o exercício da reflexão dos alunos. Trata-se, antes, de reforçar as condições mediante as quais o juízo reflexivo e a contestação de todos possam se reproduzir. Trata-se, em suma, de garantir as condições pelas quais uma característica fundante do regime democrático possa se perpetuar, qual seja, a igual liberdade que todo e qualquer cidadão tem para questionar as leis e regras vigentes. Conforme aponta Garforth (1980, p. 44) em *Educative Democracy*: *John Stuart Mill on Education in Society*, uma educação que pretenda fortalecer a democracia deve estimular os alunos a desenvolverem sua individualidade, isto é, a se tornarem livres.

A ideia de que objetivo da educação seria engendrar nos alunos um tipo de mentalidade conduncente à democracia seria, algumas décadas mais tarde, retomada por Leo Strauss. Com efeito, os apontamentos de Strauss sobre educação corroboram e esclarecem a educação cívica pensada por Mill. Uma consideração concisa dos escritos straussianos sobre educação nos é, portanto, digna de nota. De acordo com o filósofo alemão, enquanto a educação dos antigos tinha por meta "a formação do caráter" e a "virtude", os contemporâneos entendem por educação apenas "a instrução e o treinamento" em determinadas disciplinas (STRAUSS, 1988 [1954], p. 37-8 e cf. FINLEY, 1985, p. 30-1). Criticando o caráter redutor desta última compreensão, Strauss sugere que a retidão da democracia moderna depende, dentre outros fatores, do resgate da educação em sua acepção antiga (cf. CW I, p. 287-89).

Em um ensaio posterior, "What is liberal education?", Strauss (1995 [1959], p. 3) minudencia o tipo de educação que defende:

[100] Em 2013, 73% dos suíços rejeitaram em referendo uma proposta de abolição do serviço militar obrigatório. É interessante notar que grupos contrários à proposta alegavam que o serviço militar compulsório não deveria ser extinguido porque o mesmo fortalecia a coesão social e política dos suíços (http://www.bbc.com/news/world-europe-24195870; acesso em 3 de novembro de 2019).

> A educação liberal é uma educação em cultura ou em vista da cultura. O produto final de uma educação liberal é um ser humano aculturado. "Cultura" (*cultura*) significa, propriamente, agricultura: o cultivo do solo e de seus produtos, o tomar conta do solo, o aperfeiçoar do solo de acordo com sua natureza. Por derivação, "cultura" significa, sobretudo hoje, o cultivo da mente, o tomar conta e o aperfeiçoar das faculdades nativas da mente.

O objetivo da educação propugnada por Strauss é engendrar um tipo específico de sujeito: um sujeito cultivado, capaz de exercitar as faculdades que compõem sua mente. Repetindo o que afirmara em "What is political philosophy?", Strauss repara que o tema da educação relaciona-se de maneira íntima com a questão da democracia. A fim de compreender a importância da educação,

> precisamos refletir sobre a democracia moderna. O que é a democracia moderna? Disse-se uma vez que a democracia é o regime que permanece ou que cai por conta da virtude: a democracia é o regime em que todos ou a maior parte dos adultos são homens de virtude [...]. Em uma palavra, a democracia é como uma aristocracia que se expandiu a ponto de se tornar uma aristocracia universal (ibid., p. 4).

Posto que Strauss não defina acima o que entende por virtude, em consonância com a interpretação que Timothy Fuller (2009, p. 256) oferece sobre o papel da educação na filosofia straussiana, podemos dizer que para Strauss ser virtuoso significa participar da política de maneira inteligente e ponderada. Strauss, portanto, dá primazia à participação política ponderada quando associa democracia e virtude. Ele tem ciência de que tal concepção de democracia se afasta do paradigma minimalista, popularizado a partir dos anos quarenta na ciência política, segundo o qual a democracia deveria ser dissociada da participação. Para a corrente minimalista, "a apatia eleitoral, i.e., a falta de espírito público" torna-se uma das "virtudes necessárias para o funcionamento regular da democracia" (STRAUSS, 1995 [1959], p. 5). Strauss, aqui, baseia-se em uma distinção entre "boa democracia" e "má democracia": a boa é aquela que "promove a educação política de todos os cidadãos"; a má, a que não promove (FULLER, 2009, p. 256). Ele argumenta que uma comunidade política caracterizada por uma massa apática de cidadãos não se sustenta ao longo do tempo e que é preciso recuperar o sentido originário da democracia como regime no qual o povo participa ativa e inteligentemente da política.

O remédio para mitigar a apatia e aproximar-se da democracia em seu sentido original está na educação cívica ou, como diria Strauss, liberal. "A educação liberal é a

escada por meio da qual tentamos ascender da democracia de massa [apática] para a democracia tal qual originalmente concebida" (STRAUSS, 1995 [1959], p. 5). Strauss opõe a educação cívica que defende às concepções tecnicistas de educação e declara que seu objetivo principal é dirigir o aluno a um ideal de excelência humana – "a educação liberal consiste em se lembrar da excelência humana, da grandeza humana" (ibid., p. 6). Para cumprir o objetivo, a educação liberal apresenta e familiariza os alunos com os grandes clássicos da filosofia e da literatura (ibid., p. 7). Strauss esclarece que, na medida em que incute no aluno o desejo de se aproximar de um ideal de excelência humana, a educação liberal revela ter um aspecto estético; "a educação liberal nos provê experiência com as coisas belas" (ibid., p. 8).

Ao fazer dos clássicos inspiração para o modelo de excelência humana que o aluno deverá seguir, Strauss reforça as observações sobre educação que Mill tecera no discurso inaugural na Universidade de St. Andrews. Na ocasião, o filósofo defendera que os clássicos eram um componente essencial da educação cívica, pois "nos mostram ao menos o que é a excelência e nos fazem desejá-la, e esforçarmo-nos para aproximá-la o máximo que pudermos. É esse o valor dos escritores antigos" (CW XXI, p. 230). Ademais, os clássicos devem ser contemplados pela educação cívica porque ensinam uma faculdade imprescindível para a cidadania democrática: o pensamento crítico. "O engenho humano nunca produziu algo tão valioso para estímulo e disciplina do intelecto questionador quanto a dialética dos antigos [...]. Nenhum texto moderno consegue como estes ensinar, por princípio e exemplo, o caminho para se investigar a verdade" (ibid., p. 229). Os textos antigos de filosofia e literatura – Mill cita, dentre outros, Platão, Aristóteles e Tácito – ensinariam aos alunos a "questionar todas as coisas, a nunca fugir de uma dificuldade ou a aceitar uma doutrina, seja de nós mesmos ou de outrem, sem efetuar um escrutínio rígido por meio de uma crítica negativa" (ibid., p. 229-30).

2.8 A importância dos afetos e das paixões para a democracia

Ao passarmos em revista os temas da religião civil e da educação cívica, tornou-se assente que, visto desempenharem um papel central na política, *os afetos, emoções, sentimentos e paixões constituem uma preocupação relevante na teoria democrática de Mill*.[101] Conforme explicamos antes, valorizar o agonismo e o conflito democráticos

[101] Seguindo o vocabulário de Mill, não faremos distinção entre "paixões", "sentimentos", "emoções" e "afetos". Ao salientar a relevância política que Mill atribui às paixões, nossa análise põe em xeque a tese,

implica reconhecer que os afetos e as paixões fazem parte da política. Não surpreende, pois, que uma parte considerável dos democratas agonísticos também critique o liberalismo contemporâneo por entender que ele oblitera a relação entre os afetos e a política (ver, dentre outros, MOUFFE, 2004).

O interessante de explorar a questão dos afetos na teoria democrática milliana relaciona-se com o fato de Mill ser identificado como precursor do deliberacionismo coevo (GUTMANN e THOMPSON, 2004, p. 9; RAWLS, 2007, p. 286; YOUNG, 2000, p. 31). Mostrar que a democracia milliana dá conta da presença dos afetos na política é algo que não interessa apenas aos estudiosos de Mill, pois diz respeito a uma questão mais geral que tem feito correr muita tinta na teoria democrática contemporânea. O deliberacionismo de matriz kantiana (perpetuado sobretudo por Habermas e Rawls) é a única maneira de se pensar a democracia deliberativa? Há uma maneira de se pensar a deliberação democrática que não negue as paixões? Ao resgatarmos o deliberacionismo de Mill, cuja matriz é romântico-humiana, e não kantiana, veremos que a questão se responde positivamente.[102]

Uma primeira prova de que o deliberacionismo milliano leva em conta as paixões e os afetos reside na associação entre deliberação e simpatia. Como vimos, Mill afirmava que a deliberação democrática tinha como um de seus méritos levar os cidadãos a simpatizarem com a perspectiva de outrem. Ora, longe de ser puramente racional, a noção de simpatia é sobretudo afetiva. A fim de mostrar a dimensão afetivo-corporal da simpatia, cabe aqui resgatar de maneira breve a teoria dos sentimentos morais de Adam Smith, autor que influenciou a concepção de simpatia de Mill (KELLY, 2011, p. 184-86).

No início da obra *The Theory of Moral Sentiments*, Smith (2009, p. 15) define a simpatia como "comunhão de sentimento com qualquer paixão que seja [*fellow-feeling with any passion whatever*]". As noções de sentimento e paixão estão incluídas na própria definição da simpatia. Para o propósito dessa tese, o que isto significa é que, ao estimular a simpatia, a deliberação democrática tem, em última instância, o poder de nos fazer *sentir* o mundo político-social conforme este *afeta* outrem. Em um trecho longo,

propagada sobretudo por Hall (2005), de que a tradição liberal visa expurgar as paixões da política. Há filósofos do cânone liberal, tais quais Mill e Hume, que reconhecem o papel fulcral desempenhado pelas paixões no jogo político (FREEDEN, 2006).

[102] Apesar de Hume ser associado frequentemente com o Iluminismo (PINTO, 2003, p. 255, 267, 270), não se deve esquecer que sua filosofia exerceu forte influência sobre o romantismo (BERLIN, 2001, cap. 7).

cuja integridade vale a pena reproduzir, o filósofo escocês explica que a simpatia possui um aspecto visceral:

> Que essa é a fonte de nossa solidariedade para com a desgraça alheia, que é trocando de lugar, na imaginação, com o sofredor, que podemos ou conceber o que ele sente ou ser afetados por isso, poder-se-ia demonstrar por muitas observações óbvias, caso se pense que não é bastante evidente por si. Quando vemos que um golpe está prestes a ser desferido sobre a perna ou o braço de outra pessoa naturalmente encolhemos e retiramos nossa própria perna ou braço; e, quando o golpe é finalmente desferido, de algum modo o sentimos e somos por ele tão atingidos quanto quem de fato o sofreu. Ao admirar um bailarino na corda bamba, as pessoas da multidão naturalmente contorcem, meneiam e balançam sobre seus corpos como o veem fazer, e como sentem que teriam de fazer se estivessem na mesma situação. Pessoas de fibras delicadas e constituição física frágil queixam-se de que, olhando as feridas e úlceras expostas pelos mendigos nas ruas, com facilidade sentem desconforto ou coceira na parte correspondente de seus próprios corpos. O horror que concebem vendo o infortúnio desses desgraçados afeta mais aquela parte específica do que qualquer outra, porque aquele horror se origina de se conceber o que elas próprias sofreriam se realmente fossem os desgraçados a quem contemplam, e se aquela parte específica de seu corpo fosse de fato afetada da mesma forma miserável. Basta apenas a força dessa concepção para produzir, em suas estruturas frágeis, aquela sensação de coceira ou desconforto de que se queixam. Homens de constituição bastante saudável comentam que, ao verem olhos feridos, frequentemente sentem uma considerável irritação em seus próprios olhos, o que se origina do mesmo motivo (SMITH, 2009, p. 14; trad. brasileira p. 6-7).

Os exemplos elencados por Smith demonstram que a simpatia tem uma dimensão afetivo-corporal. Simpatizar com uma pessoa em perigo acelera o coração do espectador e, mesmo quando sabem que o perigo é apenas fictício (como no caso de um filme de terror), é fato que os espectadores continuam a ter o batimento cardíaco elevado por conta das cenas que sucedem na tela. Este último exemplo é pertinente porque sugere que *a simpatia é da ordem não só racional como também da afetivo-corporal*. Se simpatizamos com um personagem fictício, os infortúnios que o acometem nos arrebatam, sendo a razão em muitos casos impotente para reverter a *produção de afetos* resultante da simpatia. O exemplo do filme de terror, que não cessa de gerar calafrios mesmo horas após terminar, é ilustrativo a esse respeito. Alegar que tudo o que ali se passou nunca existiu é inútil para extinguir os calafrios, pois os argumentos racionais podem pouco com as paixões suscitadas pela simpatia. Sozinha, a razão é incapaz de mudar o comportamento do indivíduo. Esse ponto será explorado mais a fundo, na seção seguinte, quando discorrermos sobre a influência de Hume em Mill.

Segundo Smith, a simpatia é uma faculdade produtora de emoções:

> Seja qual for a paixão que proceda de um objeto qualquer na pessoa primeiramente atingida, uma emoção análoga brota no peito de todo espectador atento ao pensar na situação das outras. Nossa alegria pela salvação dos heróis que nos interessam nas tragédias ou romances é tão sincera quanto nossa dor pela sua aflição, e nossa comunhão de sentimento [*fellow-feeling*] para com seu infortúnio não é mais real do que para com sua felicidade (ibid., p. 15; trad. brasileira p. 7).

O exemplo fornecido pelo filósofo escocês evoca os apontamentos sobre a importância da literatura para a simpatia feitos por Mill no discurso da Universidade de St. Andrews. Na medida em que estimula a "simpatia imaginativa", a literatura fomenta para Mill uma habilidade essencial para a cidadania democrática, sendo lícito, portanto, a leitura de que Mill realizaria um "casamento entre literatura e democracia" (ALEXANDER, 1965b, p. 82). A literatura permite ao leitor colocar-se no lugar de outrem e sentir o mundo político-social conforme este o afeta.[103] Daí a importância para a democracia de fazer os alunos lerem narrativas escritas por cidadãos dos estratos sociais os mais diversos (KRAUSE, 2008, p. 136). Um livro como *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, da escritora Carolina Maria de Jesus, denuncia os efeitos deletérios do racismo de maneira muito mais persuasiva do que uma palestra sobre o assunto porque, ao simpatizarem com a personagem negra, os alunos sentem as emoções e as tormentas provocadas pelo preconceito. São os afetos vivenciados por meio da obra de arte que escancaram para os alunos a ignobilidade do racismo e que mobilizam suas paixões de um modo proveitoso para a sustentabilidade da democracia. A simpatia está ligada à persuasão: quando simpatizamos com alguém, nós compreendemos sua perspectiva social e as paixões que dela resultam (SMITH, 2009, p. 22). Sendo assim, quem aproxima a simpatia da deliberação democrática revelaria entender que a transmissão de afetos possibilitada pelo exercício da simpatia aumenta o grau de compreensão entre os cidadãos.

[103] Isto não significa, é claro, que a simpatia gere uma identidade total entre as paixões dos diferentes cidadãos. A simpatia sintoniza os afetos dos indivíduos, porém não os sincroniza totalmente. A "paixão refletida [*reflected passion*]" que ela cria "é muito mais fraca do que a original" (SMITH, 2009, p. 29). Valendo-nos do exemplo de Smith, podemos dizer que, por mais que nos contorçamos ao ver um bailarino fazendo piruetas sobre a corda bamba, o corpo dele continua a se contorcer muito mais do que o nosso.

2.8.1 Partidarismo e a influência de Hume sobre Mill

A relação entre paixão e vontade apresentada por Hume no segundo livro do *Tratado da natureza humana* teve desdobramentos no deliberacionismo milliano.[104] Antes de prosseguirmos, deve-se reconhecer que em momento algum Mill cita o *Tratado* diretamente. Não obstante, mesmo se nunca houvesse lido Hume – o que não é verdade, haja vista as dezenas de menções ao filósofo escocês nos *Collected Works* –, remeter o leitor à relação entre vontade e paixão exposta no *Tratado* não seria inútil na medida em que esclarece por que Mill pensa que a manutenção da democracia requer um substrato afetivo.

Na seção "Dos motivos que influenciam a vontade", Hume (2009, p. 449) revela ter como projeto "provar, primeiramente, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em segundo lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade". Ele reconhece que o objetivo afigura-se extraordinário, pois a maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna, prega que a razão deve ser o principal motivo para uma ação da vontade.

A fim de mostrar que a primazia da razão é falsa, Hume (2009, p. 450) esboça uma teoria proto-utilitarista segundo a qual "a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto" é o que nos faz desejá-lo e, por conseguinte, o que nos impele a agir para obtê-lo. É porque nos *afeta* de maneira prazerosa que um objeto se torna desejável. Portanto, se quisermos induzir um homem "a praticar uma ação, geralmente a melhor estratégia é trabalhar as paixões" (ibid., p. 455). Esse aspecto da natureza humana não escapa aos políticos que, frequentemente, valem-se de artifícios para despertar as paixões das pessoas de um modo tal que as leve a se comportar da maneira como eles desejam (ibid., p. 456). Daí a importância central da eloquência – ou ainda, da retórica – para a persuasão política:

> Nada é mais propício a infundir uma paixão na mente que a eloquência, que representa os objetos nas cores mais fortes e vivas. Podemos reconhecer, por nós mesmos, que um certo objeto é valioso, e um outro odioso; mas, enquanto um orador não estimular nossa imaginação, reforçando essas idéias, elas exercerão apenas uma fraca influência sobre a vontade ou sobre os afetos (ibid., p. 462).

[104] Tal qual Mill, Hume não oferece no *Tratado da natureza humana* uma diferenciação precisa entre paixão, afeto e emoção. "De uma maneira geral, Hume dirá que não há como determinar com precisão o que chama de *paixões*, isto é, tudo aquilo que nos *toca, afeta, comove ou emociona*" (NASCIMENTO, 2007, p. 83, grifo nosso). Sendo assim, nessa seção, em consonância com o feito na precedente, empregaremos os termos paixão, afeto e emoção de maneira indiscriminada.

Em Mill, a ênfase nas paixões também leva a uma apreciação da retórica na deliberação política. Mill sabia que "a razão tem menos poder que os sentimentos e as emoções na formação de uma decisão" (ibid., p. 114). Para ser bem-sucedido na deliberação, o orador retórico sabe que precisa levar em conta "as paixões, hábitos e gostos do público" (ibid., p. 184). Conforme explica-se em *A System of Logic*, a retórica "pode ser definida como o poder de influenciar os afetos dos seres humanos por meio do discurso" (CW VIII, p. 1027). As opiniões políticas são causadas por vários fatores, dentre os quais Mill destaca "os afetos sociais" (CW XVIII, p. 221). Sendo assim, a fim de alterar as opiniões dos cidadãos, o debatedor político deve levar em conta os afetos sociais que subjazem as posições políticas daqueles que deseja persuadir.

Segundo Mill, muitos regimes políticos são "efêmeros por carecerem de apoio suficiente [...] sobre os afetos [do povo]" (CW XVIII, p. 41). A estabilidade da democracia depende da existência de afetos democráticos. Para encorajar os cidadãos a agir de modo favorável ao regime democrático, é imprescindível associar afetos prazerosos aos princípios da igualdade e da liberdade. A democracia requer amor à igualdade e à liberdade.

Ao seguir a esteira de Hume e destacar o poder das paixões para a tomada de uma decisão, Mill mostra que a tarefa principal da democracia deliberativa não pode ser eliminar as paixões, pois se isso fosse feito nenhuma decisão jamais seria tomada. São as paixões que motivam a ação política. Sem elas, a apatia – literalmente, ausência de paixão – tende a predominar. A tarefa da democracia deliberativa deve, em vez disso, ser a de elaborar mecanismos discursivos que mobilizem as paixões e os afetos sociais em prol da democracia.[105]

É claro que nem Hume nem Mill afirmam que a deliberação política remeta apenas à paixão. Ao contrário, para ambos, a política diz respeito tanto à paixão quanto à razão. A célebre frase de Hume (2009, p. 451) de que a "razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões" no que tange à direção da vontade já deixa claro que nossas

[105] Ao invés de pensar, por exemplo, que a "paixão agonística" por reconhecimento individual deveria ser eliminada, Mill entendia que ela deveria ser direcionada de modo a favorecer o bem comum e a manutenção da democracia (URBINATI, 2002, p. 61). Salústio afirmara algo similar quando, no trecho citado anteriormente, relatara que a paixão por glória dos cidadãos fez a república romana prosperar. Sobre o modo como os antigos democratas agonísticos gregos convertiam o impulso narcisista do cidadão em prol da comunidade, ver Kalyvas (2009).

decisões decorrem da interação entre razão e paixão.[106] Hume revela, com efeito, que a dicotomia razão vs. paixão não serve como instrumento de análise adequado para compreender as decisões dos indivíduos. Razão e emoção imbricam-se de modo profundo nas decisões humanas, haja vista que as paixões não são irracionais. Via de regra, os seres humanos não se dispõem a cultivar paixões por objetos que não lhe parecem dignos de estima. As paixões possuem um aspecto racional porque envolvem juízos de valor. Nesse sentido, conforme argumenta Hall (2005, p. 16), o conteúdo racional subjacente às paixões humanas as distingue do conceito de apetite, compreendido como "impulso físico que requer pouco ou nenhum discernimento sobre o valor do objeto desejado".

A dicotomia razão vs. paixão também é posta em xeque por Mill.[107] A terceira via que o filósofo trilha entre razão e emoção – ou se se quiser, entre Iluminismo e Romantismo – é destacada no capítulo inicial de *Representative Government*, quando Mill adverte que uma compreensão satisfatória das instituições políticas reclama pela formulação de uma nova chave de leitura que integre tanto o racionalismo de Bentham quanto o romantismo de Coleridge. A tese de que o racionalismo frio de Bentham deveria ser revitalizado por meio do romantismo de Coleridge é um dos principais argumentos que Mill elabora no ensaio crítico "Bentham". Segundo Inder S. Marwah (2019, p. 187), o contato de Mill com o romantismo o levou a propor acréscimos à filosofia de seu mentor intelectual – como, por exemplo, a ideia de que a filosofia política deve atentar para "os liames afetivos que sustentam a estabilidade política".[108] Ademais, no segundo capítulo de *On Liberty*, Mill afirma que a apreensão da verdade decorrente da deliberação pública exige "sentimento profundo" (CW XVIII, p. 252). Conforme sustenta Marlene Sokolon (2008, p. 158) em um capítulo sobre o papel das emoções na filosofia política de Mill, "sem o vínculo da emoção, a verdade carece de vitalidade". A verdade, conceito eminentemente cognitivo e racional, deve ser um objeto de investimento afetivo para Mill.

Ao atentarem para a dimensão afetiva da deliberação política, Mill e Hume oferecem um esquema teórico diferente daquele propugnado pelo deliberacionismo de matriz kantiana. Ao fazê-lo, os dois autores, ademais, enfatizam o aspecto renitente do

[106] Para uma análise extensa da deliberação em Hume e da importância que tanto a razão quanto a paixão desepenham nela, ver Krause (2008).
[107] A recusa da dicotomia razão vs. paixão, de acordo com Popa (2017, p. 58), deve ser lida como parte da proposta milliana de "contestar visões tradicionais da identidade de gênero".
[108] Sobre a compreensão milliana de que a estabilidade democrática reclama uma base afetiva, cf. também Ferrara (2014, p. 51-2).

partidarismo, o que constitui outra semelhança presente em suas filosofias.[109] No caso de Hume, a associação entre afetos e partidarismo se evidencia sobretudo na sua produção ensaística. Em "Of the parties of Great Britain", Hume explica que as divisões partidárias refletem diferentes disposições afetivas dos indivíduos.[110] "Aqueles de temperamento ameno, que amam a paz e a ordem", por exemplo, corresponderiam aos partidários da monarquia absoluta (HUME, 1996, p. 32). Os partidários do parlamentarismo, por sua vez, compartilhariam de uma disposição afetiva mais "arrojada [*bold*]" do que os monarquistas (ibidem).[111] Esta tese encontra ecos em Mill, que também pensava que a divisão dos cidadãos em partidos era reflexo da existência de diferentes disposições afetivas. Ao abordar a visão de Mill sobre os partidos políticos, Russell Muirhead (2014, p. 104) anota: "o partidarismo é um reflexo de tipos humanos, das disposições psicológicas dos indivíduos. Alguns são mais suscetíveis, por conta de suas idisossincracias, ao conservadorismo, outros, ao progressismo".

2.9 O sentimento de nacionalidade como condição necessária à democracia

Nas páginas finais de *Representative Government*, Mill dedica um capítulo para explorar a relação entre o sentimento de nacionalidade e democracia representativa. Ao fazê-lo, o filósofo mais uma vez põe em destaque o poder das paixões na política democrática (cf. HERTZ, 1944, p. 5). Com efeito, na visão do filósofo, o sentimento de nacionalidade seria um elemento indispensável para a consolidação da democracia representativa. O corrente item tem por objetivos i) compreender por que Mill entendia que a democracia representativa não podia prescindir da nacionalidade e ii) mostrar como a defesa da nacionalidade feita pelo filósofo corrobora a tese maior desse trabalho, qual seja, a de que a democracia representativa para Mill requer consenso e conflito.

---

[109] Sobre a questão do partidarismo em Mill, cf. *infra* **3.10**.

[110] Segundo Limongi (2015, p. 50), a visão de Hume de que a comunidade política estaria cindida entre diferentes disposições afetivas ou humores e os apontamentos humianos sobre os partidos políticos foram influenciados pelo maquiavelianismo.

[111] No ensaio "Of parties in general", Hume introduz uma diferença sutil com relação ao explanado em "Of the parties of Great Britain" e afirma que os partidos não só refletem os afetos que cingem a comunidade política como por vezes os produzem e intensificam. "Quando estão alistados em lados opostos, os homens contraem um afeto [*contract an affection*] pelas pessoas com as quais se unem e uma animosidade contra seus antagonistas; e tais paixões eles geralmente transmitem à posteridade" (HUME, 2002, p. 34).

O tema da nacionalidade foi abordado por muitos filósofos políticos ao longo do século XIX e, segundo Berlin (1990, p. 247), um número considerável deles se posicionava contra o sentimento de pertencimento à nação porque consideravam-no perigoso e irracional. Dentro desse contexto histórico, Mill se diferencia de seus contemporâneos, pois, ainda que critique o chauvinismo, o autor tece elogios à nacionalidade.[112] O próprio modo como o filósofo define o conceito no antepenúltimo capítulo de *Representative Government* indica que, porque favorável ao autogoverno, a nacionalidade tende a ser benéfica:

> Uma porção da humanidade pode ser considerada como constituindo uma nacionalidade se ela se unir por simpatias [*sympathies*] comuns que não existem entre ela e outrem – o que a leva a cooperar entre si mais voluntariamente do que com outros povos, e a desejar estar sob o mesmo governo e desejar que este seja autogoverno [*government by themselves*] (CW XIX, p. 546).

O liame que Mill postula entre nacionalidade e autogoverno é reforçado na página seguinte:

> Onde quer que exista o sentimento de nacionalidade [...], haverá sempre uma razão *prima facie* para que todos os membros da nacionalidade se unam sob o mesmo governo, e um governo só para eles. Ou seja, a questão do governo deve ser decidida pelos governados. [...] As instituições livres são quase impossíveis em um país feito de diferentes nacionalidades. Em um povo sem sentimento de solidariedade [*fellow-feeling*], especialmente no qual se leem e falam diversas línguas, a opinião pública unificada, necessária ao funcionamento do governo representativo, não pode existir. As influências que formam opiniões e decidem os atos políticos são diferentes nas diferentes seções do país. Conjuntos completamente distintos de líderes têm confiança nas diferentes partes do país. Os mesmos livros, jornais, panfletos e discursos não alcançam as diferentes partes do país. Uma seção [do país] não sabe que opiniões, ou que incitações, circulam nas outras partes. [...] Mesmo que todas as partes [do país] se sintam prejudicadas [pelo governo central], nenhuma sentirá que poderá contar com a fidelidade das outras para uma resistência conjunta; nenhuma terá força suficiente para resistir sozinha (CW XIX, p. 547).

Lidas em conjunto, as duas passagens acima nos permitem afirmar que a nacionalidade para Mill é imprescindível à democracia porque gera união, solidariedade, uma esfera pública unificada e capacidade de resistência contra governos arbitrários. Os três primeiros itens desta lista dão crédito à interpretação de John

[112] Mill emprega o termo "nacionalidade" (*nationality*) e jamais utiliza "nacionalismo" (*nationalism*). Seja como for, cabe ressaltar que alguns filósofos políticos contemporâneos que se baseiam em Mill para defender a importância da nacionalidade para a democracia representativa usam "nacionalismo" e "nacionalidade" de maneira indiscriminada. Ver, por exemplo, Moore (2001).

Breuilly (2011, p. 84), segundo a qual a nacionalidade para Mill "era necessária para criar o consenso público exigido por uma democracia liberal". Semelhante leitura encontra respaldo em outros comentadores – tais quais Varouxakis (2002, p. 4, 20, 23), que vê no conceito de nacionalidade milliano uma base consensual indispensável às democracias pluralistas. De fato, como se lê nas citações em recuo acima, a nacionalidade para Mill é salutar porque sustém um fulcro de consenso que nenhuma democracia deve arriscar perder. Não é à toa, pois, que resolvemos abordar o tema da nacionalidade neste capítulo.

No entanto, seria igualmente possível incluir o tópico da nacionalidade no capítulo seguinte. Afinal – e é aqui que nossa leitura se distancia das análises dos comentadores do filósofo –, a nacionalidade para Mill diz respeito *também* ao conflito. Seríamos tentados a dizer, inclusive, que a nacionalidade põe em relevo a presença do *político* no pensamento milliano, uma vez que, no limite, ela aponta para a divisão "entre amigos e inimigos" (CW XIX, p. 548). De acordo com Mill, o sentimento de nacionalidade discrimina "concidadãos e estrangeiros" (CW XIX, p. 547). E, não obstante o repúdio do filósofo à violência gratuita, não se deve perder de vista que, em seus últimos anos de vida, Mill passou a defender a educação militar por conta da solidariedade e coesão nacional que ela propiciaria às democracias representativas (cf. *supra* 2.7). A nacionalidade em Mill combina inclusão e exclusão, ou ainda, consenso e conflito. Ela produz um substrato consensual que permite aos cidadãos balancearam seus conflitos internos sem apelar para a força física e, em acréscimo, possibilita que eles deixem suas diferenças de lado e se juntem para lutar contra algum inimigo (por exemplo, um poder arbitrário interno ou externo que visa a subjugá-los) caso haja necessidade.

A característica distintiva da nacionalidade é a existência de "solidariedade", a disposição dos indivíduos para "sacrificar interesses particulares em prol do nacional" (HERTZ, 1944, p. 24). O sentimento de nacionalidade tem como benefício sincronizar, ainda que de modo imperfeito, o bem individual com o bem geral (PENNOCK, 1979, p. 246-47). A sincronização é imperfeita porque a nacionalidade não vai a ponto de criar "uma união rígida. Ela frequentemente abrange forças antagônicas" (HERTZ, 1944, p. 26). De fato, toda nação abriga diferença interna – a nacionalidade é um sentimento de união entre elementos sociais díspares que, não raramente, cultivam rixas e conflitos entre si (CW XIX, p. 549-50). Conforme aponta David Miller (1995, p. 98) em seu livro sobre nacionalidade,

> Mill tinha ciência de que um sentimento comum de nacionalidade poderia coexistir com [...] diferenças culturais [...]. A tese dele permanece adequada: na medida em que ansiamos por uma forma de democracia em que todos os cidadãos estão, em alguma medida, envolvidos na discussão dos assuntos públicos, devemos atentar para as condições sobre as quais os cidadãos conseguem se respeitar e encontrar alicerces para seus acordos. Em conjuntos grandes de pessoas, apenas uma nacionalidade comum é capaz de prover o senso de solidariedade que torna isto possível. Compartilhar uma identidade nacional, é claro, não significa subscrever visões políticas similares; mas significa, sim, estar comprometido a encontrar termos sobre os quais os concidadãos nacionais concordam em viver juntos.

A nacionalidade produz identidades coletivas que são fundamentais para a política na medida em que geram poder de cooperação entre os cidadãos, que por sua vez dá vazão ao poder político (CW XIX, p. 548 e CANOVAN, 1996, p. 3). Em seu nível mais elementar, a nacionalidade tem que ver com a democracia porque, na era moderna, ela foi e continua a ser o princípio sobre o qual diferentes *demoi* ao redor do mundo se formam e agem coletivamente. Sem uma nacionalidade comum, a democracia é "quase impossível" porque um povo deve, em alguma medida, se reconhecer como constituindo um mesmo corpo soberano a fim de que aja democraticamente (CW XIX, p. 547). A democracia pressupõe a existência de um povo (*demos*) e, haja vista ser a nacionalidade o principal catalisador para a formação de um povo, aquela não é possível sem esta. Não surpreende, portanto, que a defesa da soberania popular na era moderna tenha caminhado *pari passu* com a emergência da nacionalidade (GREENFELD, 1992, p. 6 e MILLER, 1995, p. 29-30). Para que uma democracia possa agir e perdurar no tempo, ela precisa preservar algum nível de coesão que a proteja do perigo de entropia social que a pluralidade dos seres humanos é capaz de ocasionar em uma associação composta por milhões de membros. A nacionalidade constrói um substrato que evita o esfacelamento de um *demos* em diferentes *demoi*, contribuindo, pois, para a integridade do corpo político.

Ao construir identidades coletivas e unificar as diferentes regiões de uma comunidade, a nacionalidade provê o palco necessário para que a própria ideia de representação política ganhe sentido em uma democracia.[113] Como vimos anteriormente, a representação exige a formação de identidades comuns, a reunião de preferências individuais em um todo mais ou menos consistente. Ora, na medida em que

[113] Sobre a importância da nacionalidade para a representação democrática, ver Moore (2001, cap. 4).

serve como motor para a aglutinação de cidadãos afastados e possibilita a criação de identidades coletivas, o sentimento de nacionalidade fortalece a representação política.

Ao criar uma esfera pública unificada, a nacionalidade mantém em funcionamento um espaço fundamental para a representação democrática segundo Mill, qual seja, a ágora dos modernos (cf. *supra* **1.1**). Em um país em que as pessoas não são expostas aos mesmos objetos políticos e não interagem em uma esfera pública comum, a deliberação, a troca de juízos políticos e a avaliação coletiva dos atos dos representantes tornam-se impossíveis. Portanto, a existência de uma língua vernácula, que possibilita aos cidadãos fora da assembleia representativa trocar com desenvoltura suas impressões sobre os assuntos políticos e influir no processo decisório que sucede dentro das instituições estatais, é de suma importância para uma democracia representativa (CW XIX, p. 547). A língua vernácula é o substrato comum por meio do qual os conflitos que permeiam a nação são vocalizados, e consensos temporários, firmados.[114] A ênfase na necessidade de uma língua vernácula para a democracia e o princípio de nacionalidade apresentados em *Representative Governmente* revelam, enfim, uma ideia central da filosofia milliana que a corrente tese busca defender: *a democracia representativa requer conflito e consenso*.

[114] A existência de uma língua vernácula não é incompatível com o plurilinguismo, pois nada impede que um país plurilinguista possa, por meio da tradução, manter em operação uma esfera pública pujante, que unifica e impele à participação os diferentes grupos linguísticos abrangidos pelo *demos*.

Capítulo 3 – Conflito

3.1 O papel controverso do conflito na democracia milliana

O espaço concedido ao conflito no interior da tradição liberal é um tema que ganhou proeminência na filosofia política contemporânea. Uma série de teóricos políticos insurge-se na atualidade contra o liberalismo por conta de sua incapacidade de pensar o conflito político (CHAUI, 2005; MOUFFE, 2000; WOLIN, 2016). Sendo assim, analisar a relação entre conflito e democracia no pensamento de Mill – um dos "pais do liberalismo", como diria Berlin (2000, p. 232) – é de interesse não só para os estudiosos do autor, pois esclarece uma questão mais ampla que ocupa a filosofia política hodierna: a tradição democrático-liberal é de fato capaz de pensar o conflito político? Indo na contramão dos filósofos políticos supramencionados, o que este capítulo tentará mostrar é que há pensadores comumente associados ao "liberalismo" que são, sim, capazes de reconhecer o caráter inerradicável da dimensão conflituosa da vida social.

Seguindo o vocabulário de Mill, não faremos distinção entre "conflito" e "antagonismo".[115] Embora não os defina, podemos dizer que "conflito" e "antagonismo" são termos que o filósofo utiliza para denotar a presença de dissenso, na vida social e política, motivado por desigualdade material e pluralismo de valores. Como veremos, a manutenção do conflito, segundo Mill, seria indispensável para o desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da comunidade política que o circunda. Cumpre ressalvar, contudo, a diferença que o "conflito" guarda com relação ao "combate". Enquanto o primeiro é discursivo e se dá por meio das instituições políticas, o segundo é violento e tende a não aceitar a alteridade social que Mill considera inerente à vida política. O elogio ao conflito não configura em Mill um belicismo existencialista, tampouco postula o estabelecimento de uma ontologia política imutável. Não

[115] Na filosofia política contemporânea, é comum alguns autores diferenciarem "agonismo" e "antagonismo" (MOUFFE, 2000, p. 13). O "antagonismo" seria a relação entre "inimigos" cujos conflitos procedem na ausência de um "espaço simbólico comum" (ibidem). O "agonismo", por sua vez, seria uma forma mitigada de "antagonismo" cujos conflitos desenrolar-se-iam sempre em referência a um espaço simbólico de valores compartilhados. Nesse sentido, o "antagonismo" que Mill valoriza equivaleria ao que Mouffe chama de "agonismo". Seja como for, visto que tal distinção é estrangeira ao léxico milliano, não a empregaremos em nossa análise.

encontramos no autor, por exemplo, a tese de que o corpo político sempiterna e necessariamente estaria cindido por dois humores conflituosos, ou ainda, a ideia de que o conflito seria o traço definidor da existência humana e política.[116] Para o filósofo, conflito é conflito de opiniões, ideias e interesses – tais quais estes se manifestam ao longo da experiência coletiva. É nesse sentido, em suma, que os termos "conflito" e "antagonismo" serão empregados no corrente capítulo.

Por certo, a tese que se pretende defender não nega que haja filósofos liberais que não concedem espaço para o conflito político. Antes, nosso objetivo é criar, a partir da filosofia de Mill, uma narrativa alternativa sobre a relação entre conflito e democracia existente no interior da tradição liberal e apontar para a existência de uma vertente frequentemente ignorada do liberalismo, qual seja, o *liberalismo agonístico*. Em *Agonistic Democracy*, livro dedicado ao tema do agonismo democrático, Wenman (2013, p. 4) destaca que a oposição ao liberalismo seria uma característica constitutiva da visão agonística da democracia. Ao destacá-lo, o autor reforça a acusação de Schmitt (2008 [1932]), segundo a qual o liberalismo seria incapaz de pensar o conflito e tenderia sempre a denegá-lo.[117] De partida, a acusação põe a perder o caráter polifônico da tradição liberal e nega a possibilidade de haver um liberalismo agonístico, matriz na qual a filosofia de Mill se enquadra.

Longe de ser uma corrente homogênea com um conjunto de princípios fixos ahistóricos, o que se convenciona chamar de "liberalismo" resulta de práticas discursivas que se alteram ao longo da história e que, por vezes, se contradizem. Um dos herdeiros mais recentes da leitura contextualista da Escola de Cambridge, Duncan Bell (2016) mostra persuasivamente a impossibilidade de exprimir asserções gerais sobre a tradição liberal.[118] O que se convencionou chamar de liberalismo não é senão um conjunto de discursos "polifônicos" que variam "*ao longo do tempo e do espaço*" (ibid., p. 67, 70).

A elasticidade inerente ao conceito é particularmente saliente para o leitor lusófono, que não pode deixar de notar a distância semântica dos termos "liberal" e

[116] Aludo aqui, respectivamente, a Maquiavel e Schmitt.

[117] Talvez uma das razões que explicam a relativa popularidade da acusação de Schmitt na teoria democrática contemporânea seja o fato de os estudos sobre o liberalismo agonístico serem ainda muito recentes e escassos. Sobre a matriz agonística do liberalismo, ver Gray (2007, cap. 6), Kalyvas e Katznelson (2008, cap. 3), Turner (2010) e Urbinati (2002).

[118] Sobre a polissemia dos termos "liberal" e "liberalismo" ao longo da história, cf. também Freeden (2015, cap. 1), Manent (2012) e Ryan (2012, cap. 1).

"liberalismo" com seus correspondentes ingleses. No contexto anglo-americano, *liberal* e *liberalism* são termos invocados frequentemente pelos setores da esquerda. A redistribuição de renda e o Estado de bem-estar social são bandeiras hasteadas vezes sem conta pelos pensadores que se dizem *liberals*, sendo compreensível, portanto, que os acadêmicos anglófonos de direita associem o liberalismo com pautas de esquerda. Na América do Sul tal aproximação soa bizarra, uma vez que, em seu uso corrente, "liberal" e "liberalismo" costumam ser empregados como sinônimos de "neoliberal" e "neoliberalismo" (LLOSA, 2010, p. 299-308). A equiparação semântica entre os quatro termos ecoa em nosso mundo acadêmico. É ela, com efeito, que permite Marilena Chaui (2005, p. 23) opor "a democracia liberal" – compreendida como a teoria política em que "a liberdade tende a reduzir-se, de um lado, ao chamado direito de ir e vir e, de outro, à competição econômica da chamada livre iniciativa" – com a democracia social pensada pela "esquerda".[119]

Deixando de lado os possíveis méritos que a polarização de Chaui possa conter, cumpre ressaltar que a menção de Mill como filósofo-mor de uma "democracia liberal" que se oporia a uma "democracia social" associada com as pautas da esquerda não procede. Para Chaui, Mill se afastaria da "democracia social" porque acreditava que o objetivo do regime democrático seria o de "impedir [a] explicitação e [o] desenvolvimento completos" dos "conflitos sociais" (ibidem).[120] Chaui se encaixa, assim, no grupo de intérpretes que considera a filosofia política milliana inapta para conceder espaço ao conflito. Outro comentador que pode ser enquadrado neste grupo é Maurice Cowling. No livro *Mill and Liberalism*, Cowling (1990, p. 24) explica que a ênfase no consenso teria em Mill o propósito de "suplantar" as posições conflitantes dos cidadãos.[121] Todavia, o autor que mais reitera a afirmação de que a democracia milliana

[119] Para uma análise contundente sobre o perigo que o neoliberalismo representa à democracia contemporânea, consulte-se *Undoing the Demos*. No capítulo três do livro, Brown (2017) explica por que é inadequado classificar o pensamento político de Mill de neoliberal. Sobre as diferenças entre Mill e o neoliberalismo, ver também Adamo (2005, p. 48-68) e Laclau e Mouffe (1985, p. 172).

[120] Dos autores que criticam Mill por não conceber espaço ao conflito, Chaui é a única que explicita o que entende por conflito. Segundo ela, o conflito pode assumir duas formas: oposição ou contradição. Quando denota apenas "oposição, [...] o conflito se resolve sem modificação da estrutura da sociedade"; já quando envolve posições contraditórias, o conflito "só se resolve com a mudança estrutural da sociedade" (CHAUI, 2005, p. 24). Como a filósofa não especifica qual destas duas formas tem em mente quando critica Mill por impedir a explicitação e o desenvolvimento completos dos conflitos, em última instância, o que sua crítica afirma é que a "democracia liberal" elaborada pelo filósofo teria por fito asfixiar o embate entre os interesses opostos ou contraditórios dos cidadãos (ibid., p. 23).

[121] É provável que a interpretação de Cowling tenha sido influenciada pela leitura que Oakeshott, filósofo próximo de Cowling que revisou o manuscrito do livro *Mill and Liberalism*, fizera de Mill. Segundo

seria incapaz de conceber espaço ao conflito político é Graeme Duncan (1977). Em *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, Duncan aproxima Marx e Mill e afirma que ambos os filósofos são incapazes de pensar o conflito porque, em última instância, acreditam que a função da política é instituir uma sociedade harmônica destituída de dissenso. Segundo ele, as instituições representativas pensadas por Mill constituiriam um espaço "onde o conflito deveria ser não apenas institucionalizado, mas também superado" (DUNCAN, 1977, p. 267).

Contudo, há interpretações que afirmam o contrário. Em *Liberalismo e democrazia*, por exemplo, Norberto Bobbio (2006, p. 83) diz encontrar na democracia representativa milliana um papel excelso para o conflito.[122] No livro *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-century Intellectual History*, Stefan Collini, Donald Winch e John Burrow (1983, p. 159) concluem seu capítulo sobre Mill afirmando que, de acordo com o pensamento político do filósofo, "o choque entre poderes rivais e o conflito de opiniões […] eram inelidíveis". Oferecendo uma interpretação parecida, María Pollitzer (2015b, p. 61) afirma que "para Mill o antagonismo é um componente inelidível da vida social e política". Segundo a comentadora, seria por conta, *inter alia*, da leitura de Maquiavel que Mill teria considerado os conflitos "naturais e inextirpáveis" (POLLITZER, 2015a, p. 95). Brandon Turner (2010, p. 37), por sua vez, identifica em *Representative Government* o fundamento antagônico do pensamento liberal e afirma que Mill "rejeita uma abordagem política baseada no consenso".[123] Oferecendo uma interpretação similar, e indo de encontro a Duncan (1977), John Skorupski (2006, p. 71) conclui em *Why Read Mill Today?* que a grande diferença entre os pensamentos políticos de Marx e Mill seria que, ao passo que o primeiro entendia que "o conflito (seja entre ideias ou entre classes) estava destinado a acabar com a chegada da comunidade moderna", o segundo postulava que "o conflito de interesses e ideias era a condição permanente [da política]".[124] Seja como for, a leitura que mais ressalta o aspecto conflituoso da democracia milliana é a de Urbinati. Em *Mill on Democracy*, Urbinati (2002, p. 82) declara observar em Mill um "modelo agonístico" de

---

Oakeshott (1993 [1958], p. 82), Mill valorizava o conflito e a diversidade apenas na medida em que ambos conseguiriam gerar uma "uniformidade de perfeição" na sociedade.

[122] Ver também Bobbio (2015, p. 171-5), Costa (2012, p. 130), Finlay (2002), Girard (2015) e Pasquino (2010, p. 226).

[123] Cf. também López (2014) e Vasilev (2015, p. 76-7).

[124] Ver também Skoruspki (2012, p. 460).

democracia, que se oporia ao "modelo consensual" presente na maioria dos filósofos liberais.

Os autores listados no parágrafo acima têm razão ao afirmar que a explicitação dos conflitos ocupa uma função central na política democrática milliana. Todavia, apesar de ser inadequado entender, à maneira de Chaui, Cowling e Duncan, que Mill tende a suprimir o conflito político, é igualmente inexato afirmar que, ao apreciar a vitalidade do conflito, Mill nega a utilidade do consenso na política. A afirmação de um antagonismo radical na filosofia milliana exigiria o esquecimento estratégico de longos excertos do segundo capítulo de *On Liberty*, do ensaio "Coleridge" e dos capítulos finais de *The Logic of the Moral Sciences*. Nestas passagens, Mill (2008 [1859], p. 48-53, CW X, p. 133-35 e 1988, p. 111) sublinha a necessidade de um consenso político sobre dois princípios fundamentais que formariam como que o substrato de todo *ethos* democrático. Ao mesmo tempo, o filósofo insta pela institucionalização política do conflito e declara que a existência de visões conflitantes é o que evita a corrupção da democracia (CW X, p. 108).

Vê-se, pois, que as leituras opostas supramencionadas, ainda que incompletas, contam com respaldo textual. O que falta, entretanto, é compreender de que modo as ênfases no consenso e no conflito se articulam no interior da democracia representativa milliana. A articulação entre esses três elementos cardeais da filosofia política milliana – democracia representativa, conflito e consenso – é o objetivo que anima a corrente tese. Como buscaremos evidenciar, ao mesmo tempo em que o elege como elemento indispensável da vida política, Mill impõe limites para o conflito democrático em um governo representativo.

O itinerário do capítulo partirá, primeiramente, de uma reconstrução da crítica agonística dirigida a Mill e ao liberalismo como um todo (**3.2**). Na contramão desta leitura, procuraremos realçar o aspecto agonístico presente no liberalismo de Mill, enumerando os benefícios que o filósofo conferia ao conflito. Para tanto, iremos abordar a relação entre conflito, socialismo e democracia no pensamento tardio de Mill (**3.3**) e explicitar as fontes teóricas que influenciaram o modo como o filósofo compreendia a relação entre conflito e política. A importância que Mill atribui ao conflito remonta a quatro tradições de pensamento que influenciaram sua filosofia: os antigos gregos e a *Bildungstradition* (**3.4**) os escritos históricos de Guizot (**3.5**) e o *Federalista* (**3.6**).

Após rastrear as fontes intelectuais das quais a ideia de conflito milliana é tributária, veremos como a atuação parlamentar de Mill nos permite observar uma série

de preceitos que o filósofo adotou em sua prática política a fim de lidar com os conflitos sociais de seu tempo (**3.7**). Em seguida, apresentaremos a justificação da violência política feita por Mill (**3.8**). Feito isto, explicaremos como o alto apreço de Mill pelo conflito o fez criticar a ideia de democracia concebida pelo seu mentor intelectual, Bentham (**3.9**), e analisaremos a importância dos partidos políticos para a organização do conflito em uma democracia (**3.10**). Por fim, distanciando-nos das interpretações que realçam apenas o antagonismo milliano, trataremos de evidenciar que a democracia representativa para Mill requer consenso e conflito (**3.11**). Nossa conclusão procurará mostrar de que modo Mill nos oferece recursos para pensar *a democracia representativa como o regime político que se mantém por meio de um consenso conflituoso, ou ainda, de compromissos políticos* (*political compromises*).

3.2 A crítica dos democratas agonísticos

A crítica dos democratas agonísticos é bem exemplificada em "The liberal/democratic divide", texto no qual Sheldon Wolin (2016) identifica uma tensão entre os conceitos de democracia e liberalismo. Sua oposição não é difícil de entender. Segundo Wolin, central ao liberalismo seria a ideia de um poder político limitado, respeitoso de certos direitos individuais inalienáveis que pairam como que acima do debate público. A democracia, contudo, é incompatível com tal ideia, pois "não deve depender da concessão definitiva de um ordenamento pré-concebido de direitos iguais das elites para o *demos*" (WOLIN, 2016, p. 261). Direitos genuinamente democráticos "dependem de sua conquista pelo *demos*, que os expande substancialmente e, neste processo, adquire experiência do político [*of the political*]" (ibidem). A democracia exige, assim, um poder popular ilimitado de definição dos direitos individuais e dos princípios norteadores da política

Wolin toca em dois pontos fundamentais da crítica agonística. Em primeiro lugar, os democratas agonísticos rejeitam o que identificam como tendência pré-política do liberalismo. Ao fixar de antemão direitos e princípios de justiça que deverão estar fora da discussão política sempiternamente, o liberalismo negaria a política democrática, cujo exercício requer o poder total de definição do direito e da justiça (cf. TØNDER e THOMASSEN, 2005, p. 4). Na visão dos democratas agonístico, "nada é fundamental e nada pode ser retirado da mesa [de discussão]" – inclusive os "princípios fundantes da ordem política" (WINGENBACH, 2011, p. 21). Em segundo lugar, os

democratas agonísticos censuram o liberalismo porque creem que ele nega a experiência do político. Para compreender esta crítica, cumpre observar que a diferença entre "a política" (*la politique* ou *politics*) e "o político" (*le politique* ou *the political*) é um denominador comum à grande parte dos democratas agonísticos.[125] Mouffe (2005, p. 9) nos oferece uma formulação lapidar que diferencia os dois termos:

> "o político" denota o domínio de antagonismo que é constitutivo das sociedades humanas, ao passo que "a política" refere-se ao conjunto de práticas e instituições por meio das quais cria-se uma ordem que, a partir do contexto conflituoso provido pelo político, organiza a coexistência humana.

O conceito do político, como Mouffe reconhece, remonta a Carl Schmitt, jurista que também costumava empregar este conceito para criticar a tradição liberal. O "liberalismo", afirma Schmitt (2008 [1932], p. 29), pretende "reduzir o inimigo [...] a um adversário nas discussões". O conceito do político, entendido como domínio da existência humana regido pelo antagonismo "amigo" vs. "inimigo", é eclipsado pela ênfase deliberativa do liberalismo (ibid., p. 27). Ao circunscrever o campo político a uma deliberação que é incapaz de pôr em questão os princípios definidores do direito, o liberalismo soterraria a emergência do conflito. De antemão, o liberalismo propositadamente destituiria a política do poder de adentrar os tópicos conflituosos da existência humana. Diminuindo seu poder criativo e transformando-a em mera técnica, o liberalismo faria com que a política se reduzisse a uma conversa entre amigos, ou ainda, um debate entre adversários – mas não inimigos, que seriam aqueles com os quais um indivíduo estaria sempre disposto a entrar em conflito (ibid., p. 28).

Antes de explicarmos por que a negação do conflito não faz parte da política pensada por Mill, ressaltemos que tanto Mouffe (2005) quanto Wolin (2016) não citam Mill quando disparam suas farpas contra o liberalismo. Não resta dúvidas de que a querela maior de ambos é com os liberais contemporâneos, não com os filósofos da tradição liberal oitocentista. Mesmo assim, em vários momentos de seus escritos, não fica claro se a crítica que tecem tem por alvo apenas os liberais coevos ou se a falha que identificam aplica-se ao liberalismo de modo geral.[126] É o liberalismo como um todo

[125] Sobre os diferentes modos como o conceito do político foi pensado nas filosofias alemã e francesa ao longo do século XX, ver Moyn (2016).

[126] Embora Wolin (2016) não mencione Mill, em *Politics and Vision*, no capítulo dedicado a explicar por que o liberalismo tende a negar a política, Wolin (2004, cap. 17) inclui Mill no rol dos filósofos liberais que repudia. Mouffe (1993), em contrapartida, mostra ter uma visão mais positiva da filosofia milliana nos breves momentos em que a aborda em *The Return of the Political*. Com efeito, como vimos no capítulo anterior, no livro que publicou em co-autoria com Laclau, Mouffe tece elogios a Mill.

que é incapaz de pensar o conflito ou, para citar um de seus maiores expoentes atuais, apenas o liberalismo de Rawls?

William Connolly é um dos poucos filósofos pertencentes ao grupo dos "democratas agonísticos" que explicitamente dirige suas críticas contra Mill.[127] Segundo o autor, a comunidade política "liberal" pensada pelo filósofo britânico é inadequada porque, nela, "os direitos estão fixados de antemão" (CONNOLLY, 1999, p. 79). Na visão de Connolly, uma democracia que admita a vitalidade do conflito exige um "*ethos* público no qual a luta, o debate e a decisão [políticos] estabeleçam-se" por meio de um processo "que não tem qualquer âncora" (ibid., p. 92). Ao ancorar um conjunto mínimo de direitos individuais – quais sejam, a liberdade e a igualdade – em um campo imune à deliberação democrática, Mill revelar-se-ia inapto para pensar o conflito político. Tais críticas serão retomadas na conclusão do trabalho.

3.3 Socialismo e conflito

3.3.1 A crítica de Duncan

Em seu livro sobre conflito e harmonia social em Marx e Mill, Duncan (1977, p. 237) diz que, em que pese suas diferenças, Marx e Mill apresentam visões similares daquilo que consideravam ser "o último estado social". Segundo o comentador, o comunismo marxiano e o socialismo milliano anseiam por uma sociedade harmônica. Duncan afirma que, ao postular a necessidade de uma sociedade socialista na qual a desigualdade material esvaneceria em larga medida, Mill endossaria uma visão da história segundo a qual "o meio em que os homens agiam – e colidiam – deveria ser mudado [...]. As demandas violentas e insaciáveis desapareceriam e as principais fontes de conflito feneceriam de modo pacífico" (ibid., p. 238-39).

É claro que Duncan é obrigado a reconhecer a importância que Mill atribuía ao conflito, haja vista as várias passagens em que o filósofo enaltece a importância do conflito para a política. No entanto, embora admita que o "conflito ou o antagonismo" são "vitais para o progresso social" que Mill tem em mente, Duncan considera, ainda assim, que a meta final da filosofia milliana é instituir um corpo político destituído de

[127] Sobre a possibilidade de se identificar um grupo de pensadores "democratas agonísticos" na filosofia política contemporânea, vide McNay (2014), Tambakaki (2015), Wenman (2013, cap. 1) e Wingenbach (2011).

conflito (ibid., p. 264). “Mill via o Parlamento como [...] o centro no qual o conflito deveria ser não apenas institucionalizado como superado” (ibid., p. 267). Na política milliana, o conflito seria o ponto de partida, e a harmonia, o ponto de chegada.

Esta seção tem por objetivo desconstruir a interpretação de Duncan. O que argumentaremos é que, ainda que reputasse o conflito de classes e a desigualdade material como fonte primacial da discórdia política, Mill não acreditava que uma comunidade política socialista exterminaria o conflito. Na sua visão, o conflito é inextirpável em qualquer sociedade em que os cidadãos possam desenvolver-se livremente. Uma sociedade socialista continuaria a ter conflito porque a desigualdade econômica não esgota o ímpeto antagônico das relações humanas; há que se considerar também o conflito por reputação. A fim de desenvolver nosso argumento, façamos, primeiro, um breve excurso sobre o socialismo milliano.

3.3.2 O socialismo democrático de Mill

Os dois textos em que Mill investiga o socialismo pertencem à fase tardia de sua produção filosófica. *Chapters on Socialism* foi publicado postumamente, em 1879, e o capítulo “On the probable futurity of the labouring classes” foi incluído apenas a partir da terceira edição de *Principles of Political Economy*. O próprio filósofo reconhece em sua autobiografia que, quando resolveu advogar em prol de “um socialismo qualificado”, sua trajetória intelectual se encontrava bastante amadurecida (CW I, p. 199).[128]

Mill começa *Chapters on Socialism* reparando que o regime de propriedade privada existente na Inglaterra oitocentista destituía os trabalhadores de liberdade:

> Não mais escravizados ou subjugados à dependência por força da lei, a grande maioria os são por força da pobreza; eles ainda estão acorrentados a um lugar, a uma ocupação, e [...] ao arbítrio [*will*] de um empregador, excluídos por acidente de nascimento dos usufrutos e das vantagens morais e mentais que os outros herdam sem qualquer esforço (CW V, p. 710).

[128] Hayek (2015, p. 298-312) argumenta que o socialismo de Mill aumentou consideravelmente por causa de Harriet Taylor, feminista socialista com a qual o filósofo se casou em 1851. Stafford (1998), contudo, disputa tal leitura e afirma que o socialismo de Mill se encontrava consolidado antes de o filósofo conhecer Taylor. Sobre a transformação da visão de Mill sobre o socialismo ao longo de sua trajetória filosófica, vide Helen McCabe (2010) e Pedro Schwartz (1968, p. 227).

Dito isto, o filósofo compara o estado calamitoso das classes trabalhadoras com a "escravidão" e o "despotismo" e nota que, assim como ambos pareciam naturais àqueles que os exerciam, o regime de propriedade privada praticado na Europa moderna também se afigurava como absolutamente "necessário" a seus beneficiários (ibidem). Mill afirma que a condição dos operários "na Europa civilizada, inclusive na Inglaterra e na França, é mais miserável [*wretched*] do que a da maior parte das tribos selvagens que conhecemos" (ibid., p. 713).

Mantemos o termo original entre colchetes porque "miserável" é geralmente compreendido como algo que diz respeito somente à pobreza material, o que não vale para o termo original. Além de significar miserável, *wretched* é frequentemente usado para denotar uma pobreza moral, sendo por isso sinônimo do adjetivo *base*, que podemos traduzir tanto por ignóbil quanto por vil. Ou seja: não é apenas a pobreza material dos trabalhadores que leva Mill a querer implementar o socialismo. A escravidão produzida pelo regime de exploração capitalista lhe é inadmissível porque, além de perpetuar miséria, rouba dos trabalhadores a chance de se desenvolver intelectual e moralmente.

Para compreender melhor seu socialismo cooperativista e descentralizado, lembremos que a participação política era para Mill um elemento indispensável do desenvolvimento humano. O socialismo milliano, assim, "representava principalmente o princípio político da *democracia*" (CLAEYS, 1987, p. 134). A democratização da gestão dos meios de produção defendida pelo socialismo do filósofo era um meio de incitar os trabalhadores ao desenvolvimento de si (*self-development*), de propiciar-lhes mecanismos por meios dos quais eles poderiam cultivar suas faculdades críticas e morais.[129] "Mill apoiava o cooperativismo [socialista] na crença de que ele contribuiria para a independência pessoal e para a proteção da individualidade que considerava fundamental para o progresso" (ibid., p. 145). Foram "os conceitos liberais centrais de Mill, a individualidade e a liberdade, que o levaram a repudiar as relações capitalistas" (STAFFORD, 1998, p. 336 e cf. GIANNOTTI, 1984, p. 77)). Tudo se passa, pois, como se o socialismo não fosse senão "o legítimo herdeiro" do liberalismo (BERNSTEIN, 1993 [1899], p. 147). Pois, como argumenta Bernstein, quem procura promover "o

[129] Empregaremos as expressões "desenvolvimento de si", "desenvolvimento do Eu" e "desenvolvimento humano" indiscriminadamente. Outrossim, não faremos distinção entre os termos "Eu", "indivíduo", "individualidade" e "(ser) humano".

desenvolvimento e proteção da individualidade livre" não tarda a perceber que o socialismo é preferível ao capitalismo industrial (ibidem).[130]

Como vimos no capítulo anterior, um dos grandes objetivos da filosofia política milliana era combater os efeitos tóxicos do industrialismo capitalista por meio da participação democrática e da simpatia que dela se seguia. A defesa do socialismo se insere no mesmo contexto: ao endossá-lo, Mill (2008 [1859], p. 64) pretendia democratizar o desenvolvimento da individualidade e garantir que todos os cidadãos tivessem a oportunidade de formar o seu Eu "em um todo completo e consistente". Foram "os compromissos éticos de seu liberalismo – em particular com a liberdade e com a justiça distributiva – que levaram Mill a adotar uma série de propostas socialistas" (BAUM, 2007, p. 100).[131] Para Mill, o socialismo cooperativista era superior ao capitalismo moderno porque fomentava uma individualidade mais plena (CW V, p. 740).

Para compreender de que modo a promoção da liberdade milliana vai ao encontro do socialismo, cabe lembrar que Mill esposava um conceito de liberdade *qua* ausência de sujeição arbitrária. Na filosofia de Mill, assim como no pensamento de outros autores do século XIX, republicanismo e socialismo consorciam-se para promover a liberdade.[132] Conforme aponta Urbinati (2002, p. 193), foi o conceito de "liberdade como não sujeição que forneceu a base normativa para o esforço de Mill de 'reexaminar' as instituições sociais da sociedade capitalista". Na visão do filósofo, há uma grande "diferença entre uma vida de sujeição ao arbítrio de outrem e uma vida de liberdade" (CW XXI, p. 336). Uma sociedade em que a desigualdade material leva a maioria dos trabalhadores a se submeter ao arbítrio de indivíduos mais abastados não é uma sociedade livre. Visto que requer ausência de sujeição arbitrária, a liberdade reclama um grau mínimo de independência econômica que não deixe os cidadãos à mercê do poder discricionário dos mais ricos. Destarte, as pessoas mantêm-se livres e

[130] Sobre as semelhanças entre Mill e Bernstein, consulte-se Schumpeter (2009, p. 532). Ao defender o socialismo por causa do desenvolvimento do Eu, Mill se aproxima da *Bildungstradition*, que também apregoava que "o requerido desenvolvimento [...] da personalidade rica e que se desenvolve plenamente pressupõe uma nova ordem social, o socialismo" (LUKÁCS, 2006, p. 591). Sobre a influência da *Bildungstradition* na filosofia milliana, ver *infra* **3.4**.

[131] Ver também Ashcraft (1999, p. 180). Em *Qu'est-ce que le libérálisme ?* Audard indentifica em Mill um ponto de inflexão na história do liberalismo. Segundo a filósofa, Mill lançaria as bases para a formulação de uma nova corrente liberal: o liberalismo ético, cujo diferencial seria tornar o bem-estar dos trabalhadores preocupação central da política. O Estado do bem-estar social, de acordo com Audard (2009, p. 274), teria se originado do liberalismo ético.

[132] Sobre a confluência entre socialismo e republicanismo no pensamento político oitocentista, ver Claeys e Lattek (2011).

conseguem tempo para desenvolver suas potencialidades. “Em oposição ao ‘evangelho do trabalho’, eu defendo o evangelho do lazer e sustento que, em uma vida cheia de trabalho, os seres humanos *não podem* realizar os atributos mais sofisticados da sua natureza” (CW XXI, p. 90-1).

Ao erigir o desenvolvimento de si como justificativa para a adoção do socialismo, Mill deu voz e, dada sua proeminência na Grã-Bretanha, contribuiu para a consolidação de um modo tipicamente inglês de se pensar o socialismo. Mediante uma análise extensa de vários jornais progressistas da época, Ashcraft (1993) evidencia como os princípios centrais do liberalismo foram, ao longo do século XIX, apropriados e ressignificados por grupos radicais ingleses que criaram uma nova vertente do socialismo: o socialismo democrático.[133]

Alinhando-se à vertente que predominava entre seus conterrâneos, Mill distancia seu socialismo dos “socialistas revolucionários” que, segundo ele, seriam populares sobremaneira na parte continental da Europa (CW V, p. 737). Embora nunca tenha citado Marx diretamente, é lícito afirmar que, ao dirigir críticas ao socialismo revolucionário, Mill tinha a doutrina de Marx em mente (FEUER, 1949). Foi a partir dos *Anais da Primeira Internacional* que Mill formulou suas críticas ao socialismo revolucionário e foi justamente Marx quem escreveu o discurso inaugural, o preâmbulo e as regras provisionais dos *Anais* (ibid., p. 297). Estes escritos foram publicados na forma de folheto, em Londres, em novembro de 1864. No mês seguinte, foram traduzidos para o alemão e publicados no jornal berlinense *Der Sozial-Demokrat*. Em 1865, foram republicados no jornal londrino *The Miners’ and Workmen’s Advocate*, e foi por meio deste impresso que Mill travou contato com as ideias de Marx (ibid., p. 298). Ao menos no que tange ao discurso inaugural, o filósofo inglês relatara estar “muito satisfeito [*highly pleased*]” com as críticas que Marx levantara contra o capitalismo (CW XXXII, p. 220).

Mill era amigo de figuras importantes da Primeira Internacional, inclusive de um de seus líderes, George Odger, que tentou, sem sucesso, conquistar uma vaga no Parlamento inglês (FEUER, 1949, p. 299). Mill apoiou a candidatura de Odger porque sua convicção era a de que o socialismo deveria ser implementado por meio das urnas,

[133] O princípio da utilidade de Bentham, por exemplo, foi ressignificado pelos socialistas e adquiriu uma ênfase menos individualista e, por conseguinte, mais coletiva (ASHCRAFT, 1993, p. 264). A ressignificação feita pelos socialistas ingleses, na primeira metade do século XIX, é digna de nota porque antecipa a ressemantização do princípio de utilidade que o próprio Mill (2008 [1863], p. 167) faria em *Utilitarianism* (cf. *supra* **2.3**).

isto é, democraticamente. Este ponto fica claro na carta que enviou, em março de 1867, a William Randal Cremer, ativista da Primeira Internacional que conhecia. Cremer havia solicitado uma declaração pública de Mill em apoio à Liga da Reforma, movimento político ligado à Primeira Internacional que procurava estender o sufrágio para todos os homens adultos, quer proprietários ou não. Embora fosse a favor da extensão do sufrágio para os proletários, Mill era contra o clamor "revolucionário" da Liga que, rejeitando o "direito" e o diálogo com as instituições políticas vigentes, pretendia expandir o sufrágio por meio da violência (CW XVI, p. 1247). Outro motivo que fez Mill se afastar da Liga era o caráter sexista de suas reivindicações: apesar de defender o voto dos trabalhadores, a Liga não lutava pela concessão do sufrágio para as trabalhadoras.

A carta de Mill a Cremer começa criticando a indisposição da Liga da Reforma para o debate político:

> Os discursos proferidos na reunião [da Liga] tinham duas características: uma rejeição, determinada de antemão, de [realizar] qualquer compromisso [*compromise*] com relação à questão da reforma eleitoral, mesmo se proposto por homens públicos em cuja sinceridade e zelo reformistas como você já expressaram a mais completa confiança, e uma prontidão para prosseguir de imediato à violência física se qualquer oposição for levada a quaisquer de suas demandas (ibidem).

Segundo Mill, a destruição violenta de instituições políticas – que, no seu vocabulário, equivalia à revolução (FEUER, 1949, p. 302) – só se justificava em dois casos. O primeiro deles seria nos casos de "opressão e tirania", e o segundo, nos casos em que "o sistema de governo não permite que a reparação de injustiças seja buscada por meios pacíficos e legais" (CW XVI, p. 1248). Quando as instituições governamentais não são porosas e se recusam a absorver as reivindicações sociais, a revolução é legítima. Tal não era, contudo, o caso das instituições políticas da época que, segundo Mill, estavam abertas ao diálogo no que tangia à franquia dos trabalhadores. Nesse contexto, um golpe violento contra o governo vigente não era admissível, porém expedientes políticos como manifestações públicas e pressão parlamentar por meio da advocacy eram bem-vindos. Poder-se-ia dizer que o diagnóstico de Mill foi comprovado pela história: naquele mesmo ano, sem precisar passar por nenhuma revolução, a concessão do sufrágio a alguns setores da classe operária foi legalizada por meio de uma reforma eleitoral aprovada pelo Parlamento. Do dia para a noite, o número de eleitores quase que dobrou e o panorama político inglês

alterou-se significativamente (RYAN, 2013, p. 168).[134] Como o próprio Mill reconhecia, o *Reform Act* não era perfeito, mas foi útil para favorecer as pautas operárias no Parlamento inglês.

Contrapondo-se aos revolucionários marxianos, Mill pretendia instituir o socialismo, paulatinamente, por meio das instituições políticas existentes. O aspecto parcimonioso era "a grande vantagem" do socialismo "mais pensativo e filosófico" dos britânicos que Mill endossava (CW V, p. 737).[135] Segundo o filósofo, o socialismo deveria "provar suas capacidades mediante teste" e ser aplicado primeiro em pequenos grupos, para então expandir-se em âmbitos maiores (ibidem). Não obstante, mesmo quando passasse ao nível nacional, o socialismo deveria manter-se descentralizado (ibid., p. 748). Outro ponto de discordância com os socialistas revolucionários era o caráter centralizado do poder que estes advogavam. "O esquema deles é [conceder] a administração de todos os recursos produtivos do país a uma autoridade central" (ibid., p. 737). Mill, aqui, prenuncia críticas que mais tarde se tornariam lugar comum entre os detratores de Marx (ASHCRAFT, 1989, p. 122 e FEUER, 1949, p. 298).

A centralização do poder, de acordo com Mill, poria a perder um dos principais benefícios do socialismo: "a educação democrática da classe trabalhadora" (CLAEYS, 1987, p. 145). A opção de Mill por um cooperativismo descentralizado remetia à sua associação entre democracia e socialismo; com efeito, Mill pode ser considerado um dos teóricos fundadores do *socialismo democrático* (cf. ASCHRAFT, 1999), ou ainda, *socialismo liberal* (cf. HOBHOUSE, 1964, p. 62; FREEDEN, 1978, p. 49-50; MOUFFE, 1993, p. 91).[136] Ele repudiava o capitalismo industrial de seu tempo porque o

---

[134] "O ato de 1867 acrescentou, na Inglaterra e no País de Gales, 938.000 eleitores a um eleitorado de 1.057.000. Nas cidades, os eleitores da classe trabalhadora tornaram-se maioria" (WOODWARD, 1962, p. 182). Cabe ressaltar, porém, que o *Reform Act* aprovado em 1867 continuava excluindo a maior parte da população do sufrágio, uma vez que tornava elegível por volta de 35% a 40% dos homens adultos da Inglaterra (antes de sua aprovação, apenas cerca de 15% a 20% dos homens adultos ingleses cumpriam os requisitos necessários para poder votar). Para uma análise histórica da aprovação do *Reform Act* de 1867, ver Gay (1993, cap. 3), Himmelfarb (1966), Kahan (2003, p. 122-41) e Woodward (1962, p. 182-88).

[135] Segundo Claeys (2011, p. 523), esta seria uma característica não só do socialismo inglês como da maior parte dos socialismos não-marxistas que emergiram, na Europa, ao longo do século XIX.

[136] Para uma análise do socialismo liberal na Inglaterra oitocentista, ver Lukes (2003), McWilliam (1998, cap. 6) e Touchard (1970, p. 126-32). Não obstante as diferenças com relação ao socialismo marxiano, seria equivocado pensar que o socialismo liberal inglês do século XIX não tenha influenciado Marx, filósofo que residiu muitos anos em Londres. E, inversamente, tampouco seria possível ignorar a influência que Marx, por meio de seus escritos em jornais londrinos e do engajamento político na Inglaterra, exerceu sobre o socialismo de língua inglesa. Sobre a relação entre o socialismo inglês oitocentista e o socialismo marxiano, ver Leopold (2014) e Persky (2016, cap. 10). Seja como for, uma grande diferença entre ambos é que Mill pensava que as leis da distribuição dos bens advindos da produção capitalista poderiam ser alteradas, possibilidade que Marx considerava impossível. No posfácio à segunda edição do *Capital*, Marx (2011, p. 24) acusa Mill de ter tentado "conciliar o inconciliável".

considerava infenso à democracia (SARVASY, 1984). Os proletários não tinham qualquer voz na condução de suas ações no trabalho, local onde passavam a maior parte do tempo. Como poderia alguém submetido a um regime despótico no ambiente de trabalho desenvolver as capacidades deliberativas necessárias à democracia participativa? "Um homem obrigado a trabalhar catorze das vinte e quatro horas [de um dia] para ganhar o pão não tem tempo para se instruir e encontra-se muito importunado e exausto para voltar sua atenção a assuntos importantes. Como poderia ser diferente?" (CW XXII, p. 90).

A fim de transformar o ambiente de trabalho em uma minidemocracia, Mill oferece dois modelos cooperativos de organização trabalhista (CW III, p. 769). O primeiro manteria a divisão entre chefe e empregado, mas atenuaria a hierarquia entre ambos por meio da "admissão de todos os operários na participação dos lucros" (CW V, p. 743). O segundo – que é o que Mill prefere – aboliria a distinção entre chefe e empregado e instituiria relações horizontais entre os trabalhadores, que coletivamente passariam a gerenciar o trabalho e o lucro.[137] No lugar do chefe, os trabalhadores escolheriam um dentre eles para supervisionar o andamento da empresa. Este supervisor não estaria acima dos outros; pelo contrário, poderia ser removido de seu posto em qualquer momento que a maioria dos trabalhadores julgasse pertinente (CW III, p. 775). Segundo Alan Ryan (2013, p. 165), o socialismo cooperativista de Mill realizaria, assim, a liberdade que Aristóteles associava com a democracia, pois permitiria que todos trabalhadores fossem governados e governassem "em alternância" (*Política*, 1317b2-3).

Submetido a um processo de democratização, o ambiente de trabalho permitiria aos proletários trabalhar "em relações que não envolvessem dependência [assimétrica]. Destarte, o ambiente de trabalho [...] pode funcionar como uma escola dos afetos e dos diferentes tipos de virtudes uma vez que as relações de poder são reconfiguradas a fim

---

Segundo ele, as leis da produção e as leis da distribuição eram "essencialmente coincidentes" (MARX *apud* SEMMEL, 1984, p. 95). Um regime político de orientação capitalista que interferisse nas leis da divisão dos ganhos da produção econômica a fim de distribuí-los de maneira mais equânime seria inexequível na visão de Marx. Mill, entretanto, defendia que semelhante regime (o equivalente ao Estado do bem-estar social do século XX) era possível e deveria ser implementado. Para uma análise que identifica o socialismo de Mill como precursor do Estado de bem-estar social, ver Ruiz Resa (2005).

[137] Mill tem em mente o caso do movimento cooperativista inglês criado, na segunda metade do século XIX, pelo líder socialista George Holyoake, sobre o qual discorre com entusiasmo em "On the probable futurity of the labouring classes" (CW III, p. 758-96). O movimento de Holyoake, "Co-Operatives UK", existe até hoje e conta com várias cooperativas no Reino Unido.

de evitar dependência [assimétrica]" (HEYDT, 2006, p. 144).[138] Como Heydt sublinha no último capítulo de *Rethinking Mill's Ethics*, a democratização das relações trabalhistas pensada por Mill propiciaria uma educação não só política como também estética. Na tomada de decisões coletivas, os trabalhadores seriam instigados a cultivar sua simpatia, a colocar-se no lugar de outrem e a imaginar o impacto que suas escolhas teriam no futuro.[139]

O socialismo cooperativista tornaria o ambiente de trabalho um solo fértil para o crescimento da liberdade, da justiça e do espírito democrático:

> Podemos, através do princípio cooperativo, enxergar nosso caminho rumo a uma sociedade que combinaria a liberdade e independência do indivíduo com as vantagens morais, intelectuais e econômicas da produção agregada; e que, sem qualquer violência [...] realizaria, ao menos no departamento industrial, as melhores aspirações do espírito democrático [...]. Neste ou em outro modo, as acumulações existentes do capital poderiam, honestamente, por meio de um processo de tipo espontâneo, tornar-se propriedade conjunta de todos que participassem de seu emprego produtivo: uma transformação que, uma vez efetuada (e supondo, é claro, que ambos os sexos participariam igualmente nos direitos e no governo da associação), seria o mais perto da justiça social [...] que, no presente, é possível prever (CW III, p. 793-94).

O princípio cooperativo do socialismo milliano fortaleceria a liberdade dos indivíduos e a justiça social porque lhes possibilitaria exercitar sua agência no trabalho e dividir o capital dele proveniente de modo mais equânime. Mill define o socialismo como "a posse conjunta de todos os membros da comunidade dos instrumentos e meios de produção; donde segue que a divisão do produto entre o corpo dos proprietários deve ser um ato público, realizado conforme regras estabelecidas pela comunidade" (CW V, p. 738). O socialismo não exclui a propriedade privada e, segundo Mill, nisso mesmo consiste seu diferencial em relação ao comunismo. O que ele requer é a democratização da economia e a coletivização do capital, que passaria a ser distribuído conforme uma regra considerada justa pela comunidade política. Todavia, o que se distribui para cada um é de pertencimento individual:

---

[138] Conforme explicamos antes, o créscimo do adjetivo "assimétrico" é válido na medida em que Mill não era contra a dependência *per se*. Numa cooperativa socialista, a dependência entre os indivíduos subsistiria, quando mais não seja porque as relações de dependência são inevitáveis na vida em sociedade. Ocorre que, porque mútua, semelhante dependência não estorvaria a liberdade e o desenvolvimento da individualidade dos trabalhadores. Mill repudia apenas a dependência assimétrica, na qual um indivíduo encontra-se à mercê do "arbítrio" de outrem (CW V, p. 710). Sobre a distinção entre dependência simétrica e assimétrica, ver Halldenius (2003).

[139] Sobre o caráter político da simpatia, vide Burstein (2001). Sobre a relevância da simpatia para o liberalismo político e para o exercício da cidadania em uma democracia representativa, ver Macedo (1990, cap. 7), Pollitzer (2017, p. 63) e *supra* **2.5.**

> A terra, por exemplo, pode ser, para fins produtivos e agrícolas, propriedade da comunidade inteira [...]; ainda assim, o pedaço de terra atribuído a cada indivíduo ou família como parte de sua remuneração é exclusivamente deles, na medida em que eles contribuem sua parte para os trabalhos comuns (ibidem).

O direito e a posse da propriedade são artificiais, e não naturais (ibid., p. 752-53). A distribuição da propriedade é um ato histórico que deve se realizar, publicamente, em consonância com as regras estabelecidas pelo corpo político. Além disso, a propriedade é passível de ser redistribuída quando não cumprir sua função social; "o apoio às leis de propriedade tem de depender de considerações de natureza pública, da estimativa feita da sua contribuição para o bem-estar geral [*general welfare*]" (ibid., p. 706). Como aponta uma comentadora, o socialismo milliano tem por meta "implementar distribuições justas dos excedentes da cooperativa conforme princípios de justiça determinados democraticamente por todos os membros" (McCABE, 2015, p. 8).

Este ponto é reforçado na *Autobiography*, livro que Mill publicou pouco antes de morrer. Comentando o impacto positivo que o socialismo da filósofa Harriet Taylor exerceu sobre seu pensamento, Mill repara que ambos ansiavam por um tempo "no qual a divisão dos frutos do trabalho, ao invés de depender, como hoje o depende em grande medida, do acidente de nascimento, será feita em concerto, por meio de um princípio acordado de justiça" (CW I, p. 239). Para Mill, não menos do que para Taylor, "a sociedade está inteiramente autorizada a revogar ou alterar qualquer direito privado à propriedade que [...] julga estar no caminho do bem comum" (CW V, p. 753).

Não surpreende, pois, o apoio de Mill à reforma agrária proposta pelos insurgentes da Revolução de Janeiro, a mais longa revolta polonesa contra a Rússia tzarista, que durou de janeiro de 1863 até 1865. Os insurgentes argumentavam que "a liberdade" dos camponeses poloneses exigia que recebessem "a posse total da porção de terra que lhes fora previamente atribuída para que eles e suas famílias a cultivassem" (CW XXV, p. 1202). Na visão deles, os donos das terras que seriam redistribuídas deveriam ser recompensados pelo Estado; todavia, tanto o imperador polonês quanto os proprietários das terras eram contra a medida. Mill posicionou-se publicamente a favor da redistribuição de terra conclamada pelos camponeses poloneses, pois considerava que ela promoveria o bem geral da Polônia (ibid., p. 1203).

3.3.3 Respondendo a Duncan: o socialismo milliano elimina o conflito político?

A gestão coletiva do ambiente de trabalho poderia ocasionar "uma revolução moral", substituindo a luta de classes entre empregados e patrões por uma "rivalidade amigável" entre indivíduos que manteriam entre si relações de poder horizontais e simétricas e que, juntos, perseguiriam "um bem comum" (CW III, p. 792). Eis que nos deparamos com a característica do socialismo milliano que levou Duncan a declarar a inaptidão de Mill para pensar o conflito:

> [O capitalismo] fundamenta-se na oposição de interesses – não na harmonia de interesses – e sobre ele requer-se de todos que encontrem seu lugar por meio de uma luta, empurrando os outros para baixo ou sendo por eles empurrado para baixo. [...] No sistema presente, dificilmente alguém consegue ganhar sem a perda ou frustração de outrem. Em uma comunidade bem constituída, todos se tornariam ganhadores com o sucesso dos empenhos das outras pessoas (CW V, p. 715-16).

A um primeiro olhar, a passagem acima parece corroborar a interpretação de Duncan. A impressão que fica é a de que o socialismo "moralista" de Mill procurava superar a divergência de interesses e implementar uma sociedade completamente harmônica em que todos desejariam o bem de todos. A ânsia em tornar o ambiente de trabalho "uma escola de simpatias sociais e de inteligência prática" revelaria que, ao pender para o socialismo no final da vida, Mill não buscava senão expurgar o conflito da comunidade política (CW III, p. 792).

A interpretação de Duncan não se sustenta quando lemos o trecho acima em seu contexto. Decerto, há passagens em "On the probable futurity of the labouring classes" e em *Chapters on Socialism* ressaltando que, ao tornar os dividendos do trabalho posse coletiva a ser distribuída de maneira equânime, a harmonia de interesses e a solidariedade entre os trabalhadores aumentariam. No entanto, isto não quer dizer que o conflito desapareceria em uma sociedade socialista. Em primeiro lugar, porque ainda haveria disputa entre as cooperativas. Mill deixa bem claro que a competição, na medida em que é necessária à economia, não deveria cessar no socialismo (CW V, p. 743). Sendo assim, é razoável supor que as diferentes cooperativas entrariam em atrito à medida que competissem entre si.

Ademais, o próprio Mill imputa ao "comunismo" a crítica que Duncan lhe atribui (ibid., p. 744). Segundo o filósofo, os comunistas acham que, com a abolição da

propriedade privada e a realização da revolução, a concórdia reinaria entre os indivíduos. Porém,

> tal concórdia, mesmo nas circunstâncias mais afortunadas, seria muito mais passível de ser perturbada do que os comunistas imaginam. A instituição [comunista] prevê que não haverá nenhuma querela acerca de interesses materiais [...]. Mas ainda há outros departamentos [geradores de discórdia] que nenhuma instituição consegue excluir: ainda haverá rivalidade por reputação e por poder pessoal (ibidem).

O domínio econômico não esgota o ímpeto antagônico presente na vida em sociedade. Ainda que não tivesse conflitos movidos por desigualdade material, o conflito motivado por reputação continuaria mantendo acesa a chama do antagonismo político e social em uma sociedade comunista ou socialista. Na sociedade socialista concebida por Mill, não haveria conflito por redistribuição, mas haveria, sim, conflito motivado por reconhecimento. Eis, pois, o ponto cego da crítica de Duncan: ao acusar o socialismo milliano de erradicar o conflito político, Duncan supõe que o conflito é sempre motivado por interesses econômicos ou materiais. O comentador esquece, contudo, que as querelas por reconhecimento representavam para Mill uma fonte poderosa de conflitos políticos.[140]

Mill não só realça o caráter inerradicável do conflito como elogia a persistência da discórdia que uma sociedade sem diferenças materiais (como a comunista) seria obrigada a reconhecer:

> É desnecessário especificar a variedade de outras questões importantes que influenciam o modo de se empregar os recursos produtivos da associação [política], as condições da vida social [...] etc., nos quais a diferença de opinião, frequentemente irreconciliável, estaria apta a surgir. Mas mesmo as dissensões que poder-se-ia esperar seriam um mal bem menor que a unanimidade enganadora produzida pela prostração de todas as opiniões e desejos individuais frente ao decreto da maioria (ibid., p. 745).

A suposição do comunismo de que a abolição das desigualdades materiais seria capaz de fazer a unanimidade prevalecer entre os cidadãos é, além de ingênua, perigosa. A pretensa unanimidade da qual todos comungariam seria enganadora porque escamotearia as exclusões e violências que dela se seguiriam. Para Mill, a unanimidade total entre os indivíduos é, necessariamente, fruto de coerção e sintoma de ausência de

[140] Consulte-se também o terceiro capítulo de *On Liberty*, no qual Mill mostra que vários dos conflitos políticos giram em torno de questões de estilos de vida, ou ainda, de "*experiments of living*" (MILL, 2008 [1859], p. 72).

liberdade. Justamente por isso, a existência de posições políticas conflitantes e dissidentes é de valor inestimável porque é condição para o desenvolvimento da individualidade: "a natureza humana deve ter liberdade para expandir espontaneamente em várias direções, seja em pensamento ou na prática; as pessoas devem pensar por si próprias e [...] não devem resignar-se perante os governantes" (ibidem).[141] Como notaremos adiante, o conflito para Mill é produtivo, pois permite a expansão da individualidade e contribui para a promoção do desenvolvimento humano. Nesse sentido, a intenção de Mill não é eliminá-lo, mas sim garantir que ele jamais se esgote.

3.4 Conflito e desenvolvimento humano: a influência da *Bildungstradition*, dos antigos gregos e a aproximação com Nietzsche

"Todos que conhecem a história ou o espírito humano sabem que intelectos poderosos e caracteres fortes formam-se pelo conflito" (CW XXV, p. 1106). O desenvolvimento humano é para Mill um dos grandes benefícios advindos do conflito. Esta tese, afirmada várias vezes pelo filósofo, descende de duas tradições distintas, uma moderna e outra antiga. Com efeito, conforme aponta Marcio Suzuki (2012), a concepção romântica de formação do Eu guarda ligação íntima com a filosofia antiga grega.[142] Esta seção busca analisar a influência de ambas as tradições sobre o pensamento de Mill, objetivando, pois, esclarecer as origens da noção de conflito empregada pelo autor.

É ponto pacífico entre os comentadores que o ideal romântico de *Bildung* marcou forte presença na filosofia de Mill, em especial na sua concepção de conflito.[143] A temática da *Bildung* – um conceito que, como mostram Lamb (2010) e Horlacher

[141] Conforme aponta Baum (2007, p. 108), Mill prefere o socialismo cooperativista porque considera que o comunismo e o capitalismo comprimem o desenvolvimento da individualidade.

[142] Suzuki foca sua análise principalmente na concepção de *Bildung* de Goethe, pensador que também influenciou a noção de formação de si em Mill (JEFFERS, 2005, cap. 2 e THORLBY, 1973). Ele afirma que um dos pontos de contato mais salientes entre a *Bildungstradition* e a filosofia helenística é a ideia de que a formação de si conduz à estetização da existência: "tanto o ideal de *Bildung*, de formação, como o entendiam Goethe e seus contemporâneos, pode ser considerado uma forma da ascese antiga, como o cuidado de si dos antigos pode remeter à constituição do sujeito nos tempos modernos. Nos dois casos, o sujeito seria o trabalho de constituição de si mesmo como 'obra de arte'. [...] Em Goethe, o 'cuidado' ou a 'formação de si' é identificado à criação de uma obra artística" (SUZUKI, 2012, p. 158-59). Sobre a estetização da existência em Mill, cf. *supra* **2.4.**

[143] Sobre a influência da *Bildungstradition* em Mill, ver Audard (2009, p. 86-92 e 2012, p. 51-2), Capaldi (2004, p. 252-57), Collini (1985, p. 38), Devigne (2006, p. 92-3), Habibi (2001, p. 31), Kahan (1992, p. 102), Merquior (1983, p. 91 e 2014, p. 56), Smith (1992, p. 84), Valls (1999, p. 251), Young (1996, p. 214), Zakaras (2009, p. 25) e Zwierlein (2012, p. 336-38).

(2016, cap. 3), remonta à recepção germânica da filosofia de Shaftesbury[144] – foi extremamente popular na literatura e filosofia anglofónas do século XIX e influenciou de modo profundo o pensamento de autores próximos de Mill, tais quais Matthew Arnold (2006 [1869]) e Thomas Caryle (2008 [1838]). Empregada vezes sem conta pelo filósofo, a expressão *self-development* é considerada pelos comentadores como a tradução de Mill para *Bildung* (CAPALDI, 2004, p. 253 e THORLBY, 1973, p. 101).[145] Os dois termos expressam a mesma ideia, qual seja, a de que "o fim do homem [...] é o desenvolvimento mais alto e harmônico de seus poderes em um todo completo e consistente" (HUMBOLDT *apud* MILL, 2008 [1859], p. 64). Ainda que tal desenvolvimento deva ser harmônico – decerto, o ímpeto formador do indivíduo não deve pôr em risco a existência da coletividade que o sustém –, para Hegel (2000 [1820], §187), Humboldt (1854, cap. 2), Mill e os demais autores da *Bildungstradition*, a formação do Eu exige conflito. Do mesmo modo como a democracia requer consenso e conflito, o desenvolvimento humano demanda harmonia e conflito:

> no século XIX, tornou-se claro que o [conceito de] *Bildung* estava relacionado com o desenvolvimento do sujeito, com o desenvolvimento de uma pessoa que deve afirmar a si mesma em uma área de conflito, provida a partir da experiência das regulações que originam da natureza e dos contextos sociais. *Bildung* significa lutar com os contextos dados, [...] compreender a si próprio e o outro [...] e, finalmente, compreender as condições histórico-sociais existentes. Ao mesmo tempo, *Bildung* significa debater sobre tudo o que se mencionou acima (WINKLER, 2012, p. 96-7).

Não é qualquer conflito, pois, que Mill reputa indispensável ao bom funcionamento da política. Enquanto partícipe da *Bildungstradition*, Mill julga que o conflito é salutar na medida em que é condizente com o desenvolvimento humano. A formação (*Bildung*) da individualidade exige conflito porque é em oposição a outrem que o Eu se afirma e desenvolve suas faculdades. Este processo formador, conforme explica-se na citação acima, desdobra-se por meio de uma luta que envolve não só um *embate* como também um *debate* entre o indivíduo e o meio histórico-social. Apesar de conflituoso, podemos entender que tal debate contém uma harmonia mínima, no sentido em que propicia compreensão mútua entre seus participantes. A compreensão mútua –

[144] Um prenúncio da ideia de que o conflito seria benéfico para o desenvolvimento humano, por exemplo, vislumbra-se em *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*: "Toda polidez [*politeness*] deve-se à liberdade. Nós nos polimos e apuramos [*rub off*] nossas arestas e laterais toscas por meio de uma colisão amigável" (SHAFESTBURY, 2000, p. 31). Conforme argumenta Burrow (1988, p. 16), ao contribuir para a divulgação da filosofia de Humboldt entre seus conterrâneos e enfatizar a importância do conflito e da variedade para a política, Mill promovia uma ideia que remontava ao pensamento de Shaftesbury.

[145] Sobre as dificuldades de se traduzir *Bildung*, ver Koselleck (2002, p. 173-75).

que, ressaltemos, não só não apaga como é compatível com a existência de antagonismos entre os indivíduos –, e não uma unanimidade homogênea, é o objetivo do debate propugnado pelos filósofos da *Bildungstradition*. "*Bildung* [é] um processo dialético que consiste em [...] inúmeras conciliações *provisórias* da tensão criativa entre o indivíduo e o seu meio" (BURROW, 1988, p. 107, grifo nosso).

Humboldt foi o expoente da *Bildungstradition* que mais influenciou Mill. A influência daquele sobre este é visível sobremaneira em *On Liberty*, obra que abre com uma citação de *The Sphere and Duties of Government*, tradução de um dos livros mais célebres de Humboldt publicada, em Londres, em 1854. No segundo capítulo do livro, Humboldt (1854, p. 11) afirma que o desenvolvimento do Eu – a liberdade – reclama "uma espécie de opressão" entre o indivíduo e seu meio. A ausência de conflito é deletéria para a individualidade porque gera "a supressão de toda energia ativa" necessária à formação do Eu (ibid., p. 25).

Segundo Humboldt, a presença do conflito na política antiga era o que explicava a grandeza greco-romana:

> E não é precisamente isto [i.e., a disputa gloriosa e o dispêndio de energia dos cidadãos] que, de maneira indescritível, nos cativa quando contemplamos a vida da Grécia e de Roma, e que em geral cativa qualquer era que contempla outra mais remota? Não é por que esses homens enfrentavam lutas mais árduas para resistir a força implacável do destino, e lutas mais árduas com seus concidadãos? (ibid., p. 16).

Na Antiguidade greco-romana, a disputa agonística entre os cidadãos criava uma atmosfera convidativa para o desenvolvimento de si. Antes de mostrar como uma leitura semelhante da Antiguidade influenciou a concepção de conflito milliana, ressaltemos que, não obstante suas similaridades, Mill e Humboldt discordam sobre o papel do Estado na promoção do desenvolvimento do Eu. Ao passo que Humboldt julgava que garantir segurança era a única coisa que o Estado tinha de fazer para promover o ideal da *Bildung*, "Mill foi levado a defender um Estado altamente ativo no fornecimento dos pré-requisitos materiais e institucionais para o desenvolvimento de si" (VALLS, 1999, p. 252).[146]

[146] Cabe observar que a posição de Humboldt sobre o Estado, nesse ponto, foi se alterando ao longo do tempo. De acordo com Valls (1999, p. 264), Humboldt chega a admitir, em alguns momentos, que o desenvolvimento dos indivíduos reclama um Estado que não restrinja sua função à segurança. Não obstante, "sua posição oficial" permaneceu sendo a de que o Estado deve tão somente zelar pela segurança para garantir o desenvolvimento humano (ibid., p. 267). Sobre a concepção humboldtiana do

Segundo Valls, a razão maior para a preocupação de Mill com a justiça distributiva devia-se à sua ideia de que a "garantia de um padrão de vida decente" seria "um pré-requisito de todo desenvolvimento significativo" (ibid., p. 259). Segundo o filósofo, a investigação acerca do bom regime deve se pautar pelo ideal do desenvolvimento humano, sendo por isso que Mill escolhe "como critério da retidão [*goodness*] de um governo o grau em que ele tende a aumentar a soma das boas qualidades nos governados, coletiva e individualmente" (CW XIX, p. 391). "O que Mill quer [...] é uma série de instituições que promovam a *Bildung*" (CAPALDI, 2004, p. 254). Sendo assim, quando afirma que sua concepção de democracia representativa equivale ao melhor regime para os modernos, Mill o faz na convicção de que ela seria a organização política mais favorável ao desenvolvimento dos indivíduos.

A segunda tradição que influenciou a tese milliana de que o conflito tem o potencial de estimular o desenvolvimento humano remonta à Antiguidade. Este ponto evidencia-se sobremaneira nas duas resenhas da série de livros *History of Greece*, de Grote, publicadas por Mill, respectivamente, em 1846 e 1853, na *Edinburgh Review* (e republicadas em CW XI, p. 271-337). Amigo íntimo da família Mill e participante assíduo dos "pequenos grupos de estudo organizados por John Stuart Mill", George Grote publicou as quase duas dezenas de volumes da *History of Greece* entre 1846 e 1856 (HAMBURGER, 1965, p. 8). Segundo o classicista Terence Irwin, é lícito afirmar que nenhum autor depois dele conseguiu galgar, sozinho, tantas contribuições para a compreensão da filosofia e história gregas (IRWIN, 1998, p. 424 e cf. ROBERTS, 1994, p. 239).

Nas resenhas, Mill tece suas próprias considerações sobre a democracia grega e sublinha o aspecto salutar do espírito competitivo e agonístico dos atenienses: "a paixão, universal no mundo antigo, por conquista e domínio" foi "benéfica" porque fez dos atenienses "um órgão do progresso" (CW XI, p. 321). Os atenienses eram "cheios de espíritos arredios e jovialidade; [eles] deleitavam-se com o prazer de ouvir oradores rivais que se insurgiam [*inveigh*] uns contra os outros" (ibid., p. 316). Esta paixão agonística pelo combate presente na democracia ateniense, segundo Mill, teria sido "um dos pontos da história grega que fora mais perversamente mal julgado e mal compreendido" pelos leitores do século XIX (ibid., p. 321).

Estado como provedor de segurança, ver também Bruford (1975, p. 17), Izenberg (1992, p. 32-3) e Zakaras (2011, p. 227-28).

Há, no entanto, um autor coetâneo de Mill que soube reconhecer bem a importância do espírito agonístico helênico. Embora Mill jamais o tenha lido, "é extremamente impressionante" a semelhança entre as interpretações que Mill e Nietzsche oferecem do mundo grego (DEVIGNE, 2006, p. 182).[147] No texto "A disputa de Homero", com efeito, Nietzsche (2007, p. 71) elogia "o sentimento da necessidade de disputa" que os gregos cultivavam entre si para "preservar a saúde da cidade-estado". Conforme aponta Devigne (2006, p. 184), a defesa de "uma política agonística" é um ponto de contato entre as filosofias de Mill e Nietzsche. O termo *agon* (ἀγών) traduz-se como "disputa" e, segundo Nietzsche (2007, p. 72), a alta estima deste conceito entre os gregos devia-se ao fato de que eles "detesta[vam] o domínio de um só".[148] Baseando-se em Hesíodo, Nietzsche afirma que os gregos diferenciavam o combate destruidor da disputa agonística, que consideravam "boa" porque "estimula[va] os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora" (ibid., p. 70).

De modo análogo a Mill, podemos dizer que Nietzsche também entendia que existiam dois tipos de conflito, um bom e outro ruim. O ruim seria o combate, que almejava aniquilar o outro, e o bom, aquele cuja rivalidade agonística era capaz de impulsionar o desenvolvimento do cidadão e da comunidade:

> Todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica, enquanto os educadores atuais não conhecem nenhum medo maior do que o do desencadeamento da assim chamada ambição. [...] Para os antigos, [...] o objetivo da educação "agônica" era o bem do todo, da sociedade citadina. Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano (ibid., p. 73).

Longe de enfraquecer o desenvolvimento da cidade, o espírito conflituoso estimulado pela educação helênica era benéfico para o corpo político porque promovia o bem comum da cidade. E semelhante educação, tal qual explica Mill, exercia-se principalmente por meio da participação nas instituições políticas:

> o funcionamento diário das instituições atenienses (através das quais todo cidadão acostumava-se a escutar os mais variados tipos de questões [...] serem discutidos pelos homens mais hábeis de seu tempo [...]) formava um estágio na educação política, o qual as nações modernas ainda não sabem ensinar [...]. À

[147] Para outra análise das semelhanças entre Mill e Nietzsche, cf. Villa (2001, p. 168-70) e Owen (2013, p. 80).

[148] Para uma explanação de como a competição agonística favoreceria a democracia ateniense, ver Kalyvas (2009). Sobre o agonismo político em Nietzsche presente em "A disputa de Homero", ver Owen (1995, cap. 6). A respeito do agonismo democrático em Nietzsche, consulte-se Hatab (1995, cap. 4).

> diversidade de seus tribunais jurídicos, os atenienses deviam seu amor habitual à discussão justa, sua capacidade de escutar os dois lados de uma questão, [...] tão arraigados nos atenienses que nem a mais intemperante das paixões conseguia dissipar (CW XI, p. 324-25).[149]

O prazer que os atenienses sentiam ao testemunhar os mais hábeis oradores políticos da cidade insurgirem-se uns contra os outros nas instituições políticas advinha da ideia helênica de que o conflito seria o lócus privilegiado para a emergência do melhor argumento e para a seleção do político (ou atleta, artista *et al*.) mais excelente. Não só para Mill como para os democratas participacionistas em geral, a participação política é valorizada porque, dentre outros motivos, cria um espaço público para "a exibição agonística da excelência" (ELSTER, 1997, p. 26). O modo como Mill e Nietzsche pensam o conflito permite-nos classificá-los como representantes do "agonismo perfeccionista", vertente filosófica "que prescreve a contestação como meio de abertura para as possibilidades de proliferação das formas de excelência humana e abraça a valorização das possibilidades criativas do Eu" (WINGENBACH, 2011, p. 53).[150]

3.5 Conflito e o surgimento das instituições representativas na Inglaterra: a influência de Guizot

Além dos antigos gregos e dos autores da *Bildungstradition*, outro escritor que influenciou a visão que Mill tinha do conflito foi Guizot, embaixador da França que residiu em Londres, em 1840, e com o qual Mill travou contato pessoal nesse período (REEVES, 2007, p. 195-96). Em seus escritos, Guizot elabora uma leitura da história europeia – e da Inglaterra em especial – que faria fortuna na filosofia de Mill. Em uma resenha que publicou sobre as obras do liberal francês, em 1845, Mill destaca e elogia alguns argumentos de Guizot que mais tarde desempenhariam função central em *On Liberty* e *Representative Government*.

Esses argumentos giram em torno da questão do conflito. Para Guizot, a "superioridade" da civilização europeia devia-se à constância do conflito:

[149] Sobre o papel pedagógico da deliberação política na democracia ateniense, ver também o capítulo "Retórica e ethos na democracia" (VERGNIÈRES, 1998).

[150] Fossen (2008, p. 388) também identifica Mill com o "agonismo perfeccionista". Tal vertente, cabe notar, diferencia-se do *agonismo trágico*, corrente que enfatiza "a dificuldade e a incerteza da ação em um mundo definido pela ambiguidade, onde o correto parece estar em ambos os lados [da contenda política]" (CRITCHLEY, 2017, p. 27).

> Nenhuma das formas antigas de sociedade continha em si aquele *antagonismo sistemático*, que acreditamos ser a única condição sob a qual a estabilidade e o progresso podem se reconciliar permanentemente. [...] Acreditamos, com M. Guizot, que a Europa moderna apresenta o único exemplo histórico da manutenção, durante muitas épocas, desta ação coordenada entre poderes rivais, que naturalmente tendem para diferentes direções. E, com ele, atribuímos sobretudo a esta causa o espírito do progresso [*spirit of improvement*], que nunca cessou de existir e que ainda gera progresso nas nações europeias. Em nenhuma época a Europa se viu livre de uma disputa entre poderes rivais pelo domínio da sociedade (CW XX, p. 269-70, grifo nosso).

Para Mill e Guizot, um "antagonismo perpétuo" atravessava a história da Europa (ibidem). Visto que nenhuma nação europeia conseguira se impor sobre as demais, a ação coordenada entre os diferentes poderes antagônicos foi salutar porque ocasionou progresso. Esta tese é retomada por Mill (2008 [1859], p. 80), quase quinze anos depois, no terceiro capítulo de *On Liberty*:

> O que tornou a família europeia de nações uma porção progressiva, e não estacionária, da humanidade? Não foi nenhuma excelência superior nela que, quando existe, existe como efeito e não causa; antes, foi sua notável diversidade de caráter e cultura. Indivíduos, classes e nações foram extremamente distintos entre si. Eles exploraram uma grande variedade de caminhos, cada um conduzindo a algo valioso; e, embora a cada período aqueles que viajaram por diferentes caminhos não se tolerassem e pensassem, cada um, o quão excelente seria se todo o resto fosse compelido a percorrer sua estrada, as tentativas de frustrar o desenvolvimento alheio raramente obtiveram sucesso permanente, e cada um aguentou com o tempo receber o bem que os outros lhe ofereceram. A Europa, no meu julgamento, deve inteiramente a esta pluralidade de caminhos seu desenvolvimento progressivo e polivalente [*many-sided*].

A convivência forçada entre os diferentes grupos políticos foi produtiva para a civilização europeia porque, longe de emperrar o desenvolvimento, o contato com as diferenças enriqueceu a singularidade de cada povo. A leitura que Mill faz da história europeia revela, assim, que o conflito que o filósofo valoriza é *produtivo*, no sentido em que é capaz de fomentar o progresso.[151] A fim de esclarecer a tese, Mill reconstrói a

[151] No prólogo que escreveu em 1937 para a tradução francesa de *La rebelión de las masas*, José Ortega y Gasset (2016, p. 43) apoia-se em Mill e Guizot e oferece uma leitura da história europeia que sintetiza bem a posição dos dois filósofos oitocentistas: "É que para esses povos chamados europeus viver sempre tem sido [...] se mover e agir num espaço ou num âmbito comum. Quer dizer que, para cada um, viver era conviver com os demais. Essa convivência tomava aspecto pacífico e combativo indiferentemente. As guerras inter-europeias quase sempre tiveram um estilo curioso que as faz parecer muito com briguinhas domésticas. Evitam a aniquilação do inimigo e são de fato uma competição, lutas de emulação". Valendo-se dos termos que animam nossa tese, e tomando por base o comentário de Ortega y Gasset feito no "Prólogo para os franceses", podemos dizer que a leitura de Mill e Guizot sobre a história europeia mostra que a manutenção de progresso político exige, ao mesmo tempo, consenso e conflito.

história de uma nação europeia que mostra de modo exemplar como o conflito entre poderes antagônicos é capaz de gerar progresso: a nação inglesa (CW XX, p. 290-94).

As anotações sobre história inglesa que Mill apresenta nas quatro páginas de sua resenha resumem as mais de quatrocentas páginas do segundo volume da *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*.[152] Guizot (1851, p. 4) procurou com o segundo tomo desta obra efetuar "um exame atento das origens deste governo [i.e., o representativo] na Inglaterra, o único país no qual ele se desenvolveu sem interrupção e com sucesso". No que segue, exporemos, sucintamente, alguns pontos do livro de Guizot. Longe de querer oferecer um retrato detalhado da obra, o que procuraremos fazer é selecionar algumas passagens da *Histoire* que tratam da importância que o conflito teve para a consolidação das instituições representativas inglesas. A reconstrução destes trechos nos será útil para compreender por que Mill supunha que a manutenção do conflito era benéfica para o corpo político.

Guizot repara que a Inglaterra apresentou uma conjuntura histórica excepcional para o surgimento de instituições representativas livres porque, ao contrário de outros países europeus, "na Inglaterra, o poder absoluto jamais conseguiu fincar pé" (ibid., p. 43). A divisão de poder entre grupos rivais foi contínua ao longo da história inglesa e manifestou-se não só na rivalidade entre os barões e o monarca como na convivência antagônica entre normandos e saxões (ibid., p. 16-7). Segundo Guizot, os normandos nunca conseguiram exterminar os saxões – "na Inglaterra, as instituições saxãs nunca foram sufocadas pelas instituições normandas; elas se associaram e até mesmo acabaram por mudar seu caráter" (ibid., p. 43). O convívio forçado entre os dois poderes conflitantes produziu "uma transação e um amálgama" que gerou instituições "mais fortes e mais desenvolvidas" (ibid., p. 44). Sendo assim, conclui Guizot, "foi a aproximação forçada dos dois povos [i.e., saxões e normandos] que lhes deu vitalidade e produziu as liberdades da Inglaterra" (ibid., p. 45).[153]

[152] A leitura de Mill da história das instituições políticas inglesas também evoca *On the Constitution of Church and State*, obra de Coleridge que o filósofo leu mais de uma década antes de resenhar as obras de Guizot. De acordo com Coleridge (1830, p. 17), as lutas contínuas entre os diferentes poderes sociais antagônicos deram à luz às instituições políticas britânicas e seriam a explicação para a superioridade destas perante as instituições dos demais países do continente europeu. Sobre a influência de Coleridge na filosofia de Mill, ver Turk (1988).

[153] As liberdades que aqui se mencionam referem-se aos direitos positivados nas cartas régias (GUIZOT, 1851, p. 77-8). Seja como for, é digno de nota que, logo após proferir a conclusão acima, Guizot identifique a "deliberação comum" como "princípio da liberdade" (ibid., p. 45). Eis outra semelhança do historiador com Mill, que também postulava a deliberação pública dos cidadãos como âmbito propício à liberdade.

O antagonismo entre os barões e o rei revela, igualmente, o papel produtivo que o conflito desempenhou na história inglesa. Os barões ingleses eram "rivais do rei em vez de serem seus súditos" (ibid., p. 46). Por razões circunstanciais (inclusive geográficas), na Inglaterra, em contraste com o que ocorreu no resto da Europa, a associação entre os barões foi ampla e contínua o bastante para opor resistência ao poder do rei (ibid., p. 73 e CW XX, p. 22). Paulatinamente, dois poderes rivais estabeleceram-se na cena política inglesa: "de uma parte, o poder real, e de outra, a companhia dos barões" (GUIZOT, 1851, p. 74). A partir de então, a história política inglesa foi marcada pela "luta" entre esses dois poderes, que jamais teve fim porque nenhum foi capaz de exterminar o outro (ibidem). Segundo Guizot, os ingleses devem sua mais profunda gratidão a esta luta, visto que foi a partir dela que "os primeiros elementos de um governo livre, quer dizer, de direitos públicos e garantias políticas" foram construídos (ibid., p. 75).

O poder da companhia dos barões e a oposição que ela conseguiu impor ao monarca seriam o traço distintivo da história política inglesa que explicaria o desenvolvimento contínuo das instituições representativas naquele país. Na sexta lição da *Histoire*, Guizot afirma que as instituições representativas inglesas teriam surgido porque, primeiro, os barões exigiram do rei a positivação de suas liberdades. Após conseguirem o reconhecimento desta exigência, os barões procuraram, então, estabelecer poderes que garantissem o respeito de seus direitos. De início, o objetivo principal da instituição representativa era criar um poder que regulasse as garantias constitucionais conquistadas pelos barões (ibid., p. 77-8).

Guizot explica que o surgimento das instituições representativas coincide com a história das cartas régias inglesas, cuja origem remontaria ao "quarto ano do reinado de Guilherme", ocorrido em 1071 (ibid., p. 79). Exemplo mais ilustre das cartas régias, a Magna Carta mostra de maneira patente como a ânsia dos barões por poderes regulatórios que vigiassem seus direitos fez brotar o germe das instituições representativas. O artigo sessenta e um, o último da Magna Carta, especifica que os barões criariam um comitê de vinte e cinco membros, composto por barões eleitos por eles próprios (ibid., p. 98-9). A palavra "representante" ainda não aparece, todavia a função destes barões eleitos guardava semelhança com tal conceito, visto que eles agiam em defesa dos interesses dos barões como um todo.

Guizot reconhece que a primeira aparição formal da figura do "representante" surge nos mandados do rei João, datados de 1214, que convocaram a assembleia de

Oxford (ibid., p. 161). Contudo, sua análise histórica sugere que seria impreciso restringir a origem da prática representativa inglesa ao mandado real, como se "a representação [tivesse sido] imposta como um dever [vindo] de cima" e fosse apenas "uma questão de conveniência real" (PITKIN, 2004, p. 337). Conforme aponta o historiador Christopher Fletcher (2015, p. 217), uma compreensão completa do funcionamento da representação política na Europa do Medievo exige que se leve em conta "os modos muito diferentes pelos quais os governantes interagiam com uma variedade de estruturas sociais sobrepostas a fim de exercer poder no nível da política. Seria errado focar exclusivamente aquelas instituições que apresentam uma formalidade tranquilizadora".

Embora, formalmente, a origem da representação política remonte aos mandados reais – de fato, é inegável que a formalização da função do representante na Idade Média só se deu com os documentos reais –, isto não basta para inferir, tal qual Pitkin (2004, p. 337) o faz, que a representação política, desde sua origem, não era senão um "fardo" imposto pelo rei. Tomemos como exemplo a reunião das *Cortes* convocadas por Afonso IX, em 1188, na Espanha, no município de Leon. Embora seja fato que a reunião das *Cortes* tenha sido inicialmente decretada pelo rei, tão logo os representantes das cidades do reino se reuniram na Basílica de Santo Isidoro em Leon, eles obrigaram Afonso IX a assinar mais de uma dezena de decretos que os beneficiavam e, mais ainda, o forçaram a prometer que consultaria os representates das *Cortes* sempre que fosse tomar alguma atitude em assuntos de guerra, paz, de pactos e tratados (KEANE, 2010, p. 177-83). Ora, se a convocação dos representantes das cidades e feudos na Idade Média não era senão um "fardo" imposto pelos monarcas, como compreender o fato de que os próprios nobres espanhois exigiam que Afonso IX mantivesse em operação as *Cortes* representativas na Espanha? A afirmação de Pitkin, em suma, deve ser recebida com um grão de sal.[154]

O estudo histórico de Guizot sugere que a representação já existia enquanto prática antes do mandado do rei João de 1214, sendo por isso que sua emergência enquanto fato histórico não deve ser restringida a este documento. Conforme aponta a análise do historiador francês, a representação política emergiu não só com os

[154] Talvez o que tenha levado Pitkin (2004) a negligenciar esse aspecto histórico da representação política seja a restrição de sua análise ao caso anglo-saxão. Como afirma Keane (2010, p. 177), alguns teóricos anglófonos têm uma visão limitada do surgimento histórico da representação política justamente porque ignoram que foi na Península Ibérica, e não na Grã-Bretanha, que as cortes representativas medievais emergiram pela primeira vez.

mandados formais do rei como também com a proliferação de várias estruturas sociais informais (como, por exemplo, os conselhos de barões e os órgãos de administração municipal) que nem sempre foram criadas por conta da vontade do rei.[155]

Deixando de lado as minudências das origens das instituições representativas inglesas, o que esta seção buscou evidenciar é que a leitura que Guizot faz da história europeia influenciou o modo como Mill tematizava o conflito. Em síntese, Mill valorizava o conflito político porque, assim como Guizot, acreditava que o atrito entre diferentes forças políticas era capaz de produzir progresso. O surgimento das instituições representativas inglesas, que nasceram para mediar o conflito entre os barões e o rei (e que ainda hoje servem para mediar conflitos e produzir acordos temporários entre diferentes grupos políticos), ilustra a tese de Mill.

Conquanto não defina o termo, o progresso que Mill afirma como resultado do conflito político pode ser interpretado, nesse contexto, como "o desenvolvimento equânime" das mais variadas forças e grupos políticos (CW XX, p. 294).[156] Na última página da resenha sobre Guizot, Mill escreve que a melhor explicação que poderia formular para o progresso da civilização europeia fora feita pelo historiador francês. Sendo assim, o filósofo traduz para o inglês um longo trecho da obra *Civilisation en Europe*, no qual Guizot afirma que a Europa seria mais progressiva que a Ásia porque jamais exaurira o conflito entre seus diferentes povos. Os diferentes poderes europeus "foram sempre compelidos a compromissos [*compelled to compromises*] e mútua tolerância" (GUIZOT *apud* CW XX, p. 294). Segundo Guizot – e também segundo Mill, visto que ele reconhece não só estar traduzindo como fazendo suas as palavras do pensador francês –, a manutenção do conflito político teria gerado progresso porque permitiu "o desenvolvimento simultâneo dos diferentes poderes sociais e um compromisso [*compromise*] entre suas pretensões e interesses" (ibidem).[157] Eis, em suma, uma das fontes da tese que Mill formulará, mais tarde, no segundo capítulo de *Representative Government*: "o antagonismo de influências [...] é a única segurança real do progresso" (CW XIX, p. 397).

[155] Madison (1952c) e Tácito (2011) argumentam, ademais, que a representação política era praticada entre os antigos gregos e germânicos. Nesse sentido, a própria afirmação de que a representação só teria surgido na Idade Média poderia ser posta em questão.
[156] No segundo capítulo de *Representative Government*, Mill oferece uma definição genérica de progresso como "acréscimo de bens".
[157] De acordo com ambos os pensadores, o desenrolar do conflito entre os diferentes grupos também teria sido importante para a salvaguarda da liberdade, entendida aqui como posse de direitos e imunidades constitucionais (ibidem).

3.6 A influência do *Federalista*

Uma terceira influência que marcou o modo como Mill enxergava o conflito é o *Federalista*, obra publicada, em 1787, por três dos idealizadores do governo representativo estadunidense. A influência desta obra no pensamento do autor é inegável, uma vez que, no capítulo final de *Representative Government*, Mill menciona o *Federalista* como um "tratado esclarecedor" sobre o governo representativo (CW XIX, p. 555). Contudo, até onde sabemos, não há na literatura específica sobre Mill nenhum comentador que, comparando ambas as obras, explicite a contento as semelhanças entre o *Federalista* e *Representative Government*.[158] A fim de suprimir parcialmente tal lacuna, o que se propõe, aqui, é mostrar como o *Federalista* influenciou o apreço de Mill pelo conflito.

De todos os artigos do *Federalista*, o décimo é o que mais exerceu influência sobre Mill. Logo no início, Madison (1952a, p. 49) explicita o tema principal sobre o qual versa o artigo: a relação entre os "governos populares" e o conflito promovido pelas facções. Embora a temática do artigo lembre *Representative Government*, cabe observar que há uma diferença conceitual marcante entre Madison e Mill no que tange à democracia. Madison em nenhum momento do artigo tece elogios à democracia dos antigos; as "democracias sempre foram espetáculos de turbulência e desordem [...] e foram em geral tão breves em suas vidas quanto violentas em suas mortes" (ibid., p. 51). Madison define a democracia como "uma sociedade composta de um pequeno número de cidadãos que se reúnem e administram o governo pessoalmente" (ibidem).

A ideia de um sistema mediado por instituições representativas não pode, nessa lógica, definir-se como democrática. "Uma república, quero dizer, um governo no qual o esquema da representação existe, abre um panorama diferente e promete a cura que estamos procurando" (ibidem). A cura a que Madison alude seria o balanceamento dos conflitos que a democracia, segundo ele, seria incapaz de prover. Madison não crê que o objetivo do bom governo seja o de dirimir os conflitos, mas sim o de balanceá-los. A existência de interesses rivais não é senão resultado da liberdade humana:

[158] Não obstante, cumpre ressaltar que há um parágrafo em *The Concept of Representation* no qual Pitkin (1967, p. 202) afirma haver uma similaridade entre a representação política pensada por Mill e pelos federalistas. Uma breve comparação entre Mill e Madison também se encontra em Barker (2018, p. 129) e Santos (1991, p. 23).

> A liberdade é para a facção o mesmo que o ar é para o fogo – um alimento sem o qual ela instantaneamente expiraria. Mas não seria menos loucura [*folly*] abolir a liberdade, que é essencial à vida política, só porque ela é o alimento das facções, do que o seria desejar a privação do ar, que é essencial à vida animal, só porque ele conserva ao fogo a sua força destrutiva (ibid., p. 50).

O que Madison chama de facção equivale a "um número de cidadãos, quer forme a maioria ou minoria do todo, que está unido" por meio de um interesse ou paixão que rivaliza com os interesses de outros grupos da comunidade (ibidem).[159] A existência de grupos que mantêm um interesse contrário ao de outros grupos é resultado da "liberdade de exercício" da razão no que tange a política (ibidem). A principal causa do conflito faccioso é a liberdade. Madison, portanto, entende que seria absurdo tentar remover as causas do conflito. A diversidade de interesses que geram atritos entre os cidadãos descende da "diversidade de faculdades dos homens", cuja "proteção [...] é o primeiro objetivo do governo" (ibidem). O que se deve fazer, antes, é controlar os efeitos do conflito a fim de impedir o perecimento do corpo político. "A conclusão a que chegamos é que as *causas* da facção não podem ser removidas e que o alívio deve ser buscado apenas nos meios de controle de seus *efeitos*" (ibid., p. 51). É isso o que o governo representativo – denominado por Madison de "república" e não de "democracia" – faz.[160]

O *Federalista* não chega a propor um esquema de representação proporcional, mas aproxima-se de semelhante arranjo institucional ao estabelecer que a existência de representantes de diversos interesses é o que impede a degenerescência do governo representativo:

> Outra diferença que favorece mais as repúblicas do que as democracias é que as primeiras podem compreender maior número de cidadãos e um território mais vasto do que as últimas; e é principalmente esta circunstância que torna os planos dos facciosos e as combinações facciosas menos temíveis naquelas. Quanto menor for uma sociedade, tanto menor será a probabilidade de haver partidos e interesses diversos; quanto menor for o número de partidos e interesses, tanto mais frequente encontrar-se-á uma maioria de um só partido [...]. Estenda a esfera [física e populacional do país] e você incluirá uma maior variedade de partidos e interesses; você torna menos provável que uma

[159] Madison não explica qual seria a diferença entre "interesse" ou "paixão". Para uma análise sutil das diferenças que os termos teriam no pensamento do autor, consulte-se Epstein (1986, cap. 3).

[160] "As duas grandes diferenças entre uma democracia e uma república são: primeiro, a delegação do governo desta a um pequeno número de cidadãos eleitos pelo resto; segundo, o maior número de cidadãos e maior extensão do país sobre os quais a última consegue se estender" (MADISON, 1952a, p. 51-2). Madison emprega as expressões "república", "governo representativo" e "governo popular" indiscriminadamente. Sobre a tensão entre "democracia" e "governo representativo" em Madison, ver Wood (2000, cap. 7).

> maioria do todo tenha um motivo comum para violar os direitos de outros cidadãos; ou, se esse motivo existir, será mais difícil para todos que o sentem descobrir sua força e agir em conjunto uns com os outros (ibid., p. 52).

A pulverização de interesses na assembleia representativa é o que salvaguarda a estabilidade do governo representativo. Esta tese resume-se em uma frase lapidar do *Federalista* número cinquenta e um: "à ambição deve opor-se ambição" (MADISON, 1952b, p. 163). No limite, são cálculos de força, e não considerações morais, que levam um grupo a respeitar os outros. Em um governo representativo, "a segurança dos direitos civis é a mesma dos direitos religiosos. Ela consiste, em um caso, na multiplicidade de interesses e, em outro, na multiplicidade de seitas" (ibid., p. 164). A proteção da liberdade, intimamente relacionada à posse dos direitos inalienáveis do indivíduo para Madison, depende da divisão de interesses e do choque conflituoso das ambições (STARLING, 2013, p. 298). Sendo assim, é possível entender que no pensamento de Madison o conflito seria, a um só tempo, resultado e garantia da liberdade. Ao exercerem de modo livre suas faculdades, os cidadãos formulariam interesses diferentes; a rivalidade destes interesses, por seu turno, seria uma arma de defesa da liberdade.

Para concluir, reparemos que, à maneira de Mill, Madison tem uma abordagem política ambivalente. Em alguns momentos, ele sugere que a deliberação dos representantes seria guiada pela ideia de um bem comum porque contaria com a existência de "estadistas esclarecidos" (MADISON, 1952a, p. 51). Também afirma que, em um governo representativo de vasta população, as eleições conseguiriam selecionar políticos de "bom caráter" porque os eleitores teriam uma variedade maior de candidatos (ibid., p. 52). Entretanto, tal qual Mill, Madison não é ingênuo o bastante para basear o funcionamento adequado do governo apenas no bom caráter dos políticos. Ambos os autores, com efeito, clamam pela necessidade de se criar mecanismos institucionais que impeçam que o conflito entre os diferentes grupos degringole em combate físico. Mill, não menos do que Madison, atentou para a necessidade deste fato por meio da prática política. Como veremos na próxima seção, ao exercer o cargo de representante na Casa dos Comuns, o filósofo inglês presenciou momentos tensos na vida política do seu país.

3.7 Lidando com os conflitos na prática: o histórico parlamentar de Mill

Mill foi um dos poucos filósofos modernos que, após uma longa carreira teórica, foi eleito representante político. A análise de sua atuação política representa uma oportunidade única para o estudioso de sua filosofia, pois permite observar na prática o funcionamento do *spirit of compromise* que, nos escritos filosóficos, Mill afirmava ser importantíssimo para a democracia. Para o autor,

> um requisito indispensável na conduta prática política [...] é a prontidão para o *compromise*, uma disposição em conceder algo para os oponentes e para elaborar boas medidas que sejam as menos ofensivas possíveis para as pessoas com a visão contrária (CW XIX, p. 514).

As instituições políticas democráticas devem ser desenhadas no intuito de encorajar a prática do *compromise*. É nesse sentido, pois, que Mill recomenda a adoção de um sistema de representação proporcional que respeitasse a diversidade do corpo social: uma vez que o poder decisório das instituições representativas estivesse dividido entre vários grupos, a prática do *compromise* seria encorajada. Para que um grupo conseguisse angariar votos suficientes para a aprovação de uma proposta, a adoção de um vocabulário mais amplo, que contemplasse em certa medida as posições dos demais grupos, tornar-se-ia indispensável.[161]

A performance parlamentar de Mill ilustra bem como a adoção de um vocabulário mais amplo favorece o *compromise* e a promulgação de leis que, na ausência desta prática, provavelmente não seriam aprovadas. No discurso que proferiu em favor do *Reform Act* de 1867, o filósofo apelou para o vocabulário conservador da época para mostrar que a extensão do sufrágio para alguns setores da classe operária não contrariava os princípios dos conservadores, grupo de parlamentares que inicialmente era contra a reforma eleitoral por considerá-la democrática em demasia. Sagazmente, o filósofo argumentou que a reforma "não [era] uma medida democrática" (CW XXVIII, p. 61). Pelo contrário, ela descendia "da teoria de classe; que, todos sabemos, é a visão conservadora da constituição" (ibidem). Visto que constituíam uma classe, os operários precisavam ter seus próprios representantes na assembleia (ibid., p. 65-6).

[161] Este é um ponto que leva Mansbridge (2012) a preferir uma democracia representativa pluripartidária a uma bipartidária. Mediante análise de casos reais, Mansbridge afirma que a divisão do poder entre mais de dois grupos partidários facilita a prática do compromisso.

Mill não só considerava o *Reform Act* democrático – de modo imperfeito, é claro, visto que continuava a excluir a maioria da população do sufrágio – como concebia a democratização das instituições representativas em termos positivos. Entretanto, nenhuma destas duas ideias aparece em seu discurso. Para garantir a aprovação de uma lei que era a favor de seus princípios (progressistas), Mill procura converter sua defesa à linguagem do adversário (conservador). Compreende-se, pois, que a prática do compromisso envolve a estratégia retórica de utilizar a justificativa menos controversa para defender uma pauta que se pretende implementar. Tal recurso impede que a discussão entre os vários grupos políticos termine em um beco sem saída e favorece a adoção de medidas políticas importantes.

A atuação política de Mill no Parlamento foi indispensável para a aprovação do *Reform Act*. Ao analisar os discursos parlamentares proferidos ao longo dos oito dias que a Casa dos Comuns levou para aprovar a medida, Janice Carlisle (1999, p. 159) destaca que o discurso de Mill foi um dos mais citados pelos políticos tanto da ala liberal, que aprovava a reforma, quanto da conservadora, que inicialmente receara a medida. Ao apropriar-se do vocabulário conservador, Mill fez sua proposta parecer inteligível e atrativa para os conservadores. Todavia, o uso de um argumento conservador para defender o *Reform Act* não apagou as diferenças entre Mill e os conservadores. Posto que seja capaz de produzir um acordo temporário, a prática do compromisso não extermina os conflitos entre os diferentes grupos, que subsistem de modo latente. De fato, conforme veremos abaixo, mesmo depois da aprovação da reforma, Mill continuou entrando em conflito com os conservadores. Seu objetivo, ao apregoar a virtude do *compromise*, não é aniquilar o conflito e sim atenuá-lo de maneira a garantir que os diferentes grupos políticos possam se entender minimamente e adotar um curso de ação. Para o filósofo, reiteremos, a democracia representativa requer conflito e consenso.

Vale lembrar, aqui, a crítica que Mansbridge (2012, p. 4) dirige aos democratas agonísticos da filosofia contemporânea: ao centrar-se em demasia no conflito e rechaçar o consenso, esses autores esquecem que as sociedades plurais nas quais vivemos também precisam atingir um consenso mínimo que as permitam tomar decisões que se apliquem a todos.[162] O sentido original da democracia, aponta o historiador clássico Josiah Ober (2017, p. 28), referia-se à "capacidade de fazer coisas". Uma sociedade em

[162] Mansbridge cita, dentre outros, os mesmos autores que abordamos na seção sobre os democratas agonísticos (quais sejam, Connolly, Mouffe e Wolin).

que a rivalidade dos diferentes grupos vá a ponto de emperrar a tomada de ação coletiva não seria, nesse sentido, democrática. Do ponto de vista prático, uma comunidade democrática precisa lidar com problemas e injustiças que só podem ser mitigados por meio de ação coletiva. Assim sendo, a necessidade de elaborar recursos teóricos que permitam às democracias cindidas por conflitos tomarem decisões é incontornável para o filósofo que deseja oferecer um pensamento de relevância prática para as democracias realmente existentes. Semelhante pretensão faz parte da investigação proposta em *Representative Government* e, com efeito, nossa hipótese é a de que a defesa da prática do compromisso feita por Mill oferece "a teoria da ação democrática" que Mansbridge afirma faltar aos democratas agonísticos (ibidem).

Em "Mill in Parliament: When should a philosopher compromise?", Thompson mostra como a justaposição dos escritos filosóficos de Mill com sua atuação política pode gerar uma teoria do compromisso capaz de orientar a ação dos políticos nas democracias contemporâneas (THOMPSON, 2007, p. 199 e cf. ROSENBLUM, 2008, p. 405). De acordo com ele, Mill fornece dois critérios para julgar a validade de um compromisso. O primeiro deles estabelece que um *compromise* é válido na medida em que remedia uma situação injusta.[163] Segundo Thompson (2007, p. 177), embutido neste primeiro critério estaria a ideia de que a adoção de um *compromise* é aceitável quando a injustiça por ele sanada não cria "outros problemas piores ou igualmente ruins". Além deste, outro critério que Mill formula para avaliar a retidão de um *compromise* seria a capacidade de "reconhecer e incorporar os princípios que, acaso não houvesse nenhum obstáculo, formariam o melhor fundamento para uma medida completa" (CW XIX, p. 315 *apud* THOMPSON, 2007, p. 177).

Thompson rememora algumas posições adotadas por Mill durante seu mandato parlamentar que explicitam a utilização dos dois critérios expostos acima. No caso da reforma eleitoral de 1867, por exemplo, Mill considerava aceitável sacrificar certos aspectos de sua posição política que lhe eram caros e apoiar a promulgação da reforma porque, a seu ver, esta incorporava um princípio que, em um cenário político menos problemático, fundamentaria a criação de um regime eleitoral melhor. Mill reputava o *Reform Act* insuficiente porque ele: i) continuava a excluir metade da população do sufrágio, a saber, as mulheres; ii) não contemplava mecanismos que garantissem a representação proporcional da população; iii) não incluía critérios educacionais

[163] Sobre o conceito de justiça milliano, ver *supra* **2.3**.

mínimos para a concessão do sufrágio. Ainda assim, o filósofo votou a favor da reforma porque acreditava que ela promovia "o maior progresso [...] que no presente está em nosso poder realizar", a saber, a expansão da franquia eleitoral (CW XXVIII, p. 68).

Outro *compromise* importante que Mill realizou ao longo de seu mandato refere-se ao protesto da Liga da Reforma realizado, em 23 de julho de 1866, no Hyde Park. Ciente de que a Liga pretendia organizar ali um grande protesto defendendo a extensão do sufrágio, o chefe de polícia Richard Mayne expediu, sob instrução do Secretário de Estado para os Assuntos Internos Spencer Walpole, uma ordem proibindo protestos no parque. Em tese, a ordem policial de proibir uma manifestação pública no local não ia contra nenhuma lei explícita porque, embora aberto à visitação pública, o Hyde Park é, até hoje, propriedade privada da família real. Seja como for, assim que a ordem foi divulgada, os ânimos dos parlamentares se inflamaram e os representantes imediatamente dividiram-se em dois grupos: a favor e contra. Não surpreendentemente, Mill se posicionou contra a ordem policial e entrou em conflito com Walpole, que insistia em defender a proibição alegando que o protesto da Liga perturbaria "a recreação das pessoas de ordem [*orderly people*]" que frequentavam o parque (WALPOLE *apud* CW XXVIII, p. 96).

Quatro dias depois, desafiando a ordem policial, milhares de manifestantes saíram do escritório da Liga em direção ao parque. Na entrada, depararam-se com os portões fechados. A presença de cerca de mil e seiscentos guardas no local, amparada pelas carruagens dos ricos que tentavam formar uma barreira nas ruas de acesso ao parque, foi inútil para impedir a entrada dos manifestantes. Contando com um número muito maior de pessoas, eles fizeram as grades do parque cair. Estima-se que cerca de duzentos mil manifestantes participaram do protesto dentro do parque, que perdurou, em combate com a polícia, durante quase três dias (THOMPSON, 2007, p. 180).[164]

No dia seguinte à eclosão do motim, enquanto os manifestantes da Liga confrontavam os policiais no parque, Mill censurava seus colegas parlamentares por não se manifestarem contra uma medida que provocara um número considerável de feridos. Abaixo, segue a transcrição do discurso que o filósofo proferiu na assembleia naquele dia:

[164] Para uma boa reconstrução da repercussão do protesto de Hyde Park na sociedade vitoriana, ver Himmelfarb (1966, p. 104ss). A historiadora mostra como as leituras do evento variaram conforme a posição política dos analistas: enquanto alguns o comparavam à queda da Bastilha, pensadores como Marx fizeram troça do motim por considerá-lo pacífico demais.

> Não vou adentrar a questão do direito do povo de se encontrar em Hyde Park. Sabemos que o governo de Nossa Majestade tem a opinião de advogados eminentes que afirmam o contrário. Sabemos que eles acreditam ter o direito de excluir o povo. Mas os advogados não são unânimes neste assunto; há outros advogados proeminentes que, com base em argumentos legais e constitucionais, defendem que o povo tem direito de se reunir lá. Mas não quero enfatizar esta circunstância. Sustento que se o povo não tem este direito por ora, deveria tê-lo. Sustento ainda que se, por razões que me são ininteligíveis, fosse necessário [...] ao povo pedir permissão para organizar uma reunião lá, tal permissão deveria ter lhe sido concedida. E deveria ter lhe sido concedida dez mil vezes a mais sob circunstâncias como essas, quando ele acreditava, erroneamente ou não, que tinha o direito; pois certamente esta circunstância, quando o povo já se encontrava em um estado de espírito exaltado, deveria ter advertido os honoráveis Senhores contrários [à manifestação] que as consequências seriam as que ocorreram de fato [...]. Sustento que o povo deve ter o uso do parque para este propósito [i.e., para a manifestação] (CW XXVIII, p. 99).

Mill era claramente a favor da manifestação em Hyde Park. Contudo, quando a Liga anunciou, alguns dias depois do fim do confronto, que pretendia realizar um novo ato no parque, Mill quis demover seus líderes de organizar o protesto ali. A ordem policial permanecia em vigor e o temor do filósofo era que a organização do ato provocasse mais feridos ou até mortes. Mill sugeriu aos manifestantes organizar o ato no *Agricultural Hall*, pavilhão de exposições agrícolas localizado a poucos quilômetros de distância do parque. Tão logo a sugestão foi aceita, Mill asseverou aos parlamentares contrários à manifestação que o protesto não seria realizado em Hyde Park (ibid., p. 101). Segundo Thompson (2007, p. 180), o *compromise* que Mill e os membros da Liga efetuaram era, de acordo com a teoria do filósofo, justificável, pois os prováveis danos que poderiam resultar do protesto superavam os possíveis ganhos que ele geraria.

Seja como for, é evidente que, apesar de comprometer-se temporariamente com a visão de Walpole de que a manifestação não deveria acontecer no parque, Mill permanecia em discordância com sua ordem. No discurso que realizou perante milhares de operários da Liga no pavilhão de exposições agrícolas, Mill não deixou dúvidas de que continuaria a lutar no Parlamento pelo direito do povo à livre manifestação e elogiou a disposição dos trabalhadores de "ter a questão resolvida por decisão judicial" (CW XXVIII, p. 103).[165]

A preocupação com a violência também foi determinante para a mudança na posição que Mill adotou com relação à reforma agrária irlandesa. De início, quando

[165] Três dias depois de participar da reunião da Liga, Mill apresentou a petição elaborada durante o ato para o Parlamento. Os discursos parlamentares do filósofo não nos permitem deduzir se a petição foi aprovada ou não. No entanto, cabe observar que, pouco tempo depois do confronto, a Liga resolveu realizar uma grande manifestação em Trafalgar Square (outro local público na zona central de Londres). Walpole, o Secretário de Estado que antes proibira o ato no parque, não obstruiu a realização do protesto.

confrontado por seus opositores, Mill aceitou moderar suas reivindicações em prol dos camponeses irlandeses que lutavam pela posse da terra na qual trabalhavam (THOMPSON, 2007, p. 182). Naquelas circunstâncias, a prática do compromisso parecia aceitável. Entretanto, à medida que a violência no campo irlandês crescia, Mill negou qualquer compromisso aos conservadores e declarou, categoricamente, que uma reforma agrária era urgente (ibid., p. 183 e cf. MATTOS, 2016, p. 2). Para evitar mais violência na região, os camponeses irlandeses deveriam receber "a posse permanente da terra" onde trabalhavam (CW VI, p. 518).

O exercício arbitrário e violento do poder representa um limite para a prática do compromisso; a atuação de Mill com relação à Revolta de Morant Bay é exemplar neste ponto. Localizado no leste da Jamaica, o munícipio de Morant Bay foi palco de uma rebelião organizada contra a Coroa inglesa pelos habitantes nativos. Em 11 de outubro de 1865, o motim jamaicano havia provocado a morte de vários nativos, um juiz do munícipio e quinze homens da sua milícia.[166] Ao ser informado do confronto, o governador da colônia, Edward John Eyre, submeteu o distrito de Morant Bay à lei marcial. Ao decreto, seguiu-se uma ofensiva violenta dos soldados ingleses: 439 negros morreram, 600 foram açoitados (incluindo mulheres e crianças) e cerca de mil casas foram queimadas. Uma Comissão Real convocada logo em seguida para analisar o evento concluiu que, embora a revolta representara de fato uma ameaça ao domínio inglês na região, a resposta de Eyre fora excessiva.

Quando as notícias de Morant Bay chegaram à metrópole, a sociedade inglesa dividiu-se. De um lado, políticos conservadores, intelectuais e literatos de renome – tais quais Thomas Carlyle, Alfred Tennyson e Charles Dickens, que justificou seu apoio a Eyre explicando não ter "simpatia para com o negro, ou o nativo, ou o demônio" (DICKENS *apud* REEVES, 2007, p. 380) – juntaram-se para defender o que julgavam ter sido a condução exemplar do governador. Em resposta, políticos e intelectuais do calibre de Charles Darwin e Herbert Spencer criaram um comitê: o *Jamaica Committee*. Mill foi eleito presidente do comitê e o representou no Parlamento; todavia, disto não se segue que suas opiniões não encontrassem resistência dentro do comitê.

Charles Buxton, por exemplo, discordava de Mill por considerá-lo muito radical. Buxton não exigia que Eyre fosse acusado e condenado pelo sistema judiciário inglês e

[166] Devemos a Kinzer, Robson e Robson (1992, cap. 6), Collini (1991, cap. 4), Miller (2005) e Thompson (2007) os dados históricos referentes à Revolta de Morant Bay e à atuação política de Mill na presidência do *Jamaica Committee*.

se focava mais na criação de mecanismos compensatórios aos jamaicanos que perderam bens e familiares no confronto e na necessidade de se conceder anistia àqueles que participaram do combate. Mill concordava com tais medidas, porém considerava a condenação de Eyre inegociável. Sua obstinação em não efetivar um *compromise* com Buxton causou surpresa no público inglês (MILLER, 2005, p. 155 e THOMPSON, 2007, p. 192).

Para Mill, efetivar um *compromise*, neste caso, equivaleria a relevar a gravidade dos atos atrozes cometidos por Eyre e deixar de "fazer justiça aos negros" (CW I, p. 281). Além disto, o modo como Eyre reservara tratamentos distintos aos habitantes brancos e negros da Jamaica feria o princípio da igualdade dos seres humanos, que, como lemos no capítulo anterior, ocupava papel central na filosofia de Mill, em particular na sua teoria da democracia (MILLER, 2005, p. 158). Não causa espanto, pois, que Eyre e seus soldados "foram defendidos e aplaudidos na Inglaterra pelo mesmo tipo de gente que por tanto tempo defendeu a escravidão" (CW I, p. 281). Os atos de Eyre, em suma, não poderiam passar incólumes. Neste caso, um *compromise* implicaria encorajar "a licenciosidade militar" em detrimento do "governo da lei" (ibidem).

As atuações de Mill na questão irlandesa e no conflito jamaicano comprovam que a aceitação de um *compromise* varia conforme as circunstâncias. O modo como o filósofo lidou com os conflitos políticos de seu tempo revela que a prática do *compromise* nem sempre é benéfica. De acordo com Mill, um *compromise* só é válido quando é capaz de remediar uma situação injusta e de promover princípios que facilitariam a implementação de uma política melhor no futuro.

3.8 Quando a luta pela democracia exige combate: a defesa da violência política

No início do capítulo, apresentamos a distinção entre "conflito" e "combate" e explicamos que a diferença entre ambos os conceitos é que o primeiro não envolve violência física. Seja como for, como deu para perceber na seção anterior, em circunstâncias excepcionais, Mill aprovava a violência utilizada para fins políticos, algo que também sinalizamos, no capítulo um, ao afirmar que o filósofo reconhecia que, nos casos em que as assimetrias de poder e recursos são muito acentuadas, a discussão

política é de pouca ou nenhuma valia.[167] Dependendo da situação, é ingênuo achar que uma mera troca de ideias basta para remediar injustiças. Como o posicionamento de Mill sobre eventos da época mostra, em alguns casos, a violência é a única alternativa para aqueles que buscam uma sociedade mais democrática.

"Não tenho pudor em dizer que, de forma mais ou menos ardente, eu simpatizei com as rebeliões, bem-sucedidas ou não, que ocorreram no meu tempo" (CW XXI, p. 137). As rebeliões canadenses de 1837 e 1838 contra o Império britânico, a revolução francesa de 1848, a guerra civil estadunidense contra a escravidão e a revolta irlandesa de 1867 contra o Império britânico são alguns exemplos de combates que Mill aprovou. "Houve casos, Mill reconhecia, em que a violência era necessária para impulsionar uma mudança democrática e introduzir novas ideias e hábitos entre o público" (WHITHAM, 2014, p. 422). Por volta dos dezesseis anos, quando militava no grupo dos radicais em prol de uma reforma eleitoral que instituísse o sufrágio universal na Inglaterra, Mill escreveu:

> O povo sempre foi e permanece inclinado à paz. Eles não buscam a violência; eles a evitam. Oxalá eles continuem a evitá-la, a não ser que sejam conduzidos a ela. Meios moderados foram testados. Um sem-número de petições inundou o Parlamento. Se nossos governantes persistirem na resistência deles, serão eles, e não os reformistas, que suscitarão a insurreição. É verdade, os reformistas não consideram a tranquilidade o fim absoluto do governo, e se o bem maior, um governo responsável para o povo, só conseguirá ser obtido por meio de tumulto, nenhuma humanidade fraca [...] irá me induzir a desaprovar tal resultado. Mas [...] se os meios moderados, após repetidas tentativas, falharem na produção do efeito desejado, que os males necessários provocados por esses tumultos, que constituem o perigoso e último recurso do povo, repousem sobre as cabeças daqueles inimigos eternos da humanidade, que, por meio de sua resistência interessada ao espírito da época, terão tornado a crise inevitável (CW XXVI, p. 270).

Quando as instituições representativas se negam a ouvir o lado "de fora" e ignoram as demandas populares, a violência torna-se legítima. No entanto, antes de recorrer à violência, deve-se tentar dialogar com as instituições vigentes. Mais de quarenta anos depois, Mill repetiu essa recomendação para os membros da Liga da Reforma que, após o confronto de Hyde Park, desejavam derrubar o governo vigente à força. Na ocasião, Mill apresentou dois critérios que, se atendidos, justificariam uma revolução (violenta). Segundo ele, "um confronto com os militares poderia se justificar sob duas condições: se a situação existente fosse tal que tornasse a revolução desejável,

[167] Nesta seção, o termo "violência" será empregado apenas para denotar a violência praticada com fins políticos.

e se eles [i.e., os membros da Liga da Reforma] se considerassem aptos a realizá-la" (CW I, p. 278). Dito de outra forma, Mill acredita que a violência é recomendável quando satisfaz duas condições: i) é motivada por "uma causa justa" e ii) conta com "uma probabilidade razoável de sucesso" (CW VI, p. 414).

Conforme sugere Williams (1989, p. 108-9), a segunda condição estabelecida por Mill é um pouco vaga, pois a noção de sucesso nela contida mensura-se a longo prazo. Com efeito, Mill em alguns momentos elogia rebeliões comumente tidas por "fracassadas" e afirma que, ainda que malsucedidas de início, elas foram exitosas porque teriam acordado o público para alguma injustiça, o que decerto contribuiu para a criação de um futuro melhor. Seria o caso, por exemplo, da rebelião canadense de 1837 e 1838. Embora não tenha levado à independência, ela foi fundamental para a mesma, pois obrigou a Coroa britânica a reformar o sistema político canadense.

Em situações de opressão política extrema, Mill afrouxa, ou quiçá abandona, a necessidade que os revolucionários têm de satisfazer a segunda condição para legitimar o uso da violência. "Proponho que, nos países mais atrasados [*backward*] da Europa, *qualquer* revolução, *qualquer* ruptura dos grilhões que ora limitam e paralisam as energias do povo, *deve* ser um progresso, *deve* ser o começo de uma nova era" (CW XXV, p. 1203). Mill cita o caso do povo polonês, cujo regime de servidão justificaria qualquer rebelião violenta, houvesse prospecto de sucesso ou não. Em casos extremos, subentende-se, qualquer ato violento é preferível à passividade. Em um artigo que escreveu logo após o rumo da revolução francesa de 1848 o ter desanimado, Mill profere opinião semelhante e afirma que as pessoas cuja liberdade de expressão fora cerceada pelo governo têm o direito de valer-se "da força, quando esta é o único meio que têm de obter uma audiência [...]. Quando suas bocas estão amordaçadas, pode-se censurá-las por fazer uso das armas?" (CW XXV, p. 1118).

Não obstante o caráter vago da segunda condição, podemos concluir que, em circunstâncias excepcionais, Mill aprovava o uso da violência na política. A história mostra que, quando um povo deseja quebrar os grilhões da servidão e conquistar o autogoverno, tentar debater com aqueles que o oprime nem sempre adianta. Como explicamos no primeiro capítulo, os que desfrutam de privilégios dificilmente são persuadidos a abrir mão de suas regalias. Nos casos em que um governo vigente se nega a atender as demandas populares e a respeitar a igual liberdade dos indivíduos, os que almejam a democracia não têm senão a opção de recorrer à violência.

3.9 O apreço pelo conflito e a crítica à democracia de Bentham

No século XIX, Mill era considerado o grande herdeiro da filosofia benthamiana. Em sua autobiografia, o filósofo conta que começou a estudar a filosofia de Bentham sob a supervisão de seu pai, James Mill, já quando criança. Bentham (1988, p. 255) era íntimo da família Mill e, inclusive, ofereceu-se, em carta enviada a James Mill, para tutorar pessoalmente J. S. Mill a fim de torná-lo "um sucessor digno de nós dois [i.e., de Bentham e James Mill]". Todavia, ainda que deva grande parte de sua formação intelectual a Bentham, Mill não hesitou em lançar críticas ao modo como este pensou a democracia. No que se segue, o objetivo é mostrar como o alto apreço pelo conflito levou Mill a censurar a democracia benthamiana.

Aficionado pela simplicidade, Bentham orgulhava-se de poder remeter toda sua filosofia a um princípio apenas: a utilidade. De acordo com o princípio de utilidade, o objetivo de um sistema político seria propiciar "a maior felicidade para o maior número" (BENTHAM, 1843, p. 47). O melhor governo seria, assim, aquele que maximizaria os anseios da maioria do povo. Segundo Bentham, "em uma comunidade numerosa", a "democracia representativa" seria a forma de governo que melhor realizaria o princípio da utilidade (ibidem). Nesse sentido, Bentham pode ser considerado um democrata majoritarista: para ele, "[c]ontanto tivesse o apoio da maioria dos cidadãos, a legislatura poderia promulgar qualquer lei que julgasse apropriada" (STEINTRAGER, 2004, p. 98).

Apesar de reconhecer que, em alguns casos, a maioria poderia adotar medidas que oprimissem a minoria, a preocupação com a tirania da maioria é ausente em Bentham (ibid., p. 102-3).[168] Tudo se passa, com efeito, como se a defesa da regra da maioria em Bentham repousasse sobre um otimismo quanto à indisposição do povo para implementar práticas danosas a um grupo minoritário (ibidem). Este aspecto da filosofia benthamiana, como o próprio James Steintrager sublinha em seu comentário sobre Bentham, seria criticado por Mill alguns anos mais tarde (ibid., p. 112). Seja como for, o que nos interessa, aqui, é destacar que não foi só por deixar a porta aberta para a tirania da maioria que Bentham foi criticado por Mill. Outro motivo que reforçou as

[168] Essa limitação da filosofia benthamiana foi respondida de modo sofisticado por Rosen (2003, cap. 14). Seja como for, ainda que uma análise detalhada dos escritos de Bentham consiga oferecer recursos teóricos que respondem o problema da tirania da maioria, nesta seção, nosso interesse maior é reconstruir a filosofia benthamiana tal qual Mill a leu.

censuras deste àquele foi a inaptidão que, segundo Mill, Bentham teria para compreender a relevância do conflito político para a democracia.

A incapacidade de Bentham para valorizar o conflito seria visível no próprio esquema constitucional benthamiano, que proibia a manutenção de uma segunda Casa Legislativa por considerá-la uma possível fonte de "rivalidade e conflitos entre uma Casa e outra, o que prejudica o público" (BURTON, 1843, p. 49). Apesar de defender a democracia representativa como a melhor forma de governo para os modernos, Bentham não julgava necessário criar mecanismos que garantissem a perpetuação do conflito. Para ele, "diminuir a oposição de interesses [...] deve ser objeto de esforço e cuidado constantes" (BENTHAM *apud* ROSEN, 2003, p. 233).

O lócus privilegiado para analisar a recepção de Bentham no pensamento de Mill é o ensaio "Bentham". Mill começa o texto elogiando seu mentor intelectual por ajudar a promover a principal causa dos radicais: a democracia.

> Os reformadores europeus se acostumaram a ver a maioria numérica em todos os lugares injustamente subjugada, esmagada ou, na melhor das hipóteses, negligenciada pelo governo. Em nenhum lugar ela possuía poder suficiente para exigir reparação de suas queixas [...]. Ver estas coisas e querer acabar com elas por meio (dentre outras coisas) da concessão de maior poder político à maioria constituem o radicalismo; e é porque muitos nesta época sentiram tal desejo e sentiram que a realização deste era um objeto digno para os homens devotarem suas vidas que a teoria do governo de Bentham lhes foi bem-vinda (CW X, p. 107).

Mill tinha a filosofia de Bentham em alta estima porque, como todo radical do século XIX, era a favor da democracia.[169] Contudo, diferente de Bentham, ele sensibilizava-se com o fato de que a concessão de um poder total à maioria do povo era capaz de gerar outro tipo de opressão. Vale a pena, aqui, citar na íntegra a extensa crítica que ele dirige a Bentham:

> A maioria numérica de uma sociedade qualquer há de consistir de pessoas situadas em uma mesma posição social [...]. Onde há identidade de posição e de interesses [*pursuits*], também haverá identidade de parcialidades, paixões e preconceitos. Conceder poder absoluto a qualquer conjunto de parcialidades, paixões e preconceitos sem um contrabalanço de parcialidades, paixões e preconceitos de outra espécie é o caminho para tornar a correção de qualquer uma destas imperfeições impossível, para universalizar e perpetuar uma espécie estreita e vil da natureza humana e para esmagar qualquer

[169] O uso do termo *radical* para denotar um grupo de pensadores que era a favor da expansão do sufrágio e contra a aristocracia, ao que tudo indica, foi cunhado por Mill, em 1834, em artigos publicados no periódico *Monthly Repository* (ROSEN, 2011, p. 277). Sobre a importância de Mill para o movimento radical na Inglaterra, ver Hamburger (1965).

> influência que tende ao progresso do intelecto e da natureza moral do homem. Deve haver, nós sabemos, algum poder supremo na sociedade; e que a maioria deve ser esse poder é em geral correto, não no sentido de ser justo em si mesmo, mas de ser menos injusto que qualquer outro amparo no qual tal poder possa ser colocado. Contudo, é necessário que as instituições da sociedade façam provisão para sustentar, de uma forma ou outra, como corretivo às visões parciais e abrigo à liberdade de pensamento e da individualidade de caráter, uma firme e perpétua Oposição à vontade da maioria. Todos os países que continuaram progressivos por um longo tempo, ou que foram grandiosos de forma durável, o foram porque havia uma oposição organizada contra o poder dominante, qualquer que este fosse: plebeus contra patrícios, clérigos contra reis, livre-pensadores contra clérigos, reis contra barões, *commons* contra rei e aristocracia. Quase todos os homens grandiosos que já viveram fizeram parte de tal Oposição. Onde quer que uma disputa não estivesse acontecendo – onde quer que ela tivesse sido exterminada por meio da vitória completa de um dos princípios conflitantes e nenhuma disputa tivesse tomado lugar da antiga –, a sociedade ou bem enrijeceu na imobilidade [*stationariness*] chinesa ou bem foi dissolvida. Um centro de resistência, ao redor do qual todos os elementos sociais e morais que o poder dominante vê com desfavor possam se aglomerar, e em cujos bastiões eles possam encontrar abrigo das tentativas daquele poder de pôr fim a sua existência, é tão necessário onde a opinião da maioria é soberana quanto o é onde o poder dominante é uma hierarquia ou aristocracia. Onde este *point d'appui* não existe, a raça humana inevitavelmente irá degenerar (CW X, p. 107-8).

A crítica que Mill dirige a Bentham revela três benefícios do conflito que são importantes para o regime democrático. Em primeiro lugar, o conflito é importante para contrabalancear as parcialidades, paixões e preconceitos da maioria. Se a esta for outorgado um poder absoluto sem contrapeso – melhor dizendo, se a *qualquer* grupo social for concedido poder absoluto sem contrapeso –, a democracia corre o risco de tornar-se tirania. Mill não põe em questão, *nota bene*, o princípio democrático de que a maioria deve dar a última palavra. Este ponto merece destaque, tanto mais porque alguns leitores de Mill tendem a ler o alerta contra a tirania da maioria como prova de que o filósofo não era a favor da democracia.

O problema é quando a voz da maioria asfixia as vozes dos demais grupos. Formalmente, poder-se-ia objetar que um regime em que a voz da maioria silencia a dos demais grupos é, sim, democrático. O que escapa à objeção, contudo, é que, desde seu nascimento, a democracia não se confundia com o governo tirânico da maioria. Esta caricatura não é senão o resultado daqueles que, odiando a democracia, tentavam desqualificá-la. No século XIX, em particular, havia autores reacionários que procuravam conter o ímpeto democratizante dos diversos movimentos sociais que agitavam a Europa recorrendo a semelhante caricatura.

Contra o grupo dos reacionários ingleses, liderados pelo helenista William Mitford, Mill tomou para si a tarefa de argumentar que a democracia não deveria ser

descartada como um governo tirânico e licencioso.[170] Desde a Grécia antiga, a democracia não se reduzia à concessão do poder absoluto à maioria do povo. Como a "Oração fúnebre de Péricles" deixa claro, além de ser identificada com uma *forma de governo* em que o poder da maioria predominava, a democracia era vista pelos atenienses como uma *forma social* caracterizada pela heterogeneidade de suas partes (TUCÍDIDES, 1982, p. 109ss). Nesse sentido, um governo em que a voz da maioria silenciasse a voz dos demais grupos não seria, a rigor, considerado democrático pelos atenienses, quando mais não seja porque negaria um princípio básico da polis que Mill incorpora em sua teoria democrática: a *isegoria*, isto é, a igual oportunidade que todos os cidadãos tinham de ter sua voz ouvida (URBINATI, 2002, p. 60).

Deparamo-nos, assim, com o segundo benefício do conflito que Bentham não reparara: o progresso. Mill lança mão de exemplos históricos para corroborar sua crítica; conforme vimos em **3.5**, o conflito constante entre diferentes grupos sociais (por exemplo, entre plebeus e patrícios, em Roma, e entre barões e reis, na Inglaterra) é o que explicaria por que alguns povos teriam sido progressivos e outros não.

Em terceiro lugar, e em estreita relação com o benefício precedente, o conflito é salutar porque promove o desenvolvimento do cidadão. O desenvolvimento dos grandes homens, segundo Mill, teria ocorrido em tempos marcados por grandes conflitos. O descaso com o desenvolvimento individual fora apontado já no começo do ensaio "Bentham", quando Mill repreendeu Bentham por ser incapaz de dar valor ao ideal da "cultura de si [*self-culture*]" (CW X, p. 98). A associação desse ideal à democracia é uma das maiores diferenças entre as teorias da democracia benthamiana e milliana. Segundo Maria Morales (1996, cap. 2), Bentham e Mill tinham concepções distintas de democracia porque, enquanto o primeiro pensava que a democracia reduzia-se a um aparato jurídico-governamental, o segundo esposava uma concepção mais alargada da política e considerava que a democracia exercia-se para além do domínio jurídico-governamental.[171]

---

[170] Para uma reconstrução do contexto histórico no qual a crítica de Mitford se gestou, ver Roberts (1994, cap. 9). Segundo a autora, as revoluções do século XVIII (em particular a francesa) seriam um dos fatores que explicariam a ojeriza à democracia ateniense presente nos escritos do monarquista Mitford.

[171] "Bentham e Mill tinham concepções muito distintas da política. Para Bentham, a política é *a arte do governo*. Para dominar essa arte, basta construir um edifício legal [...]. Em suma, a concepção de política de Bentham é *formal*: ela diz respeito à estrutura legal ou jurídica da vida humana em sociedade. [...] Veremos que muitas das críticas de Mill a Bentham têm a ver com *a concepção negativa do liberalismo clássico*, que adotava uma concepção formal e minimalista da política" (MORALES, 1996, p. 50-1). Mill, entretanto, "não concebia a democracia, de modo estreito, como um ideal apropriado apenas à organização do governo. A democracia milliana é mais do que o governo representativo fundado no

"Uma democracia, portanto, tem como efeito e objeto característicos a segurança dos seus membros contra a opressão" (BENTHAM, 1843, p. 47). Diferente de Mill, a função da democracia benthamiana é tão somente negativa e esgota-se na segurança jurídica. Esta diferença entre os dois filósofos foi bem trabalhada por C. B. Macpherson em *The Life and Times of Liberal Democracy*, obra que se propõe a analisar as duas grandes teorias da democracia compreendidas dentro da filosofia inglesa oitocentista: a *protetora* e a *desenvolvimentista*. Segundo Macpherson, o filósofo mais representativo da primeira seria Bentham, e o da segunda, Mill.

De acordo com a filosofia benthamiana, a democracia equivale à melhor forma de governo porque satisfaz melhor a função primária do governo, qual seja, a de proteger a utilidade dos indivíduos, que Bentham costumava associar com a riqueza e a propriedade (MACPHERSON, 1977, p. 25). Macpherson destaca que Bentham considerava aceitável que a maioria dos ingleses vivesse em situação de extrema pobreza e afirma, em tom de censura, que a teoria da democracia protetora teve como um de seus propósitos legitimar a dominação das classes mais pobres pelos burgueses da Inglaterra vitoriana (ibid., p. 28, 42). A própria afirmação de Bentham de que os representantes deveriam receber um ordenado baixo já indicava que, na prática, os teóricos da democracia protetora não se incomodavam com a possibilidade de que apenas cidadãos das classes mais abastadas conseguiriam dedicar-se à representação política, atividade que exigiria dedicação integral (STEINTRAGER, 2004, p. 107). Nesse sentido, Bentham se distanciava de Mill, que julgava indispensável garantir a todos os representantes uma soma de dinheiro que fosse o suficiente para cobrir as despesas deles durante o exercício do mandato, justamente com o fito de permitir que pessoas de origem mais humilde conseguissem desempenhar o ofício de representante político (CW XIX, p. 500).

O fato de a situação miserável da maioria da população inglesa atravancar o desenvolvimento humano não parecia incomodar os defensores do modelo protetor de democracia. Macpherson (1977, p. 43) conclui, assim, que o modelo protetor proposto por Bentham "não tem nenhum entusiasmo pela democracia, nenhuma ideia de que ela poderia ser uma força moralmente transformadora". Eis outra diferença com relação a Mill.

---

domínio da lei. A igual proteção dos direitos individuais, liberdade e oportunidades não exaure o valor da democracia. A democracia milliana é *uma forma de vida*" (ibid., p. 195-96).

O modelo desenvolvimentista da democracia criado por Mill opõe-se à concepção protetora de Bentham. Segundo Macpherson, a diferença entre os modelos protetor e desenvolvimentista descende das diferentes concepções de ser humano que cada filósofo tinha (ibid., p. 5). De fato, uma das críticas que Mill faz em "Bentham" diz respeito à pobreza da concepção de natureza humana postulada por este filósofo. Além de negligenciar o ideal de desenvolvimento do Eu, Bentham ignorava a importância fundamental "dos prazeres da imaginação e das belas artes" para a formação do "caráter humano" (CW X, p. 113). Contra Bentham, Mill formulou uma nova concepção de ser humano e a situou na base da teoria desenvolvimentista da democracia. Nas palavras de Macpherson (1977, p. 48), a teoria da democracia milliana conceberia o homem sobretudo como "um ser capaz de desenvolver seus poderes e capacidades. [...] O homem não é essencialmente um consumidor ou um apropriador (como o era no modelo um [i.e., o protetor]), mas um construtor [*developer*] e um apreciador de suas capacidades". Semelhante concepção de ser humano é o que explica porque Mill, ao contrário de Bentham, não pôde considerar aceitável o regime capitalista de seu tempo.

A concepção de prazer milliana difere da de Bentham porque, ao passo que este tinha uma concepção homogênea de prazer, Mill postulava uma hierarquia entre prazeres inferiores (os sensuais) e superiores (os do intelecto, imaginação e sentimentos morais). Como lemos no capítulo anterior, a distinção entre os dois tipos de prazeres reclama competência, pois apenas os cidadãos com experiência de vida suficiente tornam-se capazes de diferenciar um prazer inferior de um superior. No entanto, seria impreciso afirmar, tal qual sugere Elie Halévy (1955, p. 147), que o fato de Bentham ter uma concepção indiscriminada de prazer fazia com que ele, à diferença de Mill, dispensasse "um grau de capacidade intelectual necessário para o eleitor". Isso fica claro nos escritos de Bentham (2002) sobre representação. Tanto em *Considerátions d'um Anglois sur la composition des États Généraux* quanto em *Project of a Constitutional Code for France*, Bentham afirma que o sufrágio deve ser concedido somente aos alfabetizados.

Não há, portanto, grande diferença com relação a Mill. Na contramão de seus colegas parlamentares, Mill afirmava que a concessão do sufrágio deveria enfatizar não a renda, mas sim a escolarização dos eleitores. O filósofo acreditava que o principal critério para a concessão do sufrágio deveria ser o letramento e a capacidade de realizar contas matemáticas básicas. Portanto, sugeria que, antes de registrar um eleitor, os

funcionários do governo o mandassem "copiar uma frase [...] e realizar uma soma [matemática] comum" (CW XIX, p. 327).

Críticos como Hollinger (1996) encontram, aqui, um prato cheio para a acusação de que Mill era elitista e não democrata. Entretanto, cabe notar que a crítica se desfaz uma vez que analisamos a proposta de Mill em seu contexto. Com efeito, no mesmo parágrafo em que sugere a adoção de tal medida, o autor esclarece que o propósito não é restringir o sufrágio a uma elite intelectual; o letramento e a habilidade de realizar somas matemáticas "podem, agora, ser adquiridos por qualquer pessoa que os deseje" (CW XIX, p. 327). Independentemente de ser acurada ou não, o que importa destacar é que a observação de Mill esclarece que, longe de querer elitizar o sufrágio, sua intenção era tão somente garantir um nível mínimo de discernimento entre os eleitores; o mesmo pode-se dizer de Bentham. Nosso posicionamento com relação às acusações de elitismo contra Mill segue àquele adotado por Donner e Fumerton (2009, cap. 6): ainda que em alguns momentos o princípio de participação popular possa entrar em tensão com o princípio da competência, a teoria da democracia milliana, ao fim e ao cabo, dá prevalência àquele princípio. Isso não nega, é claro, que haja uma tensão entre os princípios.[172]

3.10 Conflito e Partidos

3.10.1 Bolingbroke vs. Burke: o debate sobre partidos na filosofia inglesa moderna

Nas mais de quinhentas páginas que compõem *On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*, Nancy Rosenblum documenta a ojeriza ao partidarismo que, da Antiguidade até recentemente, prevaleceu na filosofia política.[173] Via de regra, "os teóricos políticos reproduzem o humor antipartido que predomina no pensamento político. Na teoria democrática, hoje, os partidos ou bem são objeto de antipatia ou bem sofrem um desprezo total" (ROSENBLUM, 2008, p. 2). Tal negligência é ainda mais problemática no que tange aos estudos sobre representação, haja vista uma compreensão adequada da representação política exigir que se leve em

[172] Cf. a observação crítica feita no final da seção **2.3**.
[173] Sobre a ojeriza aos partidos políticos na filosofia política, ver também Ankersmit (1996, p. 56-63) e Urbinati (2006, p. 159-61).

conta o papel que os partidos desempenham em um governo representativo (RUNCIMAN, 2010, p. 154 e URBINATI, 2015a, p. 480-81).

Rosenblum identifica duas grandes tradições intelectuais hostis ao partidarismo. Grosso modo, a primeira delas – designada de "holismo" – repudia o agrupamento dos indivíduos em partidos porque julga qualquer sinal de diferenciação uma afronta ao corpo político (ROSENBLUM, 2008, cap. 1). A segunda tradição, em contrapartida, admite que o corpo político possa abrigar diferença interna, porém afirma que os partidos não devem ser aceitos porque, ao aguçar o conflito latente na sociedade, ameaçam a harmonia que mantém o corpo político uno e coeso (ibid., cap. 2). Ademais, o partidarismo há de ser rechaçado porque fomenta "a loucura de partido [*party madness*]" (ibid., p. 78). Tão logo se juntam a um partido, os indivíduos cessam de exercer o livre uso da razão e abdicam da independência de pensamento e da capacidade de emitir juízos políticos (ibid., p. 332). Nessa perspectiva, o "partidarismo era visto como uma forma de subordinação abjeta fundamentada na dependência" (ibid., p. 330).

O exame das tradições antipartidos é profícuo porque põe em relevo uma função fundamental dos partidos:

> os críticos mostram que os partidos surgem no plural, e não sozinhos, opondo-se ou reagindo de forma agressiva entre si. Eles são por definição associações políticas rivais. Sua identidade consiste em encontrar uma questão, posição, princípio ou grupo de constituintes que sejam não apenas distintos como opostos a outros (ibid., p. 106).

A função dos partidos, Rosenblum conclui no final do segundo capítulo, é produzir "conflito político" (ibidem).[174] Esse ponto será retomado quando abordarmos os apontamentos de Mill sobre a importância dos partidos.

Não obstante a força dessas duas tradições, a partir da segunda metade do século XVIII, um número exíguo de pensadores passou a apontar alguns benefícios dos partidos para a política. De acordo com Rosenblum, há três filósofos modernos cujos escritos acenam para alguns pontos positivos dos partidos: E. Burke, G. W. F. Hegel e J. S. Mill. Antes de abordarmos o que Mill tem a dizer sobre o assunto, reconstruiremos o debate histórico britânico que influenciou seu pensamento sobre o papel dos partidos políticos em uma democracia representativa. Visto que Mill não faz menção aos escritos políticos de Hegel, restringiremos nossa análise a Burke, cujos textos políticos Mill cita

[174] Seguindo Mill, Rosenblum (2008, p. 456-57) opõe o conflito político à violência e o define como embate de ideias, interesses e perspectivas divergentes.

dezenas de vezes. Nosso objetivo não é tanto o de oferecer uma investigação minuciosa da filosofia política de Burke quanto o de retratar de modo sumário seus apontamentos sobre partidos políticos a fim de contrastá-los, posteriormente, com a posição de Mill. Além deles, reconstituiremos a crítica aos partidos feita pelo visconde de Bolingbroke, autor cujos panfletos políticos fizeram fortuna no modo como os pensadores britânicos enxergavam os partidos ao longo do século XVIII. O texto de Burke sobre os partidos, com efeito, não é senão uma resposta a Bolingbroke (MANSFIELD, 2013). O mesmo, veremos, pode-se afirmar de Mill.[175] Nosso itinerário pelo pensamento dos autores seguirá ordem cronológica.

Bolingrbroke publicou "A dissertation upon parties" de forma epistolar entre 1733 e 1734 no *Craftsman*, jornal que fundou para fazer oposição ao político Robert Walpole (MANSFIELD, 2013, p. 45). Já na primeira carta, o autor deixa claro que o objetivo principal do texto é "trocar o espírito estreito do partido por um espírito abundante de benevolência pública" (BOLINGBROKE, 1997, p. 6). A divisão do corpo político em partidos reclama "cura" (ibid., p. 13). Bolingbroke afirma que a origem das cisões partidárias remonta à polêmica teoria do direito divino, introduzida na Inglaterra pelo rei Jaime I. A controvérsia ocasionada pela teoria do direito divino dividiu o país em dois partidos: Cavaliers e Roundheads. Outro evento histórico que deu força ao partidarismo foi a crise política em torno da Lei de Exclusão (MANSFIELD, 2013, p. 4-5). Foi por conta dessa crise que o cenário político inglês se partiu em dois: Whigs vs. Tories. Esperava-se que, resolvida a crise, ambos os partidos desapareceriam. Não foi o que aconteceu; os partidos "cresceram obstinada e furiosamente", injetando "insensatez e loucura" na cena política inglesa (BOLINGBROKE, 1997, p. 60). Visto que seriam incapazes de realizar compromissos mútuos, os partidos causariam a radicalização política.

Bolingbroke prega o fim dos partidos e conclama pela criação do "partido do país [*Country party*]" (ibid., p. 37). Reflexo de uma sociedade harmônica e homogênea, o partido do país apenas "de maneira imprópria chama-se de partido" (ibidem). Na visão de Bolingbroke, o que caracterizava os partidos políticos da época era o fato de eles terem como fundamento a luta por interesses sectários e particulares que antagonizam com o bem do todo. Os partidos políticos eram partes que se voltavam contra o todo. O partido do país, ao contrário, exprime o "interesse comum" (ibidem). Não se trata de

[175] Mill faz referência a Bolingbroke mais de cento e setenta vezes nos *Collected Works*.

uma parte, mas do todo. “Ele é a nação, falando e agindo por meio do discurso e conduta de homens particulares” (ibidem). É o último partido, o partido que surge para acabar com todos os demais. Trata-se, em suma, de um partido antipartido. Implícita na lógica do meu-partido-é-meu-país proposta por Bolingbroke consta a ideia de que, uma vez criado “o partido do país”, qualquer oposição se torna desnecessária (MUIRHEAD, 2014, p. 39). O anseio por uma política sem partidos relaciona-se, nesse sentido, com o desejo por uma política sem conflito.

A negação do conflito em Bolingbroke é visível também em sua concepção racionalista da política. Logo na segunda carta, o autor anuncia que sua crítica ao partidarismo “funda-se na razão e na verdade”; o propósito da “Dissertation” é “falar com coragem aquilo que a razão e a verdade visam ditar” (BOLINGBROKE, 1997, p. 12). Segundo Bolingbroke, a razão e a verdade ditam que os partidos não devem existir. Defender a existência dos partidos implica afastar-se da verdade. Os que defendem a corrupção inerente aos partidos políticos “ridicularizam todos os que imaginam ser possível, ou adequado, conservar a verdade, a integridade e uma consideração pública desinteressada na vida pública” (ibid., p. 273). Para Bolingbroke, o combate à corrupção requer o extermínio dos partidos. “Na política britânica do século XVIII, ‘corrupção’ tinha um significado técnico” (MANSFIELD, 2013, p. 67). Ao identificar um liame inquebrantável entre a existência de diferentes partidos e semelhante prática, o que Bolingbroke afirma é que os partidos geram “corrupção” porque fazem com que os cargos públicos sejam preenchidos não com base no mérito dos indivíduos, mas sim com base em relações de apadrinhamento e lealdade partidária.

“Visto que é possível haver uma sociedade baseada na verdade, Bolingbroke acredita ser possível haver uma sociedade sem partidos” (ibid., p. 63-4). Mansfield tem razão ao registrar que a associação entre política e verdade caminha lado a lado com a negação dos partidos políticos feita por Bolingbroke. O que o comentador não aponta, todavia, é que a aproximação entre verdade e política é compatível com a valorização dos partidos e do conflito político que deles se segue. Conforme exposto no primeiro capítulo, tal é o caso de Mill (2008 [1859], p. 41), que concebe as verdades (não matemáticas) como uma entidade histórica e mutável que se encontra espalhada entre “grupos de opiniões conflitantes”. Mill se coloca, assim, contra Bolingbroke (1997, p. 64); na visão deste, quando há divergência entre partidos políticos, a verdade total se encontra apenas de um lado da contenda.

O ataque aos partidos repete-se em outro texto célebre que Bolingbroke publicou em 1749, "The idea of a patriot King" (ibid., p. 217-94). A ideia do partido do país – o partido antipartido – reaparece sob a égide do rei patriota. Ciente de que "o partido é um mal político", o rei patriota "não toma partido e governa como um pai comum do povo" (ibid., p. 257). Bolingbroke define os "partidos" como "números de homens reunidos para determinados propósitos e interesses que não são, ou que não podem ser, o interesse da comunidade" (ibid., p. 258). Os partidos, aqui, são vistos não como partes do todo, mas sim como partes que se colocam contra o todo. A imagem do rei patriota fez fortuna na Inglaterra setecentista e criou – conforme Mansfield evidencia (2013, cap. 5) – uma "escola política" que influenciou autores como Owen Ruffhead (1760), John Marriott (2012 [1762]) e Tobias Smollett, editor do semanário *The Briton*.

Foi no afã de arrefecer o predomínio de semelhante escola que, em 1770, Burke publicou *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*. Não obstante Burke sugerir no início do texto que o grande suporte do governo é a voz do povo, convém ressaltar que a defesa dos partidos feita pelo filósofo é, ao fim e ao cabo, uma defesa da aristocracia (MANSFIELD, 2013, p. 22). Ainda assim, a defesa burkiana do partidarismo pode – tal qual a filosofia de Mill o mostra – ser aplicada ao regime democrático. Burke (1839 [1770], p. 426) define o partido político como "conjunto [*body*] de homens unidos que, por meio de seus esforços reunidos, promovem o interesse nacional a partir de um princípio particular sobre o qual todos eles concordam".[176] É visível a distância que separa Burke e Bolingbroke: enquanto este afirmava que a existência de partidos políticos não passava de um mal a ser "curado", aquele acreditava que a divisão partidária era capaz de promover o interesse nacional. Ao contrário de Bolingbroke, Burke entendia que os partidos se diferenciavam das facções porque não tinham a conquista de um interesse particular como fim último.[177] Ao passo que o partido se distingue por meio de uma "disputa generosa pelo poder", a facção se caracteriza pela "luta interessada e mesquinha por cargos e lucro" (ibid., p. 430).

Burke sustentava que o conflito provocado pelos partidos podia ser benéfico para a comunidade política. Segundo o filósofo irlandês, a divisão do poder político em

[176] Repare que a definição de Burke não reduz o partido a uma organização formal capaz de disputar eleições. Nesse sentido, grupos políticos que carecem de chancela estatal para disputar eleições também podem ser considerados partidos. Esse ponto será retomado adiante.

[177] "Bolingbroke utiliza *party* e *faction* de modo indiscriminado, como se ambos fossem sinônimos" (SARTORI, 2005, p. 6). Sobre a diferença entre partido e facção na filosofia política moderna, ver Hofstader (cap. 1, parte II), Sartori (2005, cap. 1) e White e Ypi (2016, cap. 2).

diferentes partidos promove o interesse nacional na medida em que salvaguarda a liberdade. Analisando o papel que a oposição partidária desempenhou na história política inglesa, Burke observa que, "por meio de sua colisão e resistência mútua", Whigs e Tories "preservaram a variedade da Constituição [inglesa]" (BURKE *apud* MANSFIELD, 2013, p. 182). Burke parte da tese de que a liberdade dos ingleses se assegurava na constituição e afirma que a manutenção de um governo livre exige um grau mínimo de partidarismo porque, por meio da colisão de suas diferentes ideias, os partidos políticos protegem a liberdade.[178] Para Burke, o "desejável não é a proteção do bem comum por uma parte que age como o todo, mas a garantia da variedade que fora alcançada por uma dualidade de partidos no passado e que, no presente, pode ser alcançada talvez por mais de dois partidos" (MANSFIELD, 2013, p. 182). "Burke procurou defender o sistema partidário por conta de sua variedade, isto é, por causa da liberdade" (ibid., p. 183). Como veremos no próximo item, tal tese repercutirá em Mill.

Na visão de Burke, o partidarismo protege a vigência constitucional do poder político porque impede a conspiração – vale dizer, a derrubada violenta do governo por meio de grupos insatisfeitos (ibid., p. 173-74). Conferir legitimidade ao agrupamento dos cidadãos em partidos opostos antecipa os germes da revolta popular que, se abafados, podem levar um governo à ruína. Os partidos políticos contribuem para a estabilidade do governo na medida em que permitem a explicitação do descontentamento popular por meio das instituições vigentes. Burke "reconhecia os partidos organizados como um desenvolvimento político que poderia mitigar, ao invés de agravar, os males que levam à disputa política violenta" (ROSENBLUM, 2008, p. 121). De acordo com ele, os partidos eram "substitutos institucionais tanto para a intriga privada quanto para a rebelião" (ibidem). Ao dar vazão ao conflito latente na sociedade dentro das instituições, o sistema partidário diminui a probabilidade de os indivíduos derrubarem as instituições existentes por meio da violência.

[178] Três anos antes, Adam Ferguson apresentara ao público britânico uma versão muito similar do argumento burkiano. Em *An Essay on the History of Civil Society*, Ferguson (1819 [1767], p. 196) aduz a tese de que a "liberdade se mantém pela contínua diferença e oposição entre números" e, em seguida, afirma que "partidos em disputa" geram "leis mais sábias". Burke e Mill não fazem referência a essa obra de Ferguson. Para uma compilação de panfletos políticos, publicados ao longo do século XVIII, que afirmavam o conflito partidário como algo benéfico para a Grã-Bretanha, ver a segunda parte de J. A. W. Gunn (1972).

3.10.2 A importância dos partidos políticos para a democracia representativa

O Tribunal Europeu dos Direitos Humanos afirma que "os partidos políticos são uma forma de associação essencial para o bom funcionamento da democracia".[179] De maneira sucinta, o Tribunal explica que a existência de dois ou mais partidos é importante porque salvaguarda a desconcentração do poder e o pluralismo político, características que equivaleriam a "princípios fundamentais de um regime democrático".[180] O objetivo do que se segue é mostrar como a filosofia de Mill pode aclarar a sentença proferida pelo Tribunal Europeu. Uma análise atenta dos textos millianos nos ajuda a compreender que os partidos são essenciais para o funcionamento adequado da democracia representativa sobretudo porque garantem a perpetuação do conflito político. O uso do advérbio sobretudo indica que essa não é sua única função; Mill atribui outras funções aos partidos que trataremos de explicitar.

Não obstante, em consonância com a tese maior de nosso trabalho, o argumento principal que procuraremos sustentar nessa seção é que os partidos são indispensáveis para a democracia porque *criam e organizam o conflito político.* Antes de passarmos em revista os textos em que Mill versa sobre a questão dos partidos políticos, façamos uma breve contextualização histórica de seu engajamento partidário. Conforme Joseph Hamburguer (1965, p. vii) registra em *Intellectuals in Politics: Mill and the Philosophic Radicals*, a questão dos partidos políticos foi uma preocupação constante dos "filósofos radicais", grupo composto por volta de vinte pensadores britânicos cuja maior característica foi o fato de serem, ao mesmo tempo, "filósofos e políticos". Bentham, principal mentor do movimento, foi um dos responsáveis pela afiliação diligente de Mill às causas radicais. Mill foi um dos membros do grupo que, aos dezessete anos, aceitou desafiar a lei e distribuir métodos anticoncepcionais às mulheres que residiam nos bairros operários de Londres, e o fato de que a contravenção o tenha levado à prisão basta para provar sua lealdade ao partido.[181]

---

[179] Resolução 1308, §9, Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, 18 de novembro de 2002. Disponível em: http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17063&lang=fr. Acesso em 3 de setembro de 2019.

[180] Idem, §11.

[181] Mill foi condenado a catorze dias de prisão, mas passou apenas um ou dois dias na cadeia por conta de seu bom comportamento (PACKE, 1954, p. 57). Foi por causa dessa prisão que Gladstone, primeiro ministro da Grã-Bretanha em 1873, ano em que Mill faleceu, deixou de apoiar um comitê parlamentar que planejava construir um memorial público para o filósofo (KINZER, ROBSON e ROBSON, 1992, p. 53). A despeito de o projeto não ter decolado naquele ano, o memorial acabou sendo construído poucos anos depois.

Embora fossem partidários – no sentido em que constituíam um grupo de cidadãos que, pensando de maneira similar, juntava-se no intuito de alterar o curso da política[182] –, os filósofos radicais não constituíam um partido formal; daí que um de seus principais objetivos fosse o de se oficializar como partido. Eles almejavam instituir "um novo partido que tivesse como programa a criação de uma forma democrática de governo" (HAMBURGER, 1965, p. 2). Como já tivemos chance de explicar, o termo *radical* denotava, na Inglaterra oitocentista, a oposição à aristocracia e a defesa do sufrágio universal (ibid., p. 65). Embora o esforço de criar um partido próprio não tenha vingado, os radicais não desistiram de engajar-se com as instituições vigentes e valeram-se de partidos existentes, tal qual o Partido Liberal, para lançar suas candidaturas. Reforçando aquilo que Mill julgava ser um traço típico do povo inglês, os radicais se diziam contra a revolução violenta e objetivavam implementar suas mudanças por meio do diálogo com as instituições vigentes (ibid., p. 28). Sua sofreguidão para adentrar a assembleia representativa remetia a uma concepção agonística da política; "eles [i.e., os filósofos radicais] estavam ansiosos para entrar em conflito com seus oponentes ideológicos" (ibid., p. 26). A expectativa era a de que sua participação no Parlamento tornaria o debate "uma *lutte corps à corps*", visto que os aristocratas não concordariam em abrir mão de seus privilégios de maneira fácil (ibidem).

O engajamento de Mill com o partido dos radicais se deu principalmente ao longo da década de 1830. Quando, em 1865, o filósofo lançou sua candidatura pelo Partido Liberal, o ímpeto pela criação de um partido próprio arrefecera.[183] Os comentadores se dividem quanto à apreciação de Mill pela associação partidária em seu pensamento tardio. Segundo Rosenblum (2008, p. 155), no final da vida, Mill passou a rejeitar os partidos porque a "visão dos partidos existentes o enojava". É assim que a autora interpreta a advertência de Mill, reiterada tanto em sua campanha eleitoral quanto ao longo de sua atuação parlamentar, de que nunca abdicaria de sua independência de pensamento.

Mill decerto repudiava a influência corruptora do dinheiro na política partidária de seu tempo. No entanto, assim como o restante dos intérpretes, pensamos que seria

[182] Subscrevemos, aqui, a definição de White e Ypi (2016, p. 21), segundo a qual o partidarismo é "uma prática associativa contínua formada e sustentada por aqueles que compartilham uma interpretação particular sobre como deve se exercer o poder".

[183] Na Inglaterra dos anos 1860, a expressão "Partido Liberal" designava "a coalização dos Whigs, radicais e *nonconformists*" (GARNETT, 2006, p. 184). Sobre o surgimento do Partido Liberal na Inglaterra vitoriana, ver Rosenblatt (2018, cap. 4).

inexato conjecturar que, com o passar do tempo, Mill perdera as esperanças com relação à prática partidária.[184] Não só sua teoria, como também sua prática parlamentar, mostram que o filósofo se manteve comprometido com o partidarismo. Nas palavras de um observador da época, Mill foi "um homem rigorosamente partidário [*a thorough party man*]. Isto é, ele adotou por completo o programa da ala radical e votou sistematicamente com eles em todos as questões" (STEPHEN, 2012 [1900], p. 66). A observação reforça a percepção que o próprio filósofo tinha de si como um dos membros da ala radical do Parlamento (CW I, p. 278).

Rosenblum poderia objetar, é claro, que a identificação de Mill como um radical seria sintomática de sua aversão partidária. Afinal, os radicais sempre foram um grupo informal e nunca constituíram partido. Entretanto, a objeção só se sustenta se supormos que o termo "partido" se refere apenas a uma organização reconhecida pelo Estado que disputa eleições, e "partidário", àquele que é formalmente afiliado a um partido. Uma análise histórica de ambos os conceitos, contudo, revela que seria redutor conceber "partido" e "partidário" apenas sob tal óptica. "Quando de início o partido emergiu, enquanto conceito e prática, no mundo moderno do século XVIII", ele "concebia-se sobretudo como uma comunidade que compartilhava um princípio" (WHITE e YPI, 2016, p. 14 e cf. ROSANVALLON, 1998, p. 227-28). Mais do que um aparato burocrático capaz de disputar eleições, o partido caracterizava-se pelo comprometimento com uma causa comum, e um indivíduo poderia "ser um partidário mesmo se não [fosse] formalmente membro de uma organização partidária" (ibid., p. 28). Nesse sentido, poder-se-ia argumentar que o fato de os radicais nunca terem constituído um partido formal não basta para negar-lhes o rótulo de partido e afirmar que Mill fosse apartidário.

Retomando a breve crítica exposta no prefácio de *Representative Government* contra os partidos dos conservadores e dos liberais, Rosenblum (2008, p. 152) sustenta que Mill queria acabar com o partidarismo e instituir um "antagonismo sem partidos". Vale lembrar, contudo, que a crítica apresentada no prefácio de *Representative*

[184] Até onde sabemos, afora Rosenblum (2008), não há outra leitura que afirme que Mill tenha deixado de valorizar os partidos políticos no final da vida. Interpretações contrárias à leitura de Rosenblum encontram-se em Kinzer (2007, cap. 6), López (2014), Muirhead (2014) e Mutz (2006, p. 130). Leydet (2015, p. 238-39) oferece uma interpretação diferente de todas as anteriores, pois, conquanto não afirme que Mill deixara de apreciar a importância dos partidos, estipula que o *advocate* milliano não pode ser considerado um partidário na medida em que "retém a capacidade de avaliar a força das razões adversárias e de ser persuadido por elas". O que escapa a Leydet é a diferença entre sectarismo e partidarismo. Ao afirmar que o representante deve saber avaliar as razões opostas, Mill está criticando o sectarismo, e não o partidarismo. Esse aspecto será detalhado adiante.

Government censura tão somente o fato de os conservadores e os liberais "terem perdido confiança nos credos que professam" (CW XIX, p. 373). Mill explica que a intenção de seu livro era propor um novo arranjo institucional que garantisse o caráter democrático do governo representativo,

> uma doutrina melhor [...] e mais abrangente [...] que, por conta de sua abrangência superior, possa ser adotada tanto por um liberal quanto por um conservador, sem obrigá-los a renunciar qualquer coisa que consideram valiosa em seu próprio credo" (ibidem).

Em nenhum momento do prefácio Mill deixa de utilizar a dicotomia partidária liberais vs. conservadores. A vontade de criar um procedimento representativo que pudesse ser adotado pelos partidos Liberal e Conservador não tinha por fito eliminar o partidarismo e as diferenças partidárias. A interpretação de Rosenblum, portanto, merece reparos.

A própria ideia de um antagonismo político que dispensasse associações partidárias soaria contraditória a Mill. A função primacial dos partidos é permitir e estruturar a perpetuação do antagonismo político. Dito de outra forma, a existência de diferentes partidos possibilita o desenrolar não violento do antagonismo político em uma democracia representativa. De acordo com um comentador, a filosofia milliana apregoa que a manutenção de um "antagonismo organizado requer partido[s]" (KINZER, 2007, p. 165). Tal tese explicita-se logo na primeira página do artigo "Reorganization of the Reform Party":

> É possível que haja muitos *coteries* em um país, mas apenas dois partidos podem existir. O que devemos opor ao grande Partido Conservador é o Partido Liberal em sua completude, e não apenas uma seção deste – uma combinação que não exclua nenhum matiz de opinião [...]; uma falange que compreenda os Whigs radicais em uma extremidade (se assim pudermos nomear aquelas pessoas que se denominam Whigs, mas que são verdadeiros liberais) e os ultrarradicais e as classes operárias na outra [extremidade]. Semelhante falange [*phalanx*] já existiu e foi por conta de seu apoio que Grey Ministry conseguiu aprovar a Reforma Eleitoral. Desejamos ver esse grande partido reconstruído (CW VI, p. 467).

O modo como descreve o Partido Liberal revela a visão agonística que o filósofo tinha da associação partidária. De origem grega, "falange" (φάλαγξ) denota uma técnica de guerra – geralmente de infantaria pesada – formada por uma fileira de combatentes que lutam lado a lado. O fato de Mill resgatar uma tática do exército hoplita como modelo descritivo para o Partido Liberal fornece mais uma prova para a tese exposta

anteriormente, qual seja, a de que o conflito político pensado pelo autor tem a Antiguidade grega como inspiração.

"Nenhum reformista pode esperar realizar quaisquer reformas de importância a não ser por meio de um partido forte e unido" (ibid., p. 468). Na medida em que agregam visões díspares, os partidos realizam uma tarefa fundamental para a democracia representativa: eles garantem a manutenção do conflito. Não obstante o alto valor que confere à individualidade crítica, Mill sabe que a resistência de um sujeito isolado não é eficaz. Para que "a resistência individual às tendências do poder dominante" se efetive, é necessário que o indivíduo se afilie a um coletivo que transporte sua resistência para dentro das instituições representativas (CW XIX, p. 459). Seus esforços para enfrentar o poder dominante e remodelar a vida política da comunidade têm maiores probabilidades de prosperar se ele se juntar a outrem.

Há uma diferença entre um crítico independente e um cidadão partidário: enquanto o primeiro não necessariamente deseja ou suporta agir com outrem, o segundo caracteriza-se pela disposição para agir com outros indivíduos (MUIRHEAD, 2006, p. 719). O crítico independente pode, ao se deparar com decisões políticas corruptas, resolver se retirar do convívio social e viver, à la H. D. Thoreau (1854), como um eremita no meio da floresta. Os membros de um partido, ao contrário, aproveitam-se de sua organização institucional para lutar contra aquilo que se lhes assemelha injusto ou corrupto.

Nossa suposição, é claro, não esgota o espectro de ações que um indivíduo crítico independente pode tomar. Nada impede que, ao se deparar com uma decisão política que considera injusta, um indivíduo crítico aja com outrem sem por isso recorrer a uma organização partidária formal. De fato, nos últimos anos, alguns movimentos sociais de alta fertilidade crítica têm se recusado a formar partidos. Em *Crowds and Party*, Jodi Dean (2016, p. 16, 23, 162) explica que a recusa de criar ou de se afiliar a partidos presente em movimentos como *Confederación de Estudiantes de Chile*, Movimento Passe Livre e *Occupy Wall Street* seria reflexo de um temperamento antipartido que, desde meados do século XX, tem se consolidado entre a esquerda.

Não obstante o alto apreço pela mobilização política que realizaram nos últimos anos, Dean censura o temperamento antipartido dos novos movimentos sociais. Embora mencione os casos brasileiro e chileno, a filósofa dedica maior atenção ao *Occupy Wall Street*, movimento do qual participou. Na leitura dela, a ojeriza à associação partidária como veículo de luta política entre os membros do *Occupy* é um dos motivos que

explica por que o movimento foi incapaz de gerar políticas públicas duradouras. Se não há partido que o represente, o movimento fica sem um veículo de "luta política organizada" uma vez que "a multidão se dispersa" (ibid., p. 6). Os protestos de rua e as ocupações são sem dúvida importantes. Contudo, para que a luta política se sustente no longo prazo, é preciso que haja um órgão intermediário que represente as demandas do movimento dentro das instituições estatais, algo que só a associação partidária é capaz de fazer. O partido é o órgão político que faz a intermediação entre sociedade civil e Estado (ALVES e LIMA, 2014, p. 157; KELSEN, 2000, p. 39; ROSENBLUM, 2008, p. 266; URBINATI, 2015a, p. 481 e 2017, p. 204; YPI, 2016, p. 606). Tal ligação, como vimos no primeiro capítulo, é o que sustém o aspecto democrático da representação. Logo, *o partido é uma das ferramentas que asseguram o caráter democrático da representação política*.

Não surpreende, pois, que a rejeição ao partido caminhe junto com a rejeição às instituições estatais. A partir dos anos sessenta, a crítica ao caráter disciplinador das instituições estatais propagou um temperamento antipartido entre os movimentos estudantis (DEAN, 2016, p. 162). Endossando a ideia de que "a política excede a estreiteza [...] do partido", vários movimentos sociais dos anos sessenta e setenta passaram a crer que a luta política "exige afastar-se do Estado. [...] Mais de quarenta anos depois, a suposição dessa crítica permanece" (ibid., p. 162-63). Dean reconhece que o acesso de alguns membros de um partido ao Estado gera uma diferença entre eles e os demais (ibid., p. 166). Daqui não se segue, todavia, que devemos jogar fora a organização partidária. Exigir que os partidos mantenham uma relação circular com os cidadãos que não têm acesso amplo às instituições estatais não é uma reivindicação impossível (ibid., p. 195).

Dean associa a fragmentação da esquerda com a rejeição à forma partidária. Os partidos conseguem avançar uma "luta" – isto é, conseguem defender e, eventualmente, traduzir as demandas de um grupo social em políticas estatais – porque conseguem amalgamar preferências distintas de vários cidadãos. Uma das funções do partido é a de servir como "concentrador de aspirações e afetos coletivos" (ibid., p. 162). "Descartar a forma partidária [implica] abandonar a possibilidade de se construir poder coletivo" (ibid., p. 29).

A tese de Dean é corroborada pela análise de Dominique Cardon sobre os movimentos sociais que anseiam por uma democracia digital em que a intermediação dos partidos seja desenecessária. Cardon (2016, p. 294) afirma que tais movimentos

produzem “a individualização da participação”. O repúdio à estrutura partidária e à representação política força os membros desses grupos a participarem sobretudo como “indivíduos singularizados” (ibid., p. 297). “Em suas assembleias, não é recomendável se apresentar através de um rótulo organizacional [...]. A exibição de uma etiqueta organizacional [i.e., partidária] é muitas vezes criticada e depreciada” (ibidem). O resultado de semelhante aversão, segundo Cardon, seria a “‘despolitização’ das mobilizações” (ibid., p. 301). A aglutinação de perspectivas individuais em torno de uma pauta coletiva torna-se impossível; o que sobra são “mobilizações de indivíduos [que] não apresentam nenhum programa nem projeto” (ibid., p. 300).

Ainda que a criação ou filiação a um partido não sejam necessárias para os que desejam ocupar as ruas com um contingente expressivo de pessoas, para que adquira acesso duradouro ao poder político, um movimento social precisa criar laços com alguma estrutura partidária. O objetivo final da política não deve ser apenas o de congregar multidões insurgentes nas ruas, mas sim o de extrair da insurreição popular medidas práticas que atenuem ou eliminem as injustiças que levaram as pessoas às ruas para início de conversa. E, para tanto, a organização partidária permanece necessária. O principal meio de se garantir mudanças efetivas e duradouras na política é “por meio de um partido forte e unido” (CW VI, p. 468).

Um indivíduo não precisa abdicar de suas opiniões pessoais e pensamento crítico para se juntar a um partido. Segundo Mill, o partidarismo não exige do indivíduo a renúncia de pensamento próprio e a adoção de uma mentalidade dogmática (URBINATI, 2002, p. 84). Antes, quando nos referíamos ao indivíduo crítico independente, sugerimos que ele poderia não ser capaz de suportar agir ao lado de correligionários. Quem já participou de uma reunião de partido sabe que nem sempre concorda-se com tudo o que os demais partidários falam. Com efeito, os membros de um mesmo grupo político podem muito bem ter várias opiniões que não coadunam entre si:

> Há muitas opiniões conflitantes, e muita diversidade de fins últimos, tanto entre os próprios cartistas quanto entre os cartistas e os radicais moderados. Contudo, eles concordaram por ora em deixar as questões controversas de lado e perseguir tão somente aquelas mudanças [...] sobre cuja utilidade todos eles concordam e através da qual esperam obter uma legislatura que os propicie uma adjudicação justa de suas diferenças. Concessões muito menores que estas tornariam os radicais mestres completos da próxima Casa dos Comuns (CW VI, p. 478).

Na visão de Mill, grupos políticos poderosos tendem a ser um conglomerado de diferentes associações e indivíduos. As políticas propugnadas pelo Partido Conservador, por exemplo, refletem, em menor ou maior medida, os interesses dos latifundiários, clérigos e militares (ibid., p. 475). Não só entre esses diferentes setores, como também entre os próprios membros que compõem um mesmo setor, não existe um consenso absoluto sobre os rumos que o partido deve tomar. A direção do partido é um espaço de disputa. A aglutinação dos diferentes grupos em um partido exige que as diferenças sejam deixadas de lado, porém não apagadas. Seria esta a diferença entre sectarismo e partidarismo: enquanto o primeiro não abriga diferença interna e exige que seus membros abdiquem de pensamento próprio, o segundo é compatível com o pensamento crítico. Eis o equívoco da interpretação de Rosenblum: *é o sectarismo, e não o partidarismo, que Mill repudia*.[185]

As concessões mútuas necessárias para a formação de um partido remetem ao *spirit of compromise* que abordamos no primeiro capítulo. O consenso que une o partido é um *compromise* – i.e., um *consenso conflituoso* que não apaga as diferentes posições de seus membros – que, via de regra, conduz ao enquadramento das demandas dos grupos em uma linguagem mais ampla. O "partidarismo é um *compromise* – nem sempre com nossos rivais, mas sempre com nossos companheiros de partido" (MUIRHEAD, 2014, p. 18).[186]

Se os setores que compõem um partido diferem entre si, o que os leva a pôr as discordâncias entre parênteses e realizar o *compromise*? Em "Reorganization of the Reform Party", Mill responde que um dos motivos que incitam diferentes cidadãos a realizarem concessões mútuas é a existência de um inimigo comum (CW VI, p. 472). A "principal força" que levou diferentes setores da sociedade inglesa a se aglomerarem em um partido radical era o fato de "as classes privilegiadas" não quererem conceder o sufrágio aos trabalhadores (ibidem).

Para que se definam como uma parte do todo, os partidos precisam se distinguir de alguma outra parte da sociedade. Os partidos têm geralmente um exterior constitutivo, um adversário que a um só tempo os une e os diferencia dos demais cidadãos. A produção de propostas políticas rivais faz parte da lógica partidária. Afinal,

[185] Sobre a crítica de Mill ao sectarismo, ver Alexander (1965a, p. 46-8).

[186] Em *The Promise of Party in a Polarized Age*, Muirhead (2014, cap. 4) resgata os apontamentos de Mill sobre partidos políticos a fim de elaborar um "partidarismo ético". Muirhead identifica o partidarismo como uma virtude do cidadão democrático e afirma que o *compromise* que Mill associa com os partidos reforça a legitimidade democrática na medida em que seu objetivo é sempre conquistar a maioria (ibid., p. 91).

se os partidos não apresentam propostas concorrentes, por que se identificar com este ou aquele lado? Na ausência de propostas concorrentes, não faz sentido "tomar partido". "Os partidos são associações organizadas para o conflito político; eles são uma forma pela qual o conflito político se manifesta" (ROSENBLUM, 2008, p. 20). A competição partidária "confere uma espécie de legitimidade aos conflitos que se desdobram na sociedade" (LEFORT, 2007, p. 613). A (re)produção de pontos de conflito é uma das funções que os partidos cumprem em uma democracia representativa.

A existência de ao menos um adversário é crucial para qualquer partido. Cabe lembrar, mais uma vez, que "adversário" e "inimigo" não se equivalem. O conflito que Mill associa com o partido não é um combate. Ao menos em sua manifestação democrática, o partidarismo não pretende destruir o adversário. Apesar de lutar contra o crescimento do adversário – todo partido almeja tornar-se maioria –, o partido não deseja eliminá-lo porque lucra com sua existência. A animosidade que o adversário desperta mantém o partido coeso. A identidade de um partido consiste em encontrar um tema, posição ou princípio que o destaque dos demais. Uma das funções do partido em uma democracia representativa é canalizar o antagonismo político de um modo tal que não negue a tolerância e crie um *ethos* cívico (YPI, 2016, p. 602-3). Visto que são órgãos regulados pelo Estado, os partidos "conduzem a disputa dentro de certos limites. Esses limites são geralmente estabelecidos pelos termos do acordo constitucional que governa a maneira e a forma do partidarismo" (MUIRHEAD, 2006, p. 722). Nesse sentido, é possível dizer que a diferença entre "partido" e "facção" – termo este que Mill também emprega de maneira pejorativa – seria que o primeiro adota a lógica do conflito (que é produtiva para a democracia) e o segundo, a do combate (que é destrutiva).

Ao organizar linhas de conflito, os partidos atiçam as paixões dos cidadãos e os exortam a participar da política de maneira organizada.[187] É o conflito que envolve os cidadãos na política; não é surpresa alguma, pois, que uma disputa eleitoral na qual os partidos concorrentes não demarcam linhas de conflito desperte pouco interesse. Os partidos simplificam temas públicos e os tornam acessíveis à maioria dos cidadãos (BOBBIO, 2003, p. 301). Eles deixam a deliberação pública mais interessante porque situam as posições em terrenos conflituosos e fazem da política um ato de escolher lados:

[187] O partidarismo que Mill defende põe em relevo o fato de que a política deve mobilizar razão e emoção (URBINATI, 2019, p. 104). Sobre a maneira como a filosofia milliana põe em xeque a dicotomia razão vs. emoção, vide *supra* **2.8.**

> Os partidos são essenciais para a deliberação democrática [...]. Dito de maneira simples, [...] a deliberação política requer o árduo processo de luta entre combatentes que brigam sob bandeiras hostis. [...] Os partidos realizam o trabalho que a filosofia não pode fazer: eles determinam o âmbito das questões a serem discutidas e decididas. As teorias da deliberação democrática valorizam a "variedade de perspectivas", mas uma política democrática não pode proceder sobre a base de um pluralismo total sem depuração. Os partidários geram posições conflitantes e propõem argumentos opostos dentro de um quadro desenhado com vistas a um espetáculo antagônico. [...] Os partidos desenham linhas de divisão relevantes, rejeitam elementos da explicação dos projetos e promessas alheios e articulam posições; o antagonismo deles é o motor do "teste pela discussão" (ROSENBLUM, 2008, p. 307).

O teste pela discussão e "o árduo processo de luta entre combatentes que brigam sob bandeiras hostis" referidos acima constituem funções dos partidos políticos que Rosenblum explicitamente retoma da filosofia de Mill (2008 [1859], p. 54).[188] Quer dentro ou fora das instituições representativas, o antagonismo político produzido pela fricção entre os diferentes partidos e seus respectivos partidários tende a chamar atenção para problemas públicos importantes e oferece informações e interpretações relevantes para a compreensão dos mesmos. Sem os partidos políticos

> o "teste pela discussão" não consegue formar decisões políticas. Através dos partidos, interesses e opiniões são organizados e contrapostos, e suas consequências, explicitadas. O embate de crenças políticas, dos interesses e das atitudes que têm probabilidade de os influenciar não assume espontaneamente uma forma favorável ao debate e decisão democráticos. Alguém deve organizar o sério conflito de razões opostas proposto por Mill (ROSENBLUM, 2008, p. 456-57).

Na conclusão do livro, Rosenblum retoma "a filosofia de partido" implícita no pensamento político milliano (ibid., p. 144). No segundo capítulo de *On Liberty*, Mill explica que o conflito partidário é proveitoso porque a peleja deliberativa entre os diferentes partidos força os políticos e a sociedade a reconhecer que o corpo político é heterogêneo e está cindido em partes. Ademais, o antagonismo partidário escancara as

[188] "[T]este pela discussão [*trial by discussion*]" é uma daquelas frases que comumente se atribuem a um filósofo sem que este jamais a tenha escrito (ROSENBLUM, 2008, p. 307; a atribuição da frase a Mill repete-se em YPI, 2016, p. 601). Seja como for, a imprecisão de Rosenblum e Ypi é válida na medida em que comunica uma tese central do segundo capítulo de *On Liberty*, qual seja, a de que a deliberação agonística entre diferentes partidários opera como um mecanismo de teste para a retidão de uma determinada proposta política.

debilidades de cada lado e, por conseguinte, contribui para a formulação de políticas mais eficazes, isto é, mais verazes:

> Na política, tornou-se quase lugar comum dizer que um partido da ordem ou estabilidade e um partido do progresso ou reforma são ambos elementos necessários para um estado saudável da vida política; até que um ou outro tenha alargado sua compreensão mental de modo a se tornar um partido igualmente da ordem e do progresso, que sabe e distingue o que é adequado preservar e o que deve ser eliminado. Cada um desses modos de pensar deriva sua utilidade das deficiências do outro; mas é em larga medida a oposição do outro que conserva cada um dentro dos limites da razão e da sanidade. [...] A verdade, nos grandes assuntos práticos da vida, é tamanha questão de conciliar e combinar opostos que muitos poucos têm o espírito suficientemente largo e imparcial para realizar tal ajuste com uma correção aproximada, e isso tem de ser feito pelo árduo processo de luta entre combatentes que brigam sob bandeiras hostis (MILL 2008 [1859], p. 53-4).

Duas leituras distintas foram oferecidas para o trecho acima. Rosenblum (2008, p. 152) interpreta que Mill imaginava ser desejável acabar com o conflito partidário. O objetivo do conflito entre um partido conservador (partido da ordem) e um partido progressista teria como meta acabar com as diferenças entre ambos. Gradualmente, o conflito entre os dois grupos cessaria e um partido único instaurar-se-ia. Tal interpretação, em última instância, não encontra amparo textual. O trecho acima apenas aventa a possibilidade de que um dos dois partidos incorpore o modo de pensar do oponente. Ele não afirma que o partido oposto deixaria de existir depois disso e tampouco estabelece que seria desejável exterminar o conflito partidário. De fato, se analisarmos a filosofia milliana como um todo, a interpretação de que o pensador queria acabar com o conflito partidário não se sustenta (LÓPEZ, 2014, p. 318).

Como vimos no capítulo anterior, Mill considerava a rivalidade entre grupos ou partidos políticos indispensável porque supunha que a ausência de conflito ocasionaria a corrupção do corpo político. Seguindo Burke, Mill acreditava que, ao dar vazão institucional ao conflito entre os diferentes grupos sociais que existia fora do Parlamento, os partidos contribuiriam para a estabilidade do corpo político:

> Um dos principais e reconhecidos usos do Parlamento não é o de que tudo o que agita e divide a sociedade deve ali se fazer notar por meio de uma agitação e divisão correspondentes? O Parlamento não deve ser o local de discussão de interesses e princípios adversos, a arena onde forças opostas

> devem se encontrar e lutar sua batalha de tal modo que não se vejam obrigadas a lutar em um campo menos pacífico? (CW XXV, p. 1106).

Esse excerto pertence ao texto "On reform", artigo que Mill publicou no jornal *Daily News* para criticar o fato de que apenas uma parte da sociedade inglesa encontrava representação no Parlamento, a saber, "as classes com propriedade" (ibidem). Nesse texto, o filósofo aponta para a necessidade de se criar um partido que contasse com representantes que fizessem parte da população "sem propriedade [*unpropertied*]" (ibidem). Nesse sentido, as perguntas acima devem ser lidas como retóricas; segundo Mill, o Parlamento precisa operar como um "Comitê de Acusações", um campo de batalha onde as visões conflitantes da nação digladiam entre si e desenvolvem-se em plena luz (CW XIX, p. 432). Os partidos são os responsáveis por organizar tal batalha.

Ao organizar a batalha política, os partidos não se limitam a reproduzir linhas de conflito já existentes. Conforme exposto na seção **1.7**, a representação política dispõe de um caráter criativo e construtivo: à medida que deliberam no Parlamento, os representantes por vezes alteram as demandas dos respectivos grupos que representam. No limite, alteram inclusive a própria percepção que a sociedade e os representados têm de si próprios. Esse aspecto construtivista da representação está implícito também na filosofia dos partidos do filósofo. Conforme argumenta Disch (2009, p. 622), a ideia de conflito que Mill associa com os partidos políticos "abre caminho para que eles [i.e., os partidos] desempenhem um papel construtivo na política democrática". Nesse sentido, a teoria dos partidos milliano "resiste à concepção metafísica da representação como espelhamento" (ibidem). Longe de simplesmente espelhar uma identidade prévia, a representação política desfruta de poder construtivo; *o movimento de iteração representativa é um movimento de criação de identidades*. Os partidos políticos formam identidades coletivas e constituem uma prática que "articula criativamente sujeitos políticos" (WHITE e YPI, 2016, p. 13).

Além de transformar e forjar identidades, os partidos políticos constroem conhecimento e verdade. Ao sublinhar o aspecto criativo dos partidos, Mill se situa na contramão de alguns pensadores da teoria democrática contemporânea que rechaçam o partidarismo por considerá-lo um entrave à deliberação racional (MUIRHEAD, 2006, p. 715 e ROSENBLUM, 2008, p. 147). Schumpeter (2003, p. 257), por exemplo, afirmava que "os membros de um partido, mesmo quando não estão fisicamente juntos, podem

facilmente formar uma multidão psicológica e um estado de frenesi em que qualquer tentativa de argumento racional apenas encoraja os espíritos animais". De modo análogo, J. Dewey (1985, p. 330) reprovava "o partidarismo" por considerá-lo um obstáculo à "observação e reflexão". S. Hook (2002 [1954], p. 294), por seu turno, rechaçava "o vírus do partidarismo" porque o considerava um entrave à deliberação democrática. De maneira análoga, S. Weil (2018, p. 24) afirmava que, por ser "uma máquina de fabricar paixão coletiva", todo partido político deveria ser suprimido.

"De nossa parte, [...] temos grande tolerância a homens que enxergam com apenas um olho [*one-eyed men*], desde que seu olhar seja profundo; se enxergassem mais, eles provavelmente não perseguiriam uma linha de investigação tão aguda e avidamente" (CW X, p. 94). A parcialidade do partidário o leva a concentrar a atenção em um problema específico e a esmiúçá-lo de modo penetrante. As objeções a uma proposta política devem ser levantadas "por pessoas que de fato acreditam nelas, que as defendem avidamente e que deem o máximo de si por elas" (MILL 2008 [1859], p. 42). Visto que serve como fonte de conhecimento e de oposição genuína, o partidarismo é fundamental para a deliberação política porque esclarece as implicações e questões que estão em jogo em uma determinada decisão política.[189]

Ao sublinhar os benefícios cognitivos do partidarismo, a filosofia milliana oferece ferramentas que nos permitem pôr em xeque o argumento de que os cidadãos afiliados a um partido seriam menos racionais ou menos capazes de pensamento crítico do que indivíduos apartidários. O partidarismo é uma fonte de resistência às tendências do poder dominante que impossibilita a prevalência de um discurso único. Nesse sentido, ele fortalece o exercício do pensamento crítico. Para a grande maioria das pessoas, a propagação de um discurso homogêneo impede a formação do pensamento

[189] Para uma defesa dos benefícios epistêmicos dos partidos, ver Ebeling (2016). Nada garante, é claro, que o partidarismo deixe de ter o resultado oposto. Segundo Mill, a relação entre partidarismo e maior qualidade deliberativa é tendencial e não necessária. Assim como reconhece que o grau de polarização e conflito em um debate pode tornar os cidadãos cegos à propriedade dos argumentos expostos, Mill não exclui a hipótese de que uma deliberação possa ser prejudicada por conta do partidarismo que, uma vez degenerado em sectarismo, obvia o exame crítico das propostas políticas (CW XIX, p. 452-53). Não obstante a ressalva, a aposta do filósofo é a de que, em geral, a existência de partidos rivais produz decisões melhores e mais inclusivas porque fomenta acomodação e *compromise* entre as diferentes visões políticas. A tese de que a rivalidade entre os partidos ingleses era benéfica porque provocava um conflito moderado, e não um sectarismo radical, foi divulgada pelo panfletista Bagehot, autor que é mencionado nos *Collected Works* e que foi influenciado por Mill (CONTI, 2019, p. 123-24 e FORD, 1970). O elogio ao partidarismo frio e ponderado, característico da rixa partidária da Casa dos Comuns, encontra-se em Bagehot (1867, no. 5).

crítico – daí a ênfase no segundo capítulo de *On Liberty* sobre a importância da liberdade de expressão e da existência de discursos plurais e divergentes.

Cidadãos partidários são via de regra engajados com uma causa política e, enquanto tais, "não seguem simplesmente o comando de outros; eles praticam uma cidadania ativa ao buscar reformar e mudar as instituições políticas" (YPI, 2016, p. 604). A ideia de que indivíduos apartidários seriam mais críticos não encontra respaldo na realidade. "Empiricamente, há pouca evidência de que o partidarismo, hoje, seja uma forma de dependência ou subordinação" (ROSENBLUM, 2008, p. 338). Longe de significar um aumento da reflexividade crítica, o crescimento do apartidarismo pode ser reflexo de uma sociedade atomizada e apática (ibid., p. 348). Uma década antes da publicação de *On Liberty*, Guizot (1849, p. 51) argumentara que o apartidarismo "denuncia muito mais ignorância e impotência políticas do que elevação da mente e retidão do juízo".[190] Em suma, o partidarismo não é inimigo do pensamento crítico. Conforme mostra Mill, uma deliberação política orquestrada por cidadãos partidários tende a ser crítica e cognitivamente superior a uma deliberação que sucede entre indivíduos apartidários.

Em *The Meaning of Partisanship*, Jonathan White e Lea Ypi apresentam outro benefício epistêmico passível de ser extraído da defesa milliana dos partidos. No terceiro capítulo do livro, os autores explicam que

> a justificação política tende a ser aprimorada quando é parte de um processo *adversativo* que envolve a interação de agentes políticos em desacordo. Isso ocorre porque, longe de emergirem naturalmente como parte de um processo introspectivo de contemplação, as justificações contêm uma dimensão relacional. Elas são aduzidas em situações nas quais os agentes têm ciência da contestabilidade de suas reivindicações e [em situações nas quais], na interação com seus adversários, são levados a dar razões para a adoção de certos pontos de vista ou planos de ação, e não de outros. [...] As condições para uma justificação política significativa são satisfeitas apenas na presença de uma dimensão conflituosa em que ao menos um agente procura avaliar ativamente a validade de uma proposta política e na qual argumentos em disputa são, por sua vez, testados. Este ponto foi bem reconhecido por John Stuart Mill, que fundamentou em parte sua defesa da liberdade de expressão na ideia de que a emergência do dissenso por meio da contestação aberta de visões políticas serve para melhorar a argumentação pública, eliminar opiniões mais fracas, e consolidar as boas (WHITE e YPI, 2016, p. 62).

[190] Visto que Mill leu essa obra de Guizot, é possível especular que sua visão positiva do partidarismo foi influenciada pelo pensador francês (CW XX, p. 329). Sobre a relação entre Mill e Guizot, cf. *supra* **3.5**.

Dando continuidade à argumentação, White e Ypi reparam que a justificação política – componente essencial da democracia[191] – põe em relevo a importância fulcral dos partidos políticos, uma vez que são estes que alimentam a dimensão conflituosa necessária àquela (ibid., p. 63). Segundo os autores, na passagem de *On Liberty* que citamos em recuo acima (na qual se afirma a importância de haver um partido da ordem e um partido do progresso), Mill mostra que uma justificação política significativa exige conflito partidário. A justificação política é onerosa, pois envolve o enfrentamento de objeções e a formulação de argumentos capazes de persuadir os diversos grupos de uma comunidade democrática. Se não há conflito entre partidos, é pouco provável que haja justificação política, sendo por isso previsível que governos de partido único dificilmente justifiquem suas ações. A existência de partidos rivais opera como catalisador da justificação política. O conflito entre partidos favorece a disseminação de justificações porque faz com que partidários de um grupo busquem reconhecimento público. Favorece, ademais, a exigência de justificações, uma vez que, ao mesmo tempo em que buscam justificar a si próprios, os partidários de um grupo procuram falhas na conduta adversária, pressionando, pois, os partidários rivais a justificar-se perante o público.

Em resumo, os partidos políticos são essenciais para uma democracia representativa porque: i) criam e garantem a perpetuação do conflito; ii) ao canalizar o conflito pela via institucional, contribuem para a estabilidade das instituições representativas; iii) favorecem o espírito do compromisso; iv) ao simplificar temas de interesse público e criar linhas de divisão, estimulam a participação dos cidadãos comuns; v) agregam força política, tornando a resistência ao poder dominante mais efetiva; vi) impedem a prevalência de um discurso único; vii) favorecem a justificação política; viii) melhoram a qualidade cognitiva da deliberação política.

3.11 Democracia representativa, consenso e conflito

Findada a análise sobre a presença do conflito na filosofia política de Mill, resta-nos, por fim, explicar de que modo as ênfases no conflito e no consenso se articulam no interior do pensamento milliano sobre a democracia. Ao fazê-lo, esperamos amainar um

[191] A concepção de justificação política que White e Ypi (2016, p. 55-6) têm em mente remonta a Forst (2018).

impasse que há décadas divide os intérpretes do filósofo. Como vimos no início do capítulo, a relação entre conflito e democracia é um tema controverso entre os comentadores de Mill. De um lado, há autores que consideram a democracia milliana incapaz de dar espaço ao conflito, haja vista ela supor um consenso mínimo de valores; de outro, há quem afirme o contrário e identifique no pensamento do autor um modelo agonístico de democracia em que o conflito ocupa um papel central.

É provável que a primeira historiadora das ideias a comparar pormenorizadamente as ênfases no conflito e no consenso presentes na filosofia política milliana tenha sido Himmelfarb. Em *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*, Himmelfarb (1974) diagnosticou uma tensão no interior da filosofia milliana, o que por seu turno lhe permitiu lançar a tese de que haveria "dois Mills": um que valorizaria a diversidade e os conflitos de interesses advindos do exercício da liberdade dos indivíduos e outro que, repudiando a existência de interesses e estilos de vida diversos e rivais, apregoaria a necessidade de um consenso no que tange aos costumes necessários para a estabilidade da ordem política. Tratar-se-ia, grosso modo, de um Mill liberal e de um Mill conservador. Na contramão de Himmelfarb, o que nos interessa na conclusão desta tese é evidenciar como as ênfases no consenso e no conflito se complementam no pensamento político milliano. Em vez de tachar seu pensamento de contraditório, o que ora se propõe é compreender como os apreços pelo consenso e pelo conflito se articulam no interior da filosofia de Mill.

O "Mill consensual", contraposto por Himmelfarb ao "Mill agonístico" que valorizava os conflitos provocados pelo desenvolvimento de indivíduos livres e excêntricos, é visível sobremaneira nos trechos de seus escritos que tratam da questão da estabilidade dos regimes políticos:

> a condição de uma sociedade política estável encontra-se na existência, sob uma forma ou outra, de um sentimento de aliança ou lealdade. [...] deve haver, na constituição do Estado, algo fixo, algo permanente, que não há de ser posto em questão; algo que, por meio de um acordo geral [*general agreement*], tem o direito de estar onde está, e de estar protegido contra perturbações, haja a mudança que houver. Este sentimento pode se ligar, como entre os judeus (e como na maioria das antigas repúblicas), a um Deus ou deuses comuns [...]. Ou, finalmente (e esta é a única forma pela qual o sentimento tenderá a existir doravante), pode se ligar aos princípios da liberdade individual e da igualdade sócio-política, tais quais concretizados em instituições que ainda não existem, ou que existem em um estado muito rudimentar. Em todas as sociedades políticas que tiveram existência durável, sempre houve algum ponto fixo, algo que as pessoas concordaram em assumir como sagrado; que, onde quer que a liberdade de discussão fosse reconhecida como princípio, era lícito contestar, é claro, mas que ninguém

> esperava ou temia ver derrubado na prática; que, em suma (exceto talvez durante alguma crise temporária), formava uma estimativa comum posta acima da discussão. [...] Um Estado nunca está [...] isento de dissensão interna; pois nunca há, tampouco houve, qualquer estado de sociedade em que colisões não ocorriam entre os interesses e as paixões [...] do povo. O que, então, permitiu a sociedade suportar estas tormentas e atravessar tempos turbulentos [...]? Precisamente isto: que, não importa o quão importante fossem os interesses pelos quais os homens brigavam, o conflito não afetava os princípios fundamentais do sistema da união social (CW X, p. 133-34).

O conflito, Mill reconhece na passagem, é um fato inerradicável da vida política. Sendo assim, como evitar que os conflitos inerentes à vida social não ponham em risco a própria existência do corpo político? Noutras palavras, como evitar que o conflito não degenere em combate físico, isto é, em "guerra civil" (ibid., p. 134)? A resposta de Mill consiste em afirmar que os conflitos devem proceder mediante "um acordo geral" prévio, um consenso mínimo que selecione alguns princípios que impeçam que o desdobramento dos conflitos entre os cidadãos vá a ponto de exterminar o corpo político (ibidem). Em uma era democrática – lembremos que, conforme relatara na resenha sobre Tocqueville, a democracia para Mill afigurava-se como destino para todas as comunidades políticas modernas –, "os princípios da liberdade individual e da igualdade política e social" são os que deverão receber a aliança de todos os cidadãos (ibidem).

Os princípios da liberdade individual e da igualdade são os limites que Mill institui à deliberação democrática. Segundo o autor, a democracia não se mantém de pé sem a manutenção de um consenso em torno dos dois princípios que, desde a época de Platão, são tidos como constitutivos de qualquer regime democrático (*República* 557e-558a e *Leis* 693d). Os princípios básicos da liberdade e igualdade de todos os cidadãos são inerentes ao próprio procedimento democrático, de modo que, sem eles, a democracia não se sustenta. Juntos, eles formam um consenso jurídico-constitucional que fundamenta a democracia (conforme exposto na citação em recuo acima, eles devem ser positivados na constituição do Estado). A formação de um *demos* exige o reconhecimento público de um consenso jurídico mínimo para regular os diversos conflitos que surgirão entre os cidadãos. Na ausência de tal consenso, a massa de indivíduos se dividirá em diferentes *demoi*, ou então, configurará um conjunto de seres dispersos que não formarão uma associação política.

Os princípios da liberdade e da igualdade dos cidadãos marcam as fronteiras de um campo discursivo dentro do qual o conflito poderá se desenrolar. O conflito que

procede mediante referência a ambos os princípios é benéfico e deve ser estimulado porque fortalece as bases do regime democrático. O conflito que vai contra a existência deles, por sua vez, não deve ser aceito porque põe em risco o funcionamento da democracia, quando mais não seja porque princípios de legitimidade contraditórios não podem coexistir em um mesmo regime político (MILL, 2008 [1859], p. 69).

Os princípios da liberdade e da igualdade configuram limites formais para a deliberação democrática.[192] Formalmente, o princípio da liberdade, por exemplo, é insubstituível e não está aberto à negociação, porém sua definição precisa está. Uma vez postos na base da vida democrática, a definição do conteúdo preciso dos princípios da liberdade e igualdade passa a ser o ponto nevrálgico da discussão política. A igualdade exige o voto paritário, ou reclama por vezes a concessão de votos plurais para membros de uma determinada minoria? A liberdade permite a livre associação dos cidadãos em qualquer local público, ou restrições quanto ao seu espaço de atuação lhe seriam compatíveis? Eis algumas questões que Mill discute e para as quais sugere respostas (CW I, p. 278; XVIII, p. 215-17; XIX, p. 473). Todavia, convém ressaltar que o filósofo jamais teve o propósito de determinar sozinho o conteúdo preciso dos princípios fundamentais da democracia. Conforme aponta Thompson (1976, p. 182), não impor de antemão as minudências de seus princípios e deixar que os mesmos sejam detalhados por aqueles que os adotarão na prática é, decerto, o mínimo a se esperar de um filósofo da democracia. Em uma democracia, liberdade e igualdade são conceitos cujas definições precisas vivem imersas no conflito. No regime democrático, a investigação coletiva acerca do conteúdo da liberdade e da igualdade só é capaz de alcançar resultados provisórios.

O "antagonismo de influências [...] é a única segurança efetiva para a continuidade do progresso" (CW XIX, p. 397). Portanto, o corpo político deve esmerar-se para fazer com que o conflito jamais se esgote na política:

> Esta consideração é de importância na composição de qualquer corpo político: pessoas de ambos os tipos [*sc.* conservadores e progressistas, velhos e jovens – enfim, grupos sociais antagônicos] devem ser incluídas, de sorte que as tendências de cada um sejam equilibradas, à medida que forem

[192] Seguindo Simões (2016, cap. 1), afirmamos que os princípios basilares da filosofia milliana são "formais" no sentido em que seu conteúdo preciso seria preenchido pelos próprios indivíduos. Embora Simões se concentre mais nos princípios da liberdade e do densenvolvimento de si, podemos dizer que o mesmo se aplica ao princípio da igualdade proposto por Mill.

> excessivas, mediante a devida proporção do outro [grupo antagônico] (ibid., p. 389).

Para Mill, os interesses e as preferências dos cidadãos variam conforme sua posição sociocultural. Logo, uma boa estratégia para garantir a manutenção do conflito na deliberação política seria elaborar um plano de representação proporcional que contemplasse os diversos grupos sociais que compõem o *demos*, inclusive os minoritários. Impedir a prevalência irrestrita de um só grupo e garantir o conflito e a divisão do poder entre uma pluralidade de vozes são importantíssimos para a democracia representativa, e é por isso que Mill propõe um esquema de representação proporcional. Entretanto, dependendo do caso, a mera presença de um grupo minoritário na assembleia política não é suficiente para lhes assegurar paridade participativa. Em um país onde a maioria da população é preconceituosa e ignorante – seria, de acordo com o autor, o caso da Inglaterra vitoriana (MILL, 2008 [1859], p. 78) –, conferir valor idêntico ao voto de cada participante tenderia a condenar ao silêncio a voz de algumas minorias. Na prática, o resultado final seria um debate político sem diversidade efetiva, no qual a mesma massa homogênea prevaleceria sem nenhum contrapeso.

Sendo assim, Mill propõe, como complemento da representação proporcional, o sistema de votação plural (*plural voting*), proposta cujo funcionamento o autor não julga lícito detalhar de antemão (CW XIX, p. 476). Tudo o que Mill diz é que aqueles com maior conhecimento das circunstâncias merecem maior peso no seu voto. Porém, o filósofo se recusa a estabelecer de uma vez por todas o grupo específico da população que, em determinadas circunstâncias, pode atender a este critério e a quantidade de votos a mais que merecem. Tais minudências, escreve o autor, "estão abertas a muita discussão e a objeções" (ibidem).

Vale lembrar que, posteriormente, a dificuldade de aplicação levou Mill a abandonar a proposta do voto plural (URBINATI, 2002, p. 95). Para Wendy Sarvasy, outra explicação para o abandono seria o caráter dúbio da proposta. Quando, em 1865, foi eleito para o Parlamento, Mill teve de enfrentar "cara a cara as forças conservadoras arraigadas que dominavam a estrutura do poder inglês" (SARVASY, 1984, p. 584). Valendo-se dos escritos de Mill, políticos conservadores começaram a exigir votos plurais para os parlamentares de grandes posses, ignorando que para o filósofo o voto

plural relacionava-se com o conhecimento, não com a propriedade (CW I, p. 288-89). Diante desse quadro, Mill se vê obrigado a abandonar a proposta do voto plural.

A concessão de votos plurais que se propõe em *Representative Government* seria lícita para os representantes de grupos sociais que, dependendo das circunstâncias, tivessem mais conhecimento de uma determinada pauta. Porque gozam de um acesso epistêmico privilegiado, os diretamente afetados por uma proposta política devem ter maior impacto de decisão, já que sabem mais do que os outros as possíveis consequências que a implementação da proposta lhes acarretará. Recebendo mecanismos de compensação que impedissem o silenciamento de sua voz nas questões que mais os afetassem, os grupos minoritários, ao fazer frente à maioria, conseguiriam cumprir uma função vital da democracia, qual seja, a de garantir o não esgotamento do conflito na deliberação política. Na medida em que cumprisse tal função, a democracia representativa faria com que os conflitos que perpassam a sociedade fossem discutidos à luz de interesses mais inclusivos do que aqueles que observaríamos em um debate conduzido por apenas um grupo social.

Em um debate polarizado, no qual o domínio das forças políticas não se encontra concentrado em um único grupo majoritário, para que uma proposta seja aceita, as perspectivas e objeções dos vários grupos sociais devem ser, no mínimo, sopesadas e respondidas. Na deliberação democrática conflituosa, a moralidade cívica tende a se fortalecer porque todos os cidadãos sabem – inclusive aqueles cuja proposta inicial não foi bem-sucedida – que a decisão prevalecente foi tomada "não por mero ato arbitrário, mas por razões que parecem superiores à maioria dos representantes da nação" (CW XIX, p. 432). Mesmo quando sabem que sua preferência inicial não prevaleceu porque foi derrotada pelos votos dos demais, o indivíduo tende a reconhecer a decisão final como legítima porque sabe que ela resulta de um processo deliberativo que, efetivamente, contou com a participação de todos. Mill sugere que a lei legítima não deve ser vista como expressão de uma vontade geral que, de algum modo, dirimiria as visões conflitantes de maneira terminal e expressaria a vontade de todo e qualquer cidadão. Em vez disso, a lei legítima deve ser compreendida como o resultado de uma *deliberação geral*, isto é, que objetivou levar em conta as mais variadas perspectivas sociais, mas que nem por isso é capaz de satisfazer a contento as posições de todos os cidadãos.

Compreendido dessa maneira, o debate democrático se opõe à "lógica dos perseguidores" (MILL, 2008 [1859], p. 96). Simplesmente alegar que a decisão política que lhe interessa está certa porque a posição contrária é equivocada e deve ser rechaçada não é uma lógica argumentativa capaz de prosperar em um debate democrático plural e antagônico. Em tais circunstâncias, a adoção de um vocabulário mais amplo, que contemple algo além do autointeresse exclusivo de um grupo, é indispensável. A deliberação política que ocorre em um espaço antagônico e plural tende a fazer com que os cidadãos revejam suas ideias, estimulando, por conseguinte, o cultivo de visões políticas menos parciais.

Os apontamentos acima nos permitem concluir que a polarização que Connolly (1999, p. 79) postula entre democracia e constitucionalismo (abordada no início do capítulo) não procede, ao menos não no caso de Mill. Tudo se passa como se para Connolly, assim como para outros democratas agonísticos de hoje em dia, a expressão "democracia constitucional" fosse um oxímoro.[193] A ideia de que o conflito político possa se guiar por balizas constitucionais parece lhes ser contrária à democracia. No entanto, o que Mill nos faz perceber é que princípios constitucionais formais podem ser não só compatíveis como também a condição para a manutenção temporal de um regime democrático. A questão da subsistência no tempo é, com efeito, uma questão central para a teoria da democracia milliana.

A sobrevivência e a consolidação do regime democrático exigem, segundo o filósofo, que os conflitos políticos se desdobrem mediante referência a uma gramática mínima, um consenso que confere valor aos dois princípios basilares da democracia: a igualdade e a liberdade de todos os cidadãos. Estes princípios jamais devem ser descartados porque, sem eles, o regime democrático esvanece. A deliberação democrática encontra seu limite no fundamento da democracia – isto é, nos dois

[193] Sobre a incomptabilidade entre certas vertentes do agonismo democrático e o constitucionalismo, ver Michelsen (2019). Para uma leitura que, na contramão de Connolly, busca reconceitualizar a ideia de constitucionalismo a fim de provar sua compatibilidade com a democracia, ver Waldron (2016, cap. 2). Em consonância com o estudo de Barros (2013, p. 159-60) sobre o constitucionalismo inglês moderno, a noção de constitucionalismo que associamos à filosofia milliana pode ser definida como uma "doutrina jurídica que defende a necessidade de assegurar as liberdades e os direitos dos cidadãos contra possíveis violações [...]. Entre os meios concebidos nesse debate para garantir as liberdades e os direitos dos ingleses, estavam o princípio do governo limitado pela lei, que impediria o exercício arbitrário do poder político, e o princípio da participação no poder político dos vários segmentos da sociedade, que impossibilitaria a manifestação de um poder absoluto". Na definição que oferece para o termo, Barros sublinha um ponto que posteriormente seria trabalhado por Waldron (2016, cap. 2): o constitucionalismo não apenas diz respeito à *contenção* do poder político como também conclama pela *participação* do povo nesse mesmo poder.

princípios sem os quais a democracia não se sustenta. Os limites da deliberação democrática são os princípios internos ao próprio funcionamento do processo democrático. Longe de anquilosar ou aniquilar a democracia, a manutenção destes princípios é o que garante o desdobramento democrático dos conflitos. Exigir que o desdobramento dos conflitos políticos seja conforme tais princípios é o que lhes assegura uma linguagem democrática.

Para garantir que as maiorias futuras possam se autogovernar, precisamos limitar o poder de decisão da maioria presente.[194] Não se pode deixar que uma maioria qualquer jogue fora o consenso mínimo que, a duras penas, as sociedades democráticas conquistaram no que diz respeito à liberdade e à igualdade de todos os cidadãos. Estabelecer uma lista de princípios mínimos que a deliberação política não possa desrespeitar é de importância palmar, visto que oferece um padrão comum que garante o tratamento equânime dos cidadãos. Esse padrão necessariamente será controverso e sua definição precisa estará em disputa, mas o fato é que ele precisa existir.

A manutenção da igual liberdade que todos os cidadãos têm para contestar e participar da política é condição *sine qua non* para que a tomada de uma decisão qualquer seja considerada democrática. Uma decisão que tivesse sido levada a cabo por meio de um processo deliberativo no qual os princípios de liberdade e igualdade fossem ausentes não poderia ser considerada democrática. A manutenção de um consenso sobre o valor da igualdade e liberdade de todos os cidadãos é uma limitação funcional à própria existência da democracia. A democracia é também o governo da maioria, mas se essa maioria tivesse um poder ilimitado, ela poderia subverter o princípio da igual liberdade que todos os cidadãos têm para participar da política e, assim, destruir as próprias bases da democracia.

Em suma, as ênfases no consenso e no conflito presentes no pensamento político milliano não são contraditórias. A crítica que Connolly (1999, p. 79) dirige ao liberalismo milliano revela-se, portanto, apressada. O estabelecimento de dois princípios básicos como âncoras da deliberação democrática não significa que Mill fosse incapaz de apreciar a importância do conflito para a política democrática. Pelo contrário, é justamente porque reconhece a inevitabilidade do surgimento dos conflitos

[194] Eis o que Holmes chama de "paradoxo democrático". Segundo ele, Mill foi um dos filósofos políticos que mais investigou o modo como as limitações constitucionais são capazes de organizar a democracia (HOLMES, 1988, p. 232-33).

que Mill julga imprescindível haver consenso – um consenso que determine como tais conflitos poderão se desdobrar *ad infinitum* sem fazer com que o corpo político se desintegre. Trata-se de um consenso que nos faz concordar sobre como discordar e balancear nossos conflitos. Uma democracia que pusesse tal consenso a perder estaria agindo de modo suicida, pois minaria a estrutura por meio da qual os conflitos políticos conseguem se manifestar, sucessivamente, sem derramamento de sangue ou guerra civil. Conflito e consenso são ambos necessários para a estabilidade de uma democracia representativa. Como esta tese procurou defender, a democracia representativa para Mill requer consenso e conflito.

Referências

MILL, John Stuart. **The Collected Works of John Stuart Mill**, 33 vols. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991.

MILL, John Stuart. **The Logic of the Moral Sciences**. Chicago: Open Court, 1988 [1843].

MILL, John Stuart. On Liberty. In: **On Liberty and Other Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1859].

MILL, John Stuart. Utilitarianism. In: **On Liberty and Other Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1863].

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Trad. P. Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Trad. A. R. T. Brito. São Paulo: Hedra, 2010.

ACCETTI, Carlo Invernizzi. La normativité démocratique, entre vérite et procedures. **Raisons politiques**, v. 55, n. 3, p. 85-102, 2014.

ADAMO, Pietro. Introduzione. In: MILL, John Stuart. **L'America e la democrazia**. Trad. P. Adamo. Milano: Bompiani, 2005.

AGUIAR, Thais Florencio de. **Demofobia e demofilia:** dilemas da democratização. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

ALEXANDER, Edward. **Matthew Arnold & John Stuart Mill**. New York: Columbia University Press, 1965a.

ALEXANDER, Edward. Mill's theory of culture: The wedding of literature and democracy. **University of Toronto Quarterly**, v. 35, n. 1, p. 75-88, 1965b.

ALENCAR, José de. **Systema representativo**. Rio de Janeiro: Garnier, 1868.

ALKMIM, Antonio Carlos. O paradoxo do conceito de representação política. **Teoria & Pesquisa**, v. 22, n. 1, p. 56-71, 2013.

ALMEIDA, Debora Rezende. **Representação além das eleições**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

ALVES, Fernando de Brito; LIMA, Jairo Néia. A democratização do sistema representativo por meio dos partidos políticos. **Revista do Direito Público**, v. 9, n. 2, p. 135-160, 2014.

ANDERSON, Elizabeth. The epistemology of democracy. **Episteme**, v. 3, n. 1-2, p. 8-22, 2006.

ANDERSON, Elizabeth. Democracy: Instrumental vs. non-instrumental value. In: CHRISTIANO, Thomas; CHRISTMAN, John (Eds.). **Contemporary Debates in Political Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2009.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **Aesthetic Politics:** Political Philosophy beyond Fact and Value. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **Political Representation**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

ARAUJO, Cicero. Representação política e crise da representação em perspectiva conceitual. **Revista Parlamento e Sociedade**, v. 3, n. 5, p. 13-26, 2015.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. Truth and politics. In: BAEHR, Peter R. (Ed.). **The Portable Hannah Arendt**. New York: Penguin, 2000.

ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. New York: Penguin, 2006.

ARNOLD, Matthew. **Culture and Anarchy**. Oxford: Oxford University Press, 2006 [1869].

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomaquea**. Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1942.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. A. Amaral e C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ASHCRAFT, Richard. Class conflict and constitutionalism in J. S. Mill's thought. In: ROSENBLUM, Nancy L. (Ed.). **Liberalism and the Moral Life**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

ASHCRAFT, Richard. Liberal political theory and working-class radicalism in nineteenth-century England. **Political Theory**, v. 21, n. 2, p. 249-272, 1993.

ASHCRAFT, Richard. John Stuart Mill and the theoretical foundations of democratic socialism. In: EISENACH, Eldon (Ed.). **Mill and the Moral Character of Liberalism**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1999.

AUDARD, Catherine. **Qu'est-ce que le libéralisme ?** Éthique, politique, société. Paris: Gallimard, 2009.

AUDARD, Catherine. John Stuart Mill et les transformations de l'individualisme libéral. **The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville**, v. 33, n. 1, p. 47-65, 2012.

AVRITZER, Leonardo; SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Democratizar a democracia:** os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BACCARINI, Elvio; IVANKOVIĆ, Victor. Mill's case for plural voting and the need for balanced public decisions. **Prolegomena**, v. 14, n. 2, p. 137-156, 2015.

BAGEHOT, Walter. **The English Constitution**. London: Chapman and Hill, 1867.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. P. Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BARKER, Chris. **Educating Liberty:** Democracy and Aristocracy in J. S. Mill's Political Thought. Rochester: University of Rochester Press, 2018.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Revolução Inglesa e constitucionalismo. In: AVRITZER, Leonardo *et al*. (Org.). **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. **Republicanismo inglês:** uma teoria da liberdade. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. **Republicanismo inglês:** Sidney e a semântica da liberdade. São Paulo: Discurso Editorial, 2018.

BAUM, Bruce. **Rereading Power and Freedom in J. S. Mill**. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

BAUM, Bruce. J. S. Mill and liberal socialism. In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex (Eds.). **J. S. Mill's Political Thought:** A Bicentennial Reassessment. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BELL, Duncan. **Reordering the World:** Essays on Liberalism and Empire. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

BELLAMY, Richard. **Liberalism and Pluralism:** Towards a Politics of Compromise. London: Routledge, 1999.

BENTHAM, Jeremy. **The Works of Jeremy Bentham**, v. 9. Edinburgh: William Tait, 1843.

BENTHAM, Jeremy. **The Correspondence of Jeremy Bentham**, v. 8. Oxford: Oxford University Press, 1988.

BENTHAM, Jeremy. **The Collected Works of Jeremy Bentham:** Rights, Representation, and Reform. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BERGSON, Henri. Sur le pragmatisme de William James : vérité et reálité. In: JAMES, William. **Le Pragmatisme**. Paris: Flammarion, 1911.

BERGSON, Henri. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Paris: F. Alcan, 1932.

BERLIN, Isaiah. **The Crooked Timber of Humanity:** Chapters in the History of Ideas. New York: Vintage Books, 1990.

BERLIN, Isaiah. **The Proper Study of Mankind:** An Anthology of Essays. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000.

BERLIN, Isaiah. **Against the Current:** Essays in the History of Ideas. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

BERLIN, Isaiah. **Liberty.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

BERNARDI, Bruno. L'opposition entre représentation et participation est-elle bien formée ? **La Vie des idées**, p. 1-17, 2008.

BERNSTEIN, Eduard. **The Preconditions of Socialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1899].

BIAGINI, Eugenio F. (Ed.) **Citizenship and Community:** Liberals, Radicals, and Collective Identities in the British Isles 1865-1931. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BIGNOTTO, Newton. Republicanismo. In: AVRITZER, Leonardo *et al*. (Org.). **Corrupção:** ensaios e críticas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BIGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Norberto Bobbio:** o filósofo e a política: antologia. Trad. C. Benjamin e V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democrazia**. Milano: Simonelli Editore, 2006.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia:** uma defesa das regras do jogo. Trad. M. Nogueira. 13ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

BOHMAN, James. Representation in the deliberative system. In: PARKINSON, John; MANSBRIDGE, Jane (Eds.). **Deliberative Systems:** Deliberative Democracy at the Large Scale. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BOLINGBROKE, Henry St. John. **Bolingbroke:** Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 10ª ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Eds.). **Cidadania, um projeto em construção:** minorias, justiça e direitos. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012.

BREUILLY, John. On the principle of nationality. In: STEDMAN JONES, Gareth; CLAEYS, Gregory (Eds.). **The Cambridge History of Nineteenth-century Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BRILHANTE, Atila Amaral. **The Centrality of Accountability in John Stuart Mill's Liberal-utilitarian Conception of Democracy.** 317 f. Tese (Doutorado em Política Pública), University of London, 2007.

BRINK, David. Mill's deliberative utilitarianism. **Philosophy & Public Affairs**, v. 21, n. 1, p. 67-103, 1992.

BROWN, Étienne. Civic education in the post-truth era: Intellectual virtues and the epistemic threats of social media. In: MACLEOD, Colin; TAPPOLET, Christine (Eds.). **Philosophical Perspectives on Moral and Civic Education:** Shaping Citizens and their Schools. London: Routledge, 2019.

BROWN, Mark. Survey article: Citizens panel and the concept of representation. **The Journal of Political Philosophy**, v. 14, n. 2, p. 203-225, 2006.

BROWN, Wendy. Revisando Foucault: *homo politicus* e *homo oeconomicus*. **DoisPontos**, v. 14, n. 1, p. 265-288, 2017. Trad. D. Guizzo, G. H. Dalaqua e S. Paulino.

BRUFORD, Walter Horace. **The German Tradition of Self-cultivation**: *Bildung* from Humboldt to Thomas Mann. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

BUCHSTEIN, Hubertus. Public voting and political modernization: Different views from the nineteenth century and new ideas to modernize voting procedure. In: ELSTER, Jon (Ed.). **Secrecy and Publicity in Votes and Debates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BURGESS-JACKSON, Keith. John Stuart Mill, radical feminist. In: MORALES, Maria H. (Ed.). **Mill's The Subjection of Women**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.

BURKE, Edmund. Thoughts on the cause of the present discontents. In: **Works**, v. I. Boston: Little Brown, 1839 [1770].

BURROW, John Wyon. **Whigs and Liberals:** Continuity and Change in English Political Thought. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BURSTEIN, Andrew. The political character of sympathy. **Journal of the Early Republic**, v. 21, n. 4, p. 601-632, 2001.

BURTON, John Hill. Introduction to the study of the works of Jeremy Bentham. In: BENTHAM, Jeremy. **The Works of Jeremy Bentham**, v. 1. Edinburgh: William Tait, 1843.

CAINE, Barbara. John Stuart Mill and the English women's movement. **Historical Studies**, v. 18, n. 70, p. 52-67, 1978.

CAJADE FRÍAS, Sonia. John Stuart Mill: Un modelo ético y antropológico de democracia. **Télos:** Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, v. 15, n. 1, p. 53-84, 2006.

CANOVAN, Margaret. **Nationhood and Political Theory**. Cheltenham: Edwards Elgar Publishing, 1996.

CAPALDI, Nicholas. **John Stuart Mill:** A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARDON, Dominique. As mobilizações de indivíduos na internet. In: MENDONÇA, Ricardo Fabrino; PEREIRA, Marcus Abílio; FILGUEIRAS, Fernando (Eds.). **Democracia digital:** publicidade, instituições e confronto político. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

CARDOSO, Sérgio. Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CARLISLE, Janice. Mr. J. Stuart Mill, M. P., and the character of the working classes. In: EISENACH, Eldon (Ed.). **Mill and the Moral Character of Liberalism**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1999.

CARLYLE, Thomas. **Sartor Resartus**. Oxford: Oxford University Press: 2008 [1838].

CASTIGLIONE, Dario; POLLAK, Johannes (Eds.). **Creating Political Presence:** The New Politics of Democratic Representation. Chicago: University of Chicago Press, 2019.

CHAUI, Marilena. Considerações sobre a democracia e obstáculos à sua concretização. In: TEIXEIRA, Ana Claudia (Org.). **Os sentidos da democracia e da participação**. São Paulo: Instituto Pólis, 2005.

CHRISTIANO, Thomas. **The Constitution of Equality:** Democratic Authority and Its Limits. Oxford: Oxford University Press, 2008.

CLAEYS, Gregory. Justice, independence, and industrial democracy: The development of John Stuart Mill's views on socialism. **The Journal of Politics**, v. 49, n. 1, p. 122-147, 1987.

CLAEYS, Gregory. Non-Marxian socialism 1815-1914. In: STEDMAN JONES, Gareth; CLAEYS, Gregory (Eds.). **The Cambridge History of Nineteenth-century Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

CLAEYS, Gregory. **Mill and Paternalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

CLAEYS, Gregory; LATTEK, Christine. Radicalism, republicanism and revolutionism. In: STEDMAN JONES, Gareth; CLAEYS, Gregory (Eds.). **The Cambridge History of Nineteenth-century Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

COLERIDGE, Samuel Taylor. **On the Constitution of the Church and State**. London: Hurst, Chance, and Co., 1830.

COLLINI, Stefan. Introduction. In: MILL, John Stuart. **The Collected Works of John Stuart Mill**, v. XXI. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

COLLINI, Stefan. The idea of character in Victorian political thought. **Transactions of the Royal Historical Society**, v. 35, p. 29-50, 1985.

COLLINI, Stefan. **Public Moralists:** Political Thought and Intellectual Life in Britain. Oxford: Oxford University Press, 1991.

COLLINI, Stefan; WINCH, Donald; BURROW, John. **That Noble Science of Politics:** A Study in Nineteenth-century Intellectual History. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Escritos político-constitucionais**. Trad. A. O. Fleck e C. F. Consani. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013 [1793].

CONNOLLY, William. **Identity/Difference:** Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

CONNOLLY, William. **Why I am not a Secularist**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

CONSTANT, Benjamin. **Principes de politique**. Paris: Hocquet, 1815.

CONSTANT, Benjamin. **Oeuvres politiques**. Paris: Charpentier, 1874.

CONSTANT, Benjamin. **Escritos de política**. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CONTI, Gregory. **Parliament the Mirror of the Nation:** Representation, Deliberation, and Democracy in Victorian Britain. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

COSTA, Pietro. **Poucos, muitos, todos:** lições de história da democracia. Trad. L. E. Fritoli. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

COWLING, Maurice. **Mill and Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CRITCHLEY, Simon. Tragedy's philosophy. In: FISCHER, Tony; KATSOURAKI, Eve (Eds.). **Performing Antagonism:** Theatre, Performance & Radical Democracy. Cham: Springer, 2017.

CUDD, Ann E. **Analyzing Oppression**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DAGGER, Richard. **Civic Virtues:** Rights, Citizenship, and Republican Liberalism. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana. Participación, deliberación y excelência (en la esfera pública y en la esfera privada). En torno a la filosofía política de John Stuart Mill. **Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política**, n. 44, p. 73-84, 2011.

DEAN, Jodi. **Crowds and Party**. London: Verso, 2016.

DEMETRIOU, Kyriakos N; LOIZIDES, Antis (Eds.). **John Stuart Mill:** A British Socrates. Cham: Springer, 2013.

DEVIGNE, Robert. **Reforming Liberalism:** J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities. New Haven: Yale University Press, 2006.

DEWEY, John. Morals and social problems. In: **The Later Works of John Dewey**, v. 7. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985.

DILHAC, Marc-Antoine. Diversité et tolérance dans le libéralisme de John Stuart Mill. **The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville**, v. 33, n. 1, p. 67-100, 2012.

DISCH, Lisa. Parties, partisanship, and democratic politics. **Perspectives on Politics**, v. 7, n. 3, p. 621-624, 2009.

DISCH, Lisa. Democratic representation and the constituency paradox. **Perspectives on Politics**, v. 10, n. 3, p. 599-616, 2012.

DISCH, Lisa. La représentation politique et les « effets de subjectivation ». **Raisons politiques**, v. 56, n. 4, p. 25-47, 2014.

DISCH, Lisa. The "constructivist turn" in democratic representation: A normative dead-end? **Constellations**, v. 22, n. 4, p. 487-499, 2015.

DISCH, Lisa. Toward a mobilization conception of democratic representation. In: VIEIRA, Mónica Brito (Ed.). **Reclaiming Representation:** Contemporary Advances in the Theory of Political Representation. London: Routledge, 2017.

DONNER, Wendy. Mill on individuality. In: MACLEOD, Christopher; MILLER, Dale E. (Eds.). **A Companion to Mill**. Hoboken: Wiley, 2016.

DONNER, Wendy; FUMERTON, Richard. **Mill**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

DUNCAN, Graeme. John Stuart Mill and democracy. **Politics**, v. 4, n. 1, p. 67-83, 1969.

DUNCAN, Graeme. **Marx and Mill:** Two Views of Social Conflict and Social Harmony. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. Trad. L. A. S. Rossi. São Paulo: Editora Paulus, 2016.

EBELING, Martin. Epistemic political egalitarianism, political parties, and conciliatory democracy. **Political Theory**, v. 44, n. 5, p. 628-656, 2016.

ELSTER, Jon. The market and the Forum. In: BOHMAN, James; REHG, William (Eds.). **Deliberative Democracy:** Essays on Reason and Politics. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

ELY, John Hart. Constitutional interpretivism: Its allure and impossibility. **Indiana Law Journal**, v. 53, p. 399-448, 1978.

EPSTEIN, David. **The Political Theory of The Federalist**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

ESTLUND, David. **Democratic Authority:** A Philosophical Framework. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

FAWCETT, Edmund. **Liberalism:** The Life of an Idea. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

FERGUSON, Adam. **An Essay on the History of Civil Society**. London: A. Millar and T. Cadell, 1819 [1767].

FERRARA, Alessandro. **The Democratic Horizon:** Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FEUER, Lewis. John Stuart Mill and Marxian socialism. **Journal of the History of Ideas**, v. 10. n. 2, p. 297-303, 1949.

FINLAY, Graham. John Stuart Mill on the uses of diversity. **Utilitas**, v. 14, n. 2, p. 189-218, 2002.

FINLEY, Moses I. **Democracy Ancient and Modern**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1985.

FISCHER, John *et al*. **Four Views on Free Will**. Oxford: Blackwell, 2007.

FISHKIN, James S. **When the People Speak:** Deliberative Democracy and Public Consultation. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FLETCHER, Christopher. Political representation. In: FLETCHER, Christopher; GENÊT, Jean-Phillipe; WATTS, John (Eds.). **Government and Political Life in England and France, c. 1300–c. 1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

FORD, Trowbridge. Bagehot and Mill as theorists of comparative politics. **Comparative Politics**, v. 2, n. 2, p. 309-324, 1970.

FORST, Rainer. **Justificação e crítica:** perspectivas de uma teoria crítica da política. Trad. D. L. Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FOSSEN, Thomas. Agonistic critiques of liberalism: Perfection and emancipation. **Contemporary Political Theory**, v. 7, n. 4, p. 376-394, 2008.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

FREEDEN, Michael. **The New Liberalism:** An Ideology of Social Reform. Oxford: Clarendon Press, 1978.

FREEDEN, Michael. **Ideologies and Political Theory:** A Conceptual Approach. Oxford: Oxford University Press, 1996.

FREEDEN, Michael. Liberal passions: Reason and emotion in late- and post-Victorian liberal thought. In: GHOSH, Peter; GOLDMAN, Lawrence (Eds.). **Politics and Culture in Victorian Britain:** Essays in Memory of Colin Matthew. Oxford: Oxford University Press, 2006.

FREEDEN, Michael. **Liberalism:** A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FULLER, Timothy. The complementarity of political philosophy and liberal education in the thought of Leo Strauss. In: SMITH, Steven B. (Ed.). **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FUMURESCU, Alin. **Compromise:** A Political and Philosophical History. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FUNG, Archon. Deliberation's darker side: Six questions for Iris Marion Young and Jane Mansbridge. **National Civic Review**, v. 93, n. 4, p. 47-54, 2004.

GARFORTH, Francis William. **Educative Democracy:** John Stuart Mill on Education in Society. Oxford: Oxford University Press, 1980.

GARNETT, Jane. Explanatory notes. In: ARNOLD, Matthew. **Culture and Anarchy**. Oxford: Oxford University Press, 2006 [1869].

GAY, Peter. **The Cultivation of Hatred:** The Bourgeois Experience, v. 3. New York: W. W. Norton, 1993.

GEENENS, Raf *et al.* The co-originality of constituent power and representation. **Constellations**, v. 22, n. 4, p. 514-522, 2015.

GIANNOTTI, José Arthur. Stuart Mill: vida e obra. In : BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação e Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos**. Trad. L. J. Baraúna, J. M. Coelho e P. R. Mariconda. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores.)

GIRARD, Charles. La règle de majorité en démocratie : équité ou vérité ? **Raisons politiques**, v. 53, n. 1, p. 107-137, 2014.

GIRARD, Charles. « La lutte violente entre les parties de la vérité » : conflit des opinions et démocratie représentative chez John Stuart Mill. **Revue internationale de philosophie**, v. 272, n. 2, p. 183-203, 2015.

GIRARD, Charles. Progresso e democracia: o governo representativo segundo John Stuart Mill. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Mutações:** dissonâncias do progresso. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2019.

GODINHO, Eduardo. **Direito à liberdade:** regra da maioria e liberdade individual. O paternalismo na democracia à luz do pensamento de John Stuart Mill. Curitiba: Juruá, 2012.

GOODIN, Robert. Democratic deliberation within. **Philosophy & Public Affairs**, v. 29, n. 1, p. 81-109, 2000.

GOODELL, William. **The Democracy of Christianity**, v. 1. New York: Cody & Burgess, 1849.

GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?** Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GRAY, John. Mill's conception of happiness and the theory of individuality. In: GRAY, John; SMITH, G. W. (Ed.). **J. S. Mill's On Liberty in Focus**. London: Routledge, 2002.

GRAY, John. **Enlightenment's Wake**. London: Routledge, 2007.

GREEN, Jeffrey Edward. **The Eyes of the People:** Democracy in an Age of Spectatorship. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GREENFELD, Liah. **Nationalism:** Five Roads to Modernity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

GRIFFIN, Ben. **The Politics of Gender in Victorian England:** Masculinity, Political Culture and the Struggle for Womens's Rights. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GRIFFITHS, A. Phillips; WOLHEIM, Richard. How can one person represent another? **Proceedings of the Aristotelian Society**: Supplementary Volumes, v. 34, p. 187-224, 1960.

GROTE, George. **Plato and the Other Companions of Sokrates**. London: John Murray, 1865.

GUIZOT, François. **Democracy in France**. London: John Murray, 1849.

GUIZOT, François. **Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe**, v. II. Paris: Didier, 1851.

GUNN, John Alexander Wilson. **Factions No More:** Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-century England. London: Frank Cass, 1972.

GUTMANN, Amy. **Liberal Equality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. **Democracy and Disagreement**. Cambridge, MA: Belknap Press, 1998.

GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. **Why Deliberative Democracy?** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. **The Spirit of Compromise:** Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms:** Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Trans. W. Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. D. L. Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABIBI, Don. **John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HALÉVY, Elie. **The Growth of Philosophic Radicalism**. Trans. M. Morris. Boston: Beacon Press, 1955.

HALL, Cheryl. **The Trouble with Passion:** Political Theory beyond the Reign of Reason. London: Routledge, 2005.

HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, Stuart (Ed.) **Representation:** Cultural Representations and Signifiying Practices. London: Sage, 1997.

HALLDENIUS, Lena. Locke and the non-arbitrary. **European Journal of Political Theory**, v. 2, n. 3, p. 261-279, 2003.

HAMBURGER, Joseph. **Intellectuals in Politics:** John Stuart Mill and the Philosophic Radicals. New Haven: Yale University Press, 1965.

HAMILTON, Lawrence. **Freedom is Power:** Liberty through Political Representation. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

HANSEN, Mogens Herman. The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal. In: OBER, Josiah; HEDRICK, Charles D. (Eds.) **Demokratia:** A Conversation on Democracies, Ancient and Modern. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

HANSEN, Mogens Herman. **The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes**. Trans. J. A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

HATAB, Lawrence J. **A Nietzschean Defense of Democracy:** An Experiment in Postmodern Politics. Chicago: Open Court, 1995.

HAYAT, Samuel. La représentation inclusive. **Raisons politiques**, v. 50, n. 2, p. 115-135, 2013.

HAYEK, Friedrich August. **The Collected Works of F. A. Hayek:** Hayek on Mill, v. XVI. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. O. Vitorin. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1820].

HERTZ, Frederick. **Nationality in History and Politics:** A Study of the Psychology and Sociology of National Sentiment and Character. Oxford: Oxford University Press, 1944.

HEYDT, Colin. **Rethinking Mill's Ethics:** Character and Aesthetic Education. London and New York: Continuum, 2006.

HILL, Lisa. Voting turnout, equality, liberty and representation: Epistemic versus procedural Democracy. **Critical Review of International Social and Philosophy**, v. 19, n. 3, p. 1-18, 2016.

HIMMELFARB, Gertrude. The politics of democracy: The English Reform Act of 1867. **Journal of British Studies**, v. 6, n. 1, p. 97-138, 1966.

HIMMELFARB, Gertrude. **On Liberty and Liberalism:** The Case of John Stuart Mill. New York: Knopf, 1974.

HIRSCHMANN, Nancy. **Gender, Class & Freedom in Modern Political Theory**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores.)

HOBHOUSE, Leonard Trelawny. **Liberalism**. Oxford: Oxford University Press, 1964.

HOFSTADER, Richard. **The Idea of a Party System:** The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840. Berkeley: University of California Press, 1969.

HOLLINGER, Robert. **The Dark Side of Liberalism:** Elitism vs. Democracy. Westport: Greenwood Publishing Group, 1996.

HOLMES, Stephen. Precommitment and the paradox of democracy. In: ELSTER, Jon; SLAGSTAD, Rune (Eds). **Constitutionalism and Democracy**. Cambridge and Oslo: Cambridge University Press and Universitetsforlaget, 1988.

HOLMES, Stephen. **Passions & Constraints:** On the Theory of Liberal Democracy. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

HOOK, Sidney. The democratic way of life. In: TALISSE, Robert; TEMPIO, Robert (Eds.). **Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom:** Essential Essays. New York: Promotheus Books, 2002 [1938].

HOOK, Sidney. The ethics of controversy. In: TALISSE, Robert; TEMPIO, Robert (Eds.). **Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom:** Essential Essays. New York: Promotheus Books, 2002 [1954].

HORLACHER, Rebekka. **The Educated Subject and the German Concept of *Bildung*:** A Comparative Cultural History. London: Routledge, 2016.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **The Sphere and Duties of Government**. Trans. Joseph Coulthard. London: John Chapman, 1854.

HUME, David. **Selected Essays**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

HUME, David. Of parties in general. In: SCARROW, Susan (Ed.). **Perspectives on Political Parties:** Classic Readings. Cham: Springer, 2002.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. D. Danowski. 2. ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

IBSEN, Henrik. Um inimigo do povo. In: **Seis dramas**. Trad. V. Oliveira. Porto Alegre: Globo, 1984 [1882].

IZENBERG, Gerald. **Impossible Individuality:** Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

JAMES, William. **William James:** Writings 1902 – 1910. New York: Literary Classics of the United States, 1987 [1907].

JEFFERS, Thomas. **Apprenticeships:** The *Bildungsroman* from Goethe to Santayana. Cham: Springer, 2005.

JOHNSTON, Sean. **John Stuart Mill and the Ethical Work of Character:** Reading *On Liberty* as an Aesthetic Manual. 176 f. Tese (Doutorado em Filosofia). State University of New York, 2011.

KAHAN, Alan. **Aristocratic Liberalism:** The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KAHAN, Alan. **Liberalism in Nineteenth-century Europe:** The Political Culture of Limited Suffrage. Cham: Springer, 2003.

KALYVAS, Andreas. The democratic narcissus: The agonism of the ancients compared to that of the (post)moderns. In: SCHAAP, Andrew (Ed.). **Law and Agonistic Politics**. Farnham: Ashgate Publishing, 2009.

KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. **Liberal Beginnings:** Making a Republic for the Moderns. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KATEB, George. **The Inner Ocean:** Individualism and Democratic Culture. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

KATEB, George. A reading of *On Liberty*. In: BROMWICH, David; KATEB, George (Eds.). **On Liberty:** John Stuart Mill. New Haven: Yale University Press, 2003.

KEANE, John. **Vida e morte da democracia**. Trad. C. Colloto. São Paulo: Edições 70, 2010.

KELSEN, Hans. **A democracia**. Trad. I. C. Benedetti *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELLY, Duncan. **The Propriety of Liberty:** Persons, Passions, and Judgment in Modern Political Thought. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

KIERSTEAD, James. Grote's Athens: The character of democracy. In: DEMETRIOU, Kyriakos N. (Ed.). **Brill's Companion to George Grote and the Classical Tradition**. Leiden: Brill, 2014.

KINZER, Bruce. **J. S. Mill Revisited:** Biographical and Political Explorations. Cham: Springer, 2007.

KINZER, Bruce; ROBSON, Ann; ROBSON, John. **A Moralist In and Out of Parliament:** John Stuart Mill at Westminster 1865-1868. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

KITCHER, Philip. Education, democracy, and capitalism. In: SIEGEL, Harvey (Ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Education**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KNIGHT, Jack *et al*. Roundtable on epistemic democracy and its critics. **Critical Review**, v. 28, n. 2, p. 137-170, 2016.

KNIGHTS, Mark. Participation and representation before democracy: Petitions and addresses in premodern Britain. In: SHAPIRO, Ian *et al*. (Eds.). **Political Representation**. Cambridge: Cambrige University Press, 2012.

KOCZANOWICZ, Leszek. **Politics of Dialogue:** Non-consensual Democracy and Critical Community. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **The Practice of Conceptual History**. Trans. T. S. Presner *et al.* Stanford: Stanford University Press, 2002.

KRAUSE, Sharon. **Civil Passions:** Moral Sentiment and Democratic Deliberation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

KREMER-MARIETTI, Angèle. Introduction: Comte and Mill: The philosophical encounter. In: HAAC, Oscar A. (Ed.). **The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte**. London: Routledge, 2018.

KUMAR, Sujith. **Mill:** A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury Academic, 2013.

LACHS, Johns. Mill and Constant. **History of Philosophy Quarterly**, v. 9, n. 1, p. 87-96, 1992.

LACLAU, Ernesto. **On Populist Reason**. London: Verso, 2005.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy**. London: Verso, 1985.

LADEN, Anthony Simon. Republican moments in political liberalism. **Revue internationale de philosophie**, v. 237, n. 3, p. 341-367, 2006.

LAISNER, Regina. A participação em questão: ponto ou contraponto da representação na teoria democrática? **Estudos de Sociologia**, v. 14, n. 26, p. 17-35, 2009.

LAMB, John. “Spiritual Enfranchisement”: *Sartor Resartus* and the politics of *Bildung*. **Studies in Philology**, v. 107, n. 2, p. 259-282, 2010.

LANDEMORE, Hélène. **Democratic Reason:** Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

LANDEMORE, Hélène. Beyond the fact of disagreement? The epistemic turn in deliberative democracy. **Social Epistemology**, v. 31, n. 3, p. 277-295, 2017.

LE JEUNE, Françoise. John Stuart Mill, un féministe sous influence. In: MONACELLI, Martine; PRUM, Michel. **Ces hommes qui épousèrent la cause des femmes :** Dix pionniers britanniques. Paris: Editions de l’Atelier, 2010.

LEFORT, Claude. **Pensando o político:** ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. E. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFORT, Claude. **Le temps présent :** Écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

LEOPOLD, David. Karl Marx and British socialism. In: MANDER, William J. (Ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LEYDET, Dominique. Partisan legislatures and democratic deliberation. **The Journal of Political Philosophy**, v. 23, n. 3, p. 235-60, 2015.

LIMONGI, Maria Isabel. O volume I da História da Inglaterra e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental. **Cadernos de Filosofia Alemã:** Crítica e Modernidade, v. 20, n. 2, p. 37-65, 2015.

LLOSA, Mario Vargas. **Sabres e utopias:** visões da América Latina. Trad. B. Ajzenberg. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LOIZIDES, Antis. **John Stuart Mill’s Platonic Heritage**. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.

LÓPEZ, Rosario. “The collision of adverse opinions”: John Stuart Mill’s views on social and political antagonism. In: PALONEN, Kari; ROSALES, José María; TURKKA, Tapani (Eds.). **The Politics of Dissensus:** Parliament in Debate. Santander: Cantabria University Press e McGraw-Hill Interamericana de España, 2014.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**. Trad. N. Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, Georg. Posfácio. In: GOETHE, Johann Wolfgang. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Trad. N. S. Neto. São Paulo: Editora 34, 2006.

LUKES, Steven. Le socialisme libéral : La tradition britannique. In: CANTO-SPERBER, Monique; URBINATI, Nadia (Eds.). **Le socialisme libéral :** Une anthologie : Europe-États-Unis . Paris: Esprit, 2003.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Do *Despotismo da gentalha* à *Democracia da gravata lavada*: História do conceito de democracia no Brasil (1770-1870). **Dados – Revista de Ciências Sociais**, v. 54, n. 3, p. 355-390, 2011.

MACPHERSON, C. B. **The Life and Times of Liberal Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

MACEDO, Stephen. **Liberal Virtues:** Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford: Clarendon Press, 1990.

MADISON, James. Number 10. In: HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The Federalist**. Chicago and London: Encyclopaedia Britannica, 1952a. (Coleção Great Books of the Western World, v. 43.)

MADISON, James. Number 51. In: HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The Federalist**. Chicago and London: Encyclopaedia Britannica, 1952b. (Coleção Great Books of the Western World, v. 43.)

MADISON, James. Number 63. In: HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The Federalist**. Chicago and London: Encyclopaedia Britannica, 1952c. (Coleção Great Books of the Western World, v. 43.)

MALPAS, Jeff; MALPAS, Nick. Truth. In: BESUSSI, Antonella (Ed.). **A Companion to Political Philosophy:** Methods, Tools, Topics. London: Routledge, 2012.

MANENT, Pierre. **Histoire intellectuelle du libéralisme :** dix leçons. Paris: Pluriel, 2012.

MANIN, Bernard. **Principes du gouvernement représentatif**. Paris: Flammarion, 1996.

MANSBRIDGE, Jane. Using power/fighting power: The polity. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). **Democracy and Difference:** Contesting the Boundaries of the Political. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

MANSBRIDGE, Jane. On the contested nature of the public good. In: POWELL, Walter W.; CLEMENS, Elisabeth S. (Eds.). **Private Action and the Public Good**. New Haven: Yale University Press, 1998.

MANSBRIDGE, Jane. Should blacks represent blacks and women represent women? A contingent "yes". **The Journal of Politics**, v. 61, n. 3, p. 628-657, 1999.

MANSBRIDGE, Jane. Rethinking representation. **The American Political Science Review**, v. 97, n. 4, p. 515-528, 2003.

MANSBRIDGE, Jane. Conflict and self-interest in deliberation. In: BESSON, Samantha; MARTÍ, José Luis (Eds.). **Deliberative Democracy and its Discontents**. London: Routledge, 2006.

MANSBRIDGE, Jane. On the importance of getting things done. **PS:** Political Science & Politics, v. 45, n. 1, p. 1-8, 2012.

MANSBRIDGE, Jane. A contingency theory of accountability. In: BOVENS, Mark; GOODIN, Robert; SCHILLEMANS, Thomas (Eds.). **The Oxford Handbook of Public Accountability**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MANSBRIDGE, Jane *et al*. A systemic approach to deliberative democracy. In: PARKINSON, John; MANSBRIDGE, Jane (Eds.). **Deliberative Systems:** Deliberative Democracy at the Large Scale. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

MANSFIELD, Harvey. **Statesmanship and Party Government:** A Study of Burke and Bolingbroke. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

MARRIOTT, James. **Political Considerations**. France: Ulan Press, 2012 [1762].

MARTÍ, José Luis. **La républica deliberativa:** una teoría de la democracia. Madrid: Marcial Pons, 2006a.

MARTÍ, José Luis. The epistemic conception of deliberative democracy defended. In: BESSON, Samantha; MARTÍ, José Luis (Eds.). **Deliberative Democracy and its Discontents**. London: Routledge, 2006b.

MARWAH, Inder S. **Liberalism, Diversity and Domination:** Kant, Mill and the Government of Difference. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política: livro I. Trad. R. Sant'Anna. 29ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MATTOS, Laura Valladão. Mill's transformational view of human nature. **History of Economic Ideas**, v. XIII, n. 3, p. 33-55, 2005.

MATTOS, Laura Valladão. J. S. Mill e a 'questão da terra' na Irlanda: uma ilustração de sua visão sobre instituições sociais. **Anais do 44º Encontro da ANPEC**, p. 1-19, 2016.

McCABE, Helen. **'Under the General Designation of Socialist'**: The Many-sided Radicalism of John Stuart Mill. 316 f. Tese (Doutorado em Política). University of Oxford, 2012.

McCABE, Helen. John Stuart Mill's analysis of capitalism and the road to socialism. In: HARISON, Casey (Ed.). **A New Social Question:** Capitalism, Socialism and Utopia. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

McCLOSKEY, H. J. **John Stuart Mill:** A Critical Study. Cham: Springer, 1971.

McMANUS, Helen. Enduring agonism: Between individuality and plurality. **Polity**, v. 40, n. 4, p. 509-525, 2008.

McNAY, Lois. **The Misguided Search for the Political**. Cambridge: Polity Press, 2014.

McWILLIAM, Rohan. **Popular Politics in Nineteenth-century England**. London: Routledge, 1998.

MEDEARIS, John. **Joseph Schumpeter's Two Theories of Democracy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

MEDINA, José. **The Epistemology of Resistance:** Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MEGILL, Allan. J. S. Mill's religion of humanity and the second justification for the writings of *On Liberty*. In: EISENACH, Eldon (Ed.). **Mill and the Moral Character of Liberalism**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1999.

MERQUIOR, José Guilherme. **O argumento liberal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo antigo e moderno**. Trad. H. Mesquita. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

MICHELSEN, Danny. Agonistic democracy and constitutionalism in the age of populism. **European Journal of Political Theory**, 2019 [Epub ahead of print]. doi: 10.1177/1474885119871648.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação:** territórios em disputa. São Paulo: Unesp, 2014.

MILL, James. Government. In: BALL, Terence. (Ed.) **James Mill:** Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MILLER, Dale E. **Public Spirit and Liberal Democracy:** John Stuart Mill's Civic Liberalism. 244 f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Pittsburgh, 1999.

MILLER, David. **On Nationality**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MILLER, J. Joseph. Chairing the Jamaica Committee: J. S. Mill and the limits of colonial authority. In: SCHULTZ, Bart; VAROUXAKIS, Georgios (Eds.). **Utilitarianism and Empire**. Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

MILLGRAM, Elijah. Mill's incubus. In: EGGLESTON, Ben; MILLER, Dale E.; WEINSTEIN, David (Eds.). **John Stuart Mill and the Art of Life**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MINOGUE, Kenneth. Theorising liberalism and liberalising theory. In: HAAKONSSEN, Knud (Ed.). **Traditions of Liberalism:** Essays on John Locke, Adam Smith and John Stuart Mill. Australia: The Centre for Independent Studies, 1988.

MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riqueti. **Oeuvres de Mirabeau**, tome 1. Paris: 1834.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **Do espírito das leis**. Trad. F. H. Cardoso e L. M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores.)

MOORE, Margaret. **The Ethics of Nationalism**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MORALES, Maria H. **Perfect Equality:** John Stuart Mill on Well-constituted Communities. Lanham, MD: Rowman & Littlefield: 1996.

MORALES, Maria H. (Ed.). **Mill's The Subjection of Women**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.

MORRELL, Michael. **Empathy and Democracy:** Feeling, Thinking, and Deliberation. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. London: Verso, 1993.

MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. London: Verso, 2000.

MOUFFE, Chantal. Le politique et la dynamique des passions. **Rue Descartes**, n. 45-46, p. 179-192, 2004.

MOUFFE, Chantal. **On the Political**. London: Routledge, 2005.

MOYN, Samuel. Concepts of the political in twentieth-century European thought. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver (Eds.). **The Oxford Handbook of Carl Schmitt**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MUIRHEAD, Russell. A defense of party spirit. **Perspective on Politics**, v. 4, n. 4, p. 713-727, 2006.

MUIRHEAD, Russell. **The Promise of Party in a Polarized Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

MUTZ, Diana. **Hearing the Other Side:** Deliberative versus Participatory Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NASCIMENTO, Luís F. S. Amor e ódio em Hume: o entrelaçamento das paixões na mente humana. **Mente, Cérebro e Filosofia**, n. 2, p. 82-89, 2007.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **Opinião pública e revolução:** aspectos do discurso político na França revolucionária. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

NÄSSTRÖM, Sofia. Where is the representative turn going? **European Journal of Political Theory**, v. 10, n. 4, p. 501-510, 2011.

NÄSSTRÖM, Sofia. Democratic representation beyond election. **Constellations**, v. 22, n. 1, p. 1-12, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. P. Süssekind. São Paulo: 7Letras, 2007.

NIPPEL, Wilfried. **Ancient and Modern Democracy**. Trans. K. Tribe. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of Thought:** The Intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. Mill on happiness. In: SCHULTZ, Bart; VAROUXAKIS, Georgios (Eds.). **Utilitarianism and Empire**. Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

NUSSBAUM, Martha C. Mill entre Aristóteles e Bentham. Trad. G. H. Dalaqua. **Fundamento**, v. 1, n. 4, p. 187-200, 2012.

NUSSBAUM, Martha C. **Political Emotions**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in Politics and Other Essays**. London: Methuen, 1962 [1947].

OAKESHOTT, Michael. **Morality and Politics in Modern Europe**. New Haven: Yale University Press, 1993 [1958].

OBER, Josiah. Epistemic democracy in classical Athens. In: LANDEMORE, Hélène; ESLTER, Jon (Eds.). **Collective Wisdom:** Principles and Mechanisms. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

OBER, Josiah. **Demopolis:** Democracy before Liberalism in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Trad. F. Denardi. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

OWEN, David. **Nietzsche, Politics and Modernity:** A Critique of Liberal Reason. London: Sage, 1995.

OWEN, David. Nietzsche's freedom: The art of agonic perfectionism. In: PEARSON, Keith Ansell (Eds.). **Nietzsche and Political Thought**. London: Bloomsbury, 2013.

OWEN, Robert. **A New View of Society or Essays on the Formation of the Human Character**. London: Macmillan, 1972 [1816].

OWEN, Robert. **The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race, or The Coming Change from Irrationality to Rationality**. Clifton: August M. Kelly, 1973 [1849].

PACKE, Michael St. John. **The Life of John Stuart Mill**. London: Macmillan, 1954.

PAINE, Thomas. The rights of man, part II. In: **Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [1792].

PALMER, Robert Roswell. **The Age of the Democratic Revolution**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

PALONEN, Kari. Parliamentarism: A politics of temporal and rhetorical distances. **Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft**, v. 15, n. 3, p. 111–126, 2004.

PAPPÉ, H. O. Mill and Tocqueville. In: SMITH, G. W. (Ed.). **John Stuart Mill's Social and Political Thought**: Critical Assessments, v. 3. London: Routledge, 1998.

PAREKH, Bhikhu. **Ethnocentric Political Theory**. Cham: Springer, 2019.

PASQUINO, Gianfranco. Conflito. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Eds.). **Dicionário de política**. Trad. C. Varriale *et al*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

PATEMAN, Carole. **Participation and Democratic Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

PERSKY, Joseph. **The Political Economy of Progress:** John Stuart Mill and Modern Radicalism. Oxford: Oxford University Press, 2016.

PETTIT, Phillip. **Republicanism:** A Theory of Freedom and Government. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PETTIT, Phillip. Keeping republican freedom simple: On a difference with Quentin Skinner. **Political Theory**, v. 30, n. 3, p. 339-356, 2002a.

PETTIT, Phillip. Minority claims under two conceptions of democracy. In: IVISON, Duncan; PATTON, Paul; SANDERS, Will (Eds.). **Political Theory and the Right of Indigenous Peoples.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002b.

PENNOCK, J. R. **Democratic Political Theory**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires. **Kriterion:** Revista de Filosofia, v. 44, n. 108, p. 253-278, 2003.

PITKIN, Hanna Fenichel. **The Concept of Representation**. Berkeley: University of California Press, 1967.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representation and democracy: Uneasy alliance. **Scandinavian Political Studies**, v. 27, n. 3, p. 335-342, 2004.

PITTS, Jennifer. **A Turn to Empire**: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**. Trad. C. A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **A república**. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. (Coleção Textos Clássicos.)

POLLITZER, María. Conflicto y libertad en la teoría política de Nicolás Maquiavelo y John Stuart Mill. **Foro Interno**, v. 15, p. 69-98, 2015a.

POLLITZER, María. Naturaleza y límites del "antagonismo sistemático" propuesto por John Stuart Mill. **Télos:** Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, v. 20, n. 2, p. 59-81, 2015b.

POLLITZER, María. **Democracia y estancamiento:** aportes tempranos de Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2016.

POLLITZER, María. Entre el arrebato impaciente y la obediencia servil: en busca de un modelo de ciudadanía apropiado para un gobierno representativo. **Studia Politicae**, n. 42, p. 42-72, 2017.

POPA, Bogdan. **Shame:** A Genealogy of Queer Practices in the 19th Century. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

PRZEWORSKI, Adam. Minimalist conception of democracy: A defense. In: SHAPIRO, Ian; HACKER-CORDÓN, Casiano; HARDIN, Russell (Eds.). **Democracy's Value**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan; MANIN, Bernard (Eds.). **Democracy, Accountability, and Representation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PUTNAM, Hilary. **Renewing Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

PUTNAM, Hilary. James's theory of truth. In: PUTNAM, Ruth Anna (Ed.). **The Cambridge Companion to William James**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

RAHE, Paul. Tocqueville on Christianity and the natural equality of man. **The Catholic Social Science Review**, v. 17, p. 7-20, 2012.

RAMOS, Silvana de Souza. Claude Lefort e a escrita democrática. **Discurso**, v. 48, n. 1, p. 155-166, 2018.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, John. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

REEVES, Richard. **John Stuart Mill:** Victorian Firebrand. London: Atlantic Books, 2007.

REHFELD, Andrew. **The Concept of Constituency:** Political Representation, Democratic Legitimacy, and Institutional Design. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RILEY, Jonathan. Mill's neo-Athenian model of liberal democracy. In: URBINATI, Nadia. ZAKARAS, Alex (Eds.). **J. S. Mill's Political Thought:** A Bicentennial Reassessment. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ROBERTS, Jennifer Tolbert. **Athens on Trial:** The Antidemocratic Tradition in Western Thought. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

ROBSON, John. **The Improvement of Mankind:** The Social and Political Thought of John Stuart Mill. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

ROSANVALLON, Pierre. **Le moment Guizot**. Paris: Gallimard, 1985.

ROSANVALLON, Pierre. **Le peuple introuvable :** histoire de la représentation démocratique en France. Paris: Gallimard, 1998.

ROSANVALLON, Pierre. **La contre-démocratie :** la politique à l'âge de la défiance. Paris: Seuil, 2006.

ROSANVALLON, Pierre. **La légitimé démocratique :** impartialité, réflexivité, proximité. Paris: Seuil, 2008a.

ROSANVALLON, Pierre. L'universalisme démocratique : histoire et problèmes. **Esprit**, n. 1, p. 104-120, 2008b.

ROSANVALLON, Pierre. **La société des égaux**. Paris: Seuil, 2011.

ROSEN, Frederick. **Classical Utilitarianism:** From Hume to Mill. London: Routledge, 2003.

ROSEN, Frederick. From Jeremy Bentham's radical philosophy to J. S. Mill's philosophic radicalism. In: STEDMAN JONES, Gareth; CLAEYS, Gregory (Eds.).

The Cambridge History of Nineteenth-century Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ROSEN, Frederick. J. S. Mill on truth, liberty, and democracy. In: ELKINS, Jeremy; NORRIS, Andrew (Eds.). **Truth and Democracy**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2012.

ROSEN, Frederick. **Mill**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ROSENBLATT, Helena. **The Lost History of Liberalism:** From Ancient Rome to the Twenty-first Century. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

ROSENBLUM, Nancy. **Another Liberalism:** Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

ROSENBLUM, Nancy. **On the Side of the Angels:** An Appreciation of Parties and Partisanship. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Émile, ou de l'éducation. In: **Collection complette des oeuvres de J. J. Rousseau**, v. 3. London: J.-L. de Boubers, 1774.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. Trad. L. R. S. Fortes. São Paulo : Brasiliense, 1982.

RUFFHEAD, Owen. **Reasons Why the Approaching Treaty of Peace Should Be Debated in Parliament**. London: R. Griffiths, 1760.

RUIZ RESA, Josefa Dolores. John Stuart Mill y el socialismo. **Télos:** Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, v. 14, n. 1, p. 181-210, 2005.

RUNCIMAN, David. The paradox of immediacy. **Political Theory**, v. 38, n. 1, p. 148-155, 2010.

RUSCONI, Enrico. **Se cessiamo di essere una nazione:** tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea. Bologna: Soc. Ed. Il Mulino, 1993.

RYAN, Alan. **The Making of Modern Liberalism**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

RYAN, Alan. The philosopher in the agora. In: DEMETRIOU, Kyriakos N.; LOIZIDES, Antis (Eds.). **John Stuart Mill:** A British Socrates. Cham: Springer, 2013.

SAFATLE, Vladimir. **Só mais um esforço**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SAFFON, Maria Paula; URBINATI, Nadia. Procedural democracy, the bulwark of equal liberty. **Political Theory**, v. 41, n. 3, p. 441-481, 2013.

SALÚSTIO. **Bellum Catilinae**. Trans. J. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. A teoria da democracia proporcional de José de Alencar. In: **Dois escritos democráticos de José de Alencar**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1991.

SARTORI, Giovanni. **Parties and Party System**. Colchester: ECPR Press, 2005.

SARVASY, Wendy. J. S. Mill's theory of democracy for a period of transition between capitalism & socialism. **Polity**, v. 16, n. 4, p. 567-587, 1984.

SAVIDAN, Patrick. John Stuart Mill et le politique à l'epreuve de l'histoire. **The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville**, v. 33, n. 1, p. 101-124, 2012.

SAUNDERS, Robert. Democracy. In: CRAIG, David; THOMPSON, James (Eds.). **Languages of Politics in Nineteenth-century Britain**. Cham: Springer, 2013.

SAWARD, Michael. **The Representative Claim**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SAWARD, Michael. Performative representation. In: VIEIRA, Mónica Brito (Ed.). **Reclaiming Representation:** Contemporary Advances in the Theory of Political Representation. London: Routledge, 2017.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Trad. G. Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008 [1932].

SCHULTZ, Bart; VAROUXAKIS, Georgios (Eds.). **Utilitarianism and Empire**. Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalism, Socialism & Democracy**. London: Routledge, 2003.

SCHUMPETER, Joseph. **History of Economic Analysis**. London: Routledge, 2009.

SCHWARTZ, Pedro. **La nueva economía política de John Stuart Mill**. Madrid: Tecnos, 1968.

SEMMEL, Bernard. **John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue**. New Haven: Yale University Press, 1984.

SHADD, Phillip. Why the facts matter to public justification. **Critical Review**, v. 27, n. 2, p. 198-212, 2015.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SHAPIRO, Ian. Enough of deliberation: Politics is about interests and power. In: MACEDO, Stephen (Ed.). **Deliberative Politics:** Essays on Democracy and Disagreement. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SIDNEY, Algernon. **Discourses Concerning Government**. Indianapolis: Liberty Fund, 1996 [1698].

SIMÕES, Mauro Cardoso. **John Stuart Mill & a liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SIMÕES, Mauro Cardoso. **A filosofia moral de John Stuart Mill:** utilitarismo e liberalismo. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

SKINNER, Quentin. **Liberty before Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SKINNER, Quentin. A third concept of liberty. **Proceedings of the British Academy**, v. 117, p. 237-268, 2002a.

SKINNER, Quentin. **Visions of Politics:** Regarding Method (Volume 1). Cambridge: Cambridge University Press, 2002b.

SKORUPSKI, John. **John Stuart Mill**. London: Routledge, 1991.

SKORUPSKI, John. **Why Read Mill Today?** London: Routledge, 2006.

SKORUPSKI, John. Ethics and the social good. In: WOOD, Allen; HAHN, Songsuk Susan (Eds.). **The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SMILES, Samuel. **Self-help;** with Illustrations of Character and Conduct. London: John Murray, 1866.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. Tradução de L. Luft. Revisão de E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. London: Penguin Books, 2009.

SMITH, G. W. Enlightenment psychology and individuality: The roots of J. S. Mill's conception of the self. **Enlightenment and Dissent**, v. 11, p. 70-86, 1992.

SMITS, Katherine. John Stuart Mill and the social construction of identity. **History of Political Thought**, v. 25, n. 2, p. 298-324, 2004.

SOKOLON, Marlene K. Feelings in the political philosophy of J. S. Mill. In: KINGSTON, Rebecca; FERRY, Leonard (Eds.). **Bringing the Passions Back In:** The Emotions in Political Philosophy. Vancouver: UBC Press, 2008.

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique :** essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, 1995.

STAFFORD, William. How can a paradigmatic liberal call himself a socialist? The case of John Stuart Mill. **Journal of Political Ideologies**, v. 3, n. 3, p. 325-345, 1998.

STARLING, Heloisa Murgel. A matriz norte-americana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

STEINTRAGER, James. **Bentham**. London: Routledge, 2004.

STEPHEN, James Fitzjames. **Liberty, Equality, Fraternity**. New York: Holt & Williams, 1873.

STEPHEN, Leslie. **The English Utilitarians**, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [1900].

STRAUSS, Leo. What is political philosophy? In: **What is Political Philosophy? and Other Essays**. Chicago: University of Chicago Press, 1988 [1954].

STRAUSS, Leo. **Liberalism, Ancient and Modern**. Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1959].

SUZUKI, Márcio. Os anos de aprendizado filosófico de Johann Wolfgang Goethe. **Discurso**, n. 42, p. 139-161, 2012.

TÁCITO, Caio Cornélio. **Germânia**. Trad. M. I. R. Gonçalves. Lisboa: Nova Vega, 2011.

TALISSE, Robert. **Democracy after Liberalism:** Pragmatism and Deliberative Politics. London: Routledge, 2005.

TAMBAKAKI, Paulina. Agonism and the crisis of representative democracy. In: AZMANOVA, Albena; MIHAI, Mihaela (Eds.). **Reclaiming Democracy:** Judgment, Responsibility and the Right to Politics. London: Routledge, 2015.

THOMAS, Alan. **Value and Context:** The Nature of Moral and Political Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2006.

THOMPSON, Dennis. **John Stuart Mill and Representative Government**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

THOMPSON, Dennis. Mill in Parliament: When should a philosopher compromise? In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex (Eds.). **J. S. Mill's Political Thought:** A Bicentennial Reassessment. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

THOREAU, Henry David. **Walden**. Boston: Ticknor and Fields, 1854.

THORLBY, Antony. Liberty and self-development: Goethe and John Stuart Mill. **Neohelicon,** v. 1, n. 3-4, p. 91-110, 1973.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique**, 12ª ed. Paris: Institut Coppet, 2012 [1840].

TØNDER, Lars; THOMASSEN, Lasse (Eds.). **Radical Democracy:** Politics between Abundance and Lack. Manchester: Manchester University Press, 2005.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas**, v. 5. Trad. M. Braga. Lisboa: PublicEuropa-America, 1970.

TUCÍDEDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. M. G. Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

TURNER, Brandon P. **Antagonism in the Liberal Tradition**. 202 f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Wisconsin, 2008.

TURNER, Brandon P. John Stuart Mill and the antagonistic foundation of liberal politics. **The Review of Politics**, v. 72, n. 1, p. 25-53, 2010.

TURNER, Frank. **The Greek Heritage in Victorian Britain**. New Haven: Yale University Press, 1981.

TURK, Christopher. **Coleridge and Mill:** A Study of Influence. Aldershot: Avebury, 1988.

URBINATI, Nadia. **Individualismo democratico:** Emerson, Dewey e la cultura politica Americana. Roma: Donzelli, 1999.

URBINATI, Nadia. Representation as advocacy: A study of democratic deliberation. **Political Theory**, v. 28, n. 6, p. 758-786, 2000.

URBINATI, Nadia. **Mill on Democracy:** From the Athenian Polis to Representative Government. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

URBINATI, Nadia. Reading J. S. Mill's *The Subjection of Women* as a text of deliberative rhetoric. In: FONTANA, Benedetto; NEDERMAN, Cary J.; REMER, Gary (Eds.). **Talking Democracy:** Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004.

URBINATI, Nadia. John Stuart Mill on androgyny and ideal marriage. In: MORALES, Maria H. (Ed.). **Mill's The Subjection of Women**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.

URBINATI, Nadia. **Representative Democracy:** Principles & Genealogy. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

URBINATI, Nadia. The many heads of the Hydra: J. S. Mill on despotism. In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex. (Eds.) **J. S. Mill's Political Thought:** A Bicentennial Reassessment. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

URBINATI, Nadia. Representative democracy and its critics. In: ALONSO, Sonia; KEANE, John; MERKEL, Wolfgang (Eds.). **The Future of Representative Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

URBINATI, Nadia. Democratic politics and the lovers of truth. In: ELKINS, Jeremy; NORRIS, Andrew (Eds.). **Truth and Democracy**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2012.

URBINATI, Nadia. **Democracy Disfigured**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

URBINATI, Nadia. A revolt against intermediary bodies. **Constellations**, v. 22, n. 4, p. 477-486, 2015a.

URBINATI, Nadia. **The Tyranny of the Moderns**. New Haven: Yale University Press, 2015b.

URBINATI, Nadia. Postscript. **Critical Review of International Social and Philosophy**, v. 19, n. 3, p. 376-382, 2016.

URBINATI, Nadia. The democratic tenor of political representation. In: VIEIRA, Mónica Brito (Ed.). **Reclaiming Representation:** Contemporary Advances in the Theory of Political Representation. London: Routledge, 2017.

URBINATI, Nadia. Taking sides. **Political Theory**, v. 47, n. 1, p. 97-105, 2019.

URBINATI, Nadia. **Pragmatism and the overcoming of discrete individualism**. Manuscrito em posse da autora (no prelo).

VALLS, Andrew. Self-development and the liberal state: The cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt. **The Review of Politics**, v. 61, n. 2, p. 251-271, 1999.

VAROUXAKIS, Georgios. Guizot's historical works and J. S. Mill's reception of Tocqueville. **History of Political Thought**, v. 20, n. 2, p. 292-312, 1999.

VAROUXAKIS, Georgios. **Mill on Nationality**. London: Routledge, 2002.

VAROUXAKIS, Georgios. Mill on democracy revisited. In: MACLEOD, Christopher; MILLER, Dale E. (Eds.) **A Companion to Mill**. Hoboken: Wiley, 2016.

VASILEV, George. The uneasy alliance between consensus and democracy. **The Review of Politics**, v. 77, n. 1, p. 73-98, 2015.

VEGA, Judith A. Feminist republicanism and the political perception of gender. In: VAN GELDEREN, Martin; SKINNER, Quentin (Eds.). **Republicanism:** A Shared European Heritage, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles:** physis, ethos, nomos. Trad. C. M. Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VENTURI, Franco. Despotismo orientale. **Rivista Storica Italiana**, v. 72, n. 1, p. 117-126, 1960.

VIEIRA, Mónica Brito (Ed.). **Reclaiming Representation:** Contemporary Advances in the Theory of Political Representation. London: Taylor & Francis, 2017.

VIEIRA, Mónica Brito; RUNCIMAN, David. **Representation**. Cambridge: Polity Press, 2008.

VILLA, Dana. **Socratic Citizenship**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

VILLA, Dana. **Teachers of the People:** Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

VIROLI, Maurizio. **Machiavelli**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

WALDRON, Jeremy. **Political Political Theory**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

WEFFORT, Francisco. **Por que democracia?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

WEIL, Simone. **Pela supressão dos partidos políticos**. Trad. L. Neves. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

WENMAN, Mark. **Agonistic Democracy:** Constituent Power in the Era of Globalisation. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WHELAN, Frederick. Prologue: Democratic theory and the boundary problem. In: PENNOCK, J. Roland; CHAPMAN, John W. (Eds.). **Nomos XXX:** Liberal Democracy. New York: New York University Press, 1983.

WHITE, Jonathan; YPI, Lea. **The Meaning of Partisanship**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

WHITHAM, William. A reconsideration of John Stuart Mill's account of political violence. **Utilitas**, v. 26, n. 4, p. 410-431, 2014.

WHITMAN, Walt. **Leaves of Grass**. New York: Dover Publications, 2007 [1855].

WHITMAN, Walt. **Democratic Vistas**. Washington: Smith & McDougal, 1871.

WILLIAMS, Geraint. J. S. Mill and political violence. **Utilitas**, v. 1, n. 1, p. 102-111, 1989.

WINKLER, Michael. *Bildung* and freedom. In: SCHNEIDER, Käthe (Ed.). **Becoming Oneself:** Dimensions of *Bildung*, and the Facilitation of Personality Development. Cham: Springer, 2012.

WINGENBACH, Ed. **Institutionalizing Agonistic Democracy:** Post-foundationalism and Political Liberalism. Surrey: Ashgate, 2011.

WOLIN, Sheldon. **Politics and Vision:** Continuity and Innovation in Western Political Thought. Expanded edition. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

WOLIN, Sheldon. **Fugitive Democracy and Other Essays**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

WOLLSTONECRAFT, Mary. A vindication of the rights of woman. In: **A Vindication of the Rights of Woman and The Wrongs of Woman**. New York: Pearson Longman, 2007.

WOOD, Ellen. **Democracy against Capitalism:** Renewing Historical Materialism. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOODWARD, Ernest. Llewellyn. **The Age of Reform:** 1815 – 1870. Oxford: Clarendon Press, 1962.

YOUNG, Iris Marion. Deferring group representation. In: SHAPIRO, Ian; KYMLICKA, Will (Eds.). **NOMOS XXXIX:** Ethnicity and Group Rights. New York: New York University Press, 1997.

YOUNG, Iris Marion. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris Marion. Activist challenges to deliberative democracy. In: FISHKIN, James S.; LASLETT, Peter (Eds.). **Debating Deliberative Democracy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.

YOUNG, Steven. **The Democratic Citizen and the Expanded Self:** Self-development and Representative Government in the Works of W. von Humboldt, G. W. F. Hegel and J. S. Mill. 364f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Harvard, 1996.

YPI, Lea. Political commitment and the value of partisanship. **American Political Science Review**, v. 110, n. 3, p. 601-613, 2016.

ZAKARAS, Alex. **Individuality and Mass Democracy:** Mill, Emerson, and the Burdens of Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ZAKARAS, Alex. Individuality, radical politics and the metaphor of the machine. In: STONE, Alison (Ed.). **The Edinburgh Critical History of Nineteenth-century Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

ZIVI, Karen. Cultivating character: John Stuart Mill and the subject of rights. **American Journal of Political Science**, v. 50, n. 1, p. 49-61, 2006.

ZIVI, Karen. **Making Rights Claims:** A Practice of Democratic Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ZWIERLEIN, Anne-Julia. The biology of social class: Habit formation and social stratification in nineteenth-century British *Bildungsromane* and scientific discourse.

Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas, v. 10, n. 2, p. 335-360, 2012.