

TRADUÇÃO

O Liberalismo¹

Leonard Trelawny Hobhouse

“O Liberalismo” de Hobhouse – Apresentação da tradução

I.

Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929) nasceu em Cornwall, na Inglaterra. Intelectual sofisticado, foi um dos expoentes do chamado Novo Liberalismo, que veio a se estabelecer no final do século XIX². Foi um defensor fervoroso de reformas sociais e trabalhou durante anos como jornalista, tendo escrito regularmente para o *Manchester Guardian* (que em 1959 se tornaria o hoje prestigiado *The Guardian*) entre 1897 e 1902, e em seguida, para o *Tribune* (Scott, 2016, p. 350). Foi também um acadêmico proeminente, ocupando a primeira cadeira de sociologia numa universidade britânica – certos intérpretes o veem como o pai da sociologia teórica britânica, ou ainda, como o sociólogo britânico mais importante do século XX³. Como teórico, Hobhouse é mais conhecido pela tentativa de reformular o liberalismo, ao

¹ Tradução e apresentação realizada por Ivan Sternick, Mateus Leite, Rauan Fernandes, Maxwell de Sousa e Gabriel Guedes a partir do original “Liberalism”, disponível online na plataforma *Project Gutenberg* (<https://www.gutenberg.org/ebooks/28278>) e publicado originalmente pela Oxford University Press em 1911.

² Sobre o Novo Liberalismo, ver a próxima seção desta introdução.

³ Cf. Macrae (1961), Mariz (1974) e Owen (1974).

reivindicar que este reconhecesse os pleitos da comunidade, colocando os direitos sociais no coração da teoria liberal⁴ (Meadowcroft, 1994, p. ix).

No início de sua trajetória, como estudante de graduação em Oxford (1883-1887), segundo Meadowcroft (1994, p. x), ele se convenceu de que uma compreensão dos problemas sociais só poderia ser alcançada na base de uma filosofia consistente subjacente ao todo, e, ao longo de sua obra, a demanda urgente por uma visão geral caracterizou seu tratamento de dados científicos e de assuntos práticos, e ilustrou em seu trabalho de vida sua própria visão da razão como um esforço contínuo e abrangente para se obter a harmonia entre a experiência prática e especulativa. Incansável escritor, suas peças jornalísticas completariam vários volumes; sua obra abrange várias disciplinas, lidando particularmente com filosofia, política e sociologia, mas também tocando em outros temas como fisiologia, psicologia e antropologia. Grande parte de suas importantes considerações sobre teoria política foram elaboradas mais diretamente nos textos *The Labour Movement* (1893), *Democracy and Reaction* (1904), *Liberalism* (1911), *Social Evolution and Political Theory* (1911), *The Metaphysical Theory of the State* (1918) e *The Elements of Social Justice* (1922) (*ibid.*, p. x).

Enquanto essas publicações estavam sendo gestadas, aconteciam na Inglaterra alguns dos eventos mais marcantes de sua história recente. Vários temas foram discutidos de maneira fervorosa na sociedade inglesa, como o Estado de bem-estar social, a política tributária, a regulamentação dos sindicatos, a extensão do sufrágio, a posição constitucional dos Lordes e dos Comuns, o *status* da Irlanda e a condução da política imperial. Todos esses tópicos foram objeto de lutas intensas no parlamento inglês. Como aponta Meadowcroft (1994), Hobhouse presenciou, além desses eventos, duas guerras, a Guerra dos Bôeres (1899-1902) e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e testemunhou o peremptório declínio do Partido Liberal, em vista da ascensão do Partido Trabalhista. Estes teriam sido acontecimentos que impactaram diretamente seu trabalho.

De forma mais ampla, este período se caracterizou pela discussão política sobre a extensão da “intervenção” do Estado, em particular no campo da legislação e assistência sociais. Segundo Collini (1979, p. 14, 22, 33), entre 1880 e 1914, o argumento

⁴ Para a redação desta primeira seção introdutória, nos valem de forma extensiva da introdução escrita por J. Meadowcroft (1994). Outras fontes importantes sobre a vida e a obra de Hobhouse são Ginsberg (1929) e Hobson e Ginsberg (1931).

político britânico se organizou em torno da oposição entre *individualismo* e *coletivismo*, termos empregados *em sentido político* para expressar desacordo a respeito do papel e extensão do Estado. Posições individualistas estavam associadas, em graus variados, a uma defesa da limitação da ação estatal, ou a uma condenação da intervenção estatal, geralmente justificadas em termos econômicos, políticos, “científicos” e morais⁵. Já o “coletivismo”, frequentemente usado como sinônimo de “socialismo”, era um termo utilizado de forma ampla para designar a defesa da extensão da intervenção estatal e da legislação social, levada a cabo nas mesmas linhas.

Meadowcroft (1994, p. xi) ressalta ainda que, durante a maior parte da primeira fase do desenvolvimento de Hobhouse como pensador político, ele se deteve em uma crítica do individualismo político tal qual mencionado acima, mas também do individualismo enquanto doutrina filosófica que ignora o laço íntimo entre indivíduo e sociedade. O produto final desse período teria sido seu primeiro livro, *The Labour Movement*. Este livro teria sido fortemente influenciado por ideias Fabianas sobre sindicatos e cooperativas (Scott, 2016, p. 351). Nele Hobhouse faz uma defesa do controle coletivo da economia através do Estado. É preciso notar que, no fim do século XIX, ser um coletivista não era necessariamente repudiar o liberalismo, mas implicava a rejeição do viés individualista do liberalismo tradicional.

Já no livro *Democracy and Reaction*, lançado por volta de onze anos depois de *The Labour Movement*, Hobhouse discute a obsessão dos liberais com os rumos do Império e sua convicção imperialista, e examina o que considera ser uma rejeição dos valores humanistas que haviam guiado o trabalho dos liberais até então. Ele se deteve particularmente na crítica da aplicação pseudocientífica da ideia de uma luta biológica pela vida à uma análise da sociedade, tema em voga nos círculos intelectuais da época. Louvou a doutrina dos primeiros reformadores liberais como Cobden, insistindo que, apesar da hostilidade deste às responsabilidades do governo, sua resistência ao orgulho imperial e ao desejo insistente de expansão imperialista da Inglaterra permaneceria relevante (Meadowcroft, 1994, p. xi). Meadowcroft associa essa mudança de ênfase nos escritos de Hobhouse ao fato de que, no início do século XX, sua inclinação pelo coletivismo teria sido transformada por causa de uma nova

⁵ Segundo Collini (1979, p. 26, 29-30), o argumento “científico” envolvia a aplicação da biologia evolucionista às ciências sociais segundo o exemplo dado por Spencer, que implicava uma exaltação da competição individual como motor do progresso social. Já o argumento moral condenava a intervenção estatal pelo fato desta supostamente prejudicar a independência econômica e moral, a autoconfiança, a indústria, a responsabilidade e a capacidade de autogoverno individual. Os argumentos econômicos e políticos são mais conhecidos.

avaliação dos escritos dos primeiros pensadores liberais. Nas palavras do próprio: “A partir desse ponto, Hobhouse geralmente se identificava como um liberal, um novo-liberal, ou um liberal socialista, ao invés de simplesmente um ‘coletivista’” (*ibid.*, p. xii).

Dando prosseguimento à análise da obra de Hobhouse, Meadowcroft aponta que um tópico que se tornou presente em seus escritos é a reconciliação entre as alas democráticas e humanitárias do movimento liberal e socialista. Por um lado, Hobhouse defendeu que apenas uma aliança prática das correntes progressistas poderia aplacar as forças reacionárias, e, por outro, enfatizou os aspectos essenciais dos objetivos de liberais e socialistas: um liberalismo consistente, segundo Hobhouse, implicaria regulação governamental e a aplicação da propriedade social, características fundamentalmente relacionadas com o socialismo; enquanto que um socialismo razoável e funcional atribuiria valor mais consistente aos ideais liberais de liberdade individual e democracia. E, apesar de fazer diversas concessões aos socialistas, ao admitir várias ideias dessa corrente política, ele deixa claro que sua filiação intelectual se enraíza no espectro liberal; em certo sentido, ele acredita que o liberalismo é o movimento mais forte e fundamental, dotado de raízes históricas mais profundas e realizações mais sólidas (*ibid.*, p. xii).

Dois dos principais teóricos liberais com os quais Hobhouse tinha afinidade eram John Stuart Mill e Thomas Hill Green. Apesar de crítico do individualismo de Mill, Hobhouse sempre teve muita estima pela determinação deste em “aplicar padrões de justiça racional aos assuntos humanos, e louvou sua insistência no reconhecimento da importância da individualidade e na ênfase da ajuda mútua entre indivíduos”⁶. “De Green, Hobhouse absorveu as ideias de bem comum, da sociedade como uma união moral mais íntima, e da liberdade como um poder de atingir a auto-expansão”⁷ (Meadowcroft, 1994, p. xiii). Ainda, Meadowcroft complementa, tanto Herbert Spencer quanto Auguste Comte o influenciaram na sua concepção de sociologia como uma ciência positiva, promovendo a primazia do componente factual do fenômeno (a experiência), com uma ênfase na teoria da evolução, no caso de Spencer, e a ideia de uma humanidade autodirigida, no caso de Comte (Meadowcroft, 1994, p. xiii). Ainda que tenha sido impactado pelo evolucionismo de Spencer, Hobhouse, no entanto, rejeita a tese central da doutrina a respeito da sobrevivência

⁶ Sobre a influência de Mill, ver Freedon (1978, p. 23-4).

⁷ Segundo Collini (1979, p. 125-6), a primazia do bem comum na filosofia política de Hobhouse, entendida a partir da concepção orgânica da sociedade, atesta a enorme influência de Green sobre seu pensamento.

do mais apto, preservando o aspecto mais teórico-objetivista, em vista do qual a teoria pode ser considerada positiva⁸. Foi ainda influenciado por Spencer no que toca à ambição de constituir uma filosofia que seria a síntese de todas as ciências, apesar de que, em uma consideração posterior, viesse a afirmar que tal síntese não esgota todo o campo da filosofia. A filosofia que, segundo ele, deve compreender não apenas uma interpretação científica do real, mas também a submissão do real a testes de ordem racional.

Hobhouse era um tenaz crítico do Idealismo; seu primeiro grande trabalho filosófico, *The Theory of Knowledge* (1896), tinha por objetivo uma crítica realista da falácia Idealista “de que a consciência deve de algum modo sustentar na sua existência a realidade do que é conhecido, ou seja, que o que é conhecido existe apenas pelo nosso conhecimento” (Meadowcroft, 1994, p. xiii). De forma geral, uma de suas críticas era que a escola idealista subestimava o trabalho da ciência, considerando-a de importância secundária na construção e avaliação da metafísica. Em *The Metaphysical Theory of the State*, escrito já em um período posterior, ele ataca a filosofia política idealista representada pelos trabalhos de Hegel e do filósofo inglês Bernard Bosanquet. Apesar de sua declarada rejeição do Idealismo, “Hobhouse admite uma espécie de influência hegeliana, com respeito à sua concepção do processo de desenvolvimento universal no qual o princípio espiritual, inerente à realidade, cresce e adquire autoconsciência” (*ibid.*, p. xiii). Há uma relação entre essa tese e sua concepção acerca da harmonia e do desenvolvimento social⁹.

Nos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial, Hobhouse perdeu seu otimismo com o progresso social e se manteve isolado da então política partidária. O horror testemunhado na Europa testou sua convicção em avanços sociais mais significativos, “enquanto que o colapso eleitoral dos Liberais e seu afastamento das almejadas reformas sociais tornou remota a revitalização do partido”. Assim como fizeram outros reformadores liberais desde o pré-guerra, Hobhouse foi levado ao Partido Trabalhista – “apesar de nunca ter aceitado inteiramente a íntima associação da organização com os sindicatos, e nunca ter se sentido confortável com os socialistas mais doutrinários em suas fileiras”. Hobhouse se tornou então um teórico

⁸ Para uma consideração sobre a importância da biologia evolucionista no pensamento de Hobhouse, ver Renwick (2012).

⁹ Para esse tema ver seção III.

sem filiação, um pensador isolado, um reformador liberal num tempo em que as heranças do movimento liberal estavam minguando (*ibid.*, p. xiv).

A influência de Hobhouse para a sociologia britânica teria se prolongado por muitos anos após sua morte em 1929, grande parte devido aos esforços de Morris Ginsberg, seu discípulo e sucessor (Scott, 2016, p. 350). Ginsberg, escrevendo junto do economista John Atkinson Hobson o livro *L.T. Hobhouse, His Life and Work* (1931), define Hobhouse como “um dos grandes homens menos conhecidos do nosso tempo” (Ginsberg; Hobson, 1931 *apud* Alexander, 1931, p. 267).

II.

Hobhouse faz parte de uma vertente do liberalismo britânico que se convencionou chamar de Novo Liberalismo. Trata-se de uma ideologia nascida na primeira década do século XX, numa conjuntura em que se desenvolveram as legislações sociais que lançaram as bases do *Welfare State* britânico. Segundo Michael Freedon (1978), os novos-liberais não teorizavam no vácuo, mas estavam diretamente engajados com a busca de soluções para os problemas políticos e sociais de seu tempo. Através da formulação de políticas, procuravam lidar com problemas como a extrema pobreza, o desemprego e as doenças.

Esse grupo, unido por ideais comuns, tinha a imprensa como principal instrumento de atuação política, e inclusive formavam algumas agremiações semi-institucionalizadas, como os *Nation lunches*, o *Rainbow Circle*, as Sociedades Éticas e pequenos grupos que atuavam na periferia do partido Liberal, como os Jovens Liberais, ou mesmo o Movimento de Assentamento. Contudo, assinala Freedon, os novos-liberais não eram uma subcultura, como os Radicais filosóficos, os positivistas e os Fabianos: “eles não se viam consciente e enfaticamente como os líderes do futuro, os detentores ideológicos do poder, nem tentavam, como grupo, entrar nas primeiras fileiras da política” (*ibid.*, p. 3-4).

O contexto teórico no qual o Novo Liberalismo surgiu e se desenvolveu envolvia correntes variadas de pensamento, como o positivismo, o idealismo britânico, o utilitarismo, as teorias biológicas e darwinistas da evolução, a economia política e a tradição clássica do liberalismo e da filosofia política. Do encontro de tantas correntes importantes para o período, pode-se delinear as principais características teóricas e conceituais do Novo Liberalismo.

O Novo Liberalismo herdou do positivismo alguns de seus *leitmotives*, como a perspectiva evolutiva ou desenvolvimentista; a ênfase no sistema social como um todo como objeto de interesse; a ideia de uma ciência social unificada; e a crença de que o homem poderia controlar racionalmente seu ambiente e a si mesmo (*ibid.*, p. 9). Sem dúvida, o Novo Liberalismo não é apenas um pensamento político, mas também sociológico, como o atesta o próprio fato de Hobhouse ser professor dessa disciplina na Universidade de Londres. Mas é também uma linha de investigação de princípios para a atuação política, havendo aí outra semelhança com o positivismo, a saber, a busca metódica e empirista pela fundamentação científica de princípios éticos irrefutáveis, voltados à aplicação prática, o que representa uma importante contribuição do Novo Liberalismo, a saber, o restabelecimento da conexão entre ética e política (*ibid.*, p. 15). Contudo, os novos-liberais guardam também diferenças em relação ao positivismo, na medida em que não buscam constituir uma ciência da moral e da legislação em sentido estrito, e ademais são mais rigorosos com a análise empírica.

Em relação ao utilitarismo da época – uma versão já modificada do benthamismo propriamente dito –, os novos-liberais se assemelham pela motivação e orientação para a reforma social, concebida como reparação racional e planejada dos males sociais; pela adoção do bem-estar (felicidade) geral como finalidade do governo, sem ignorar o princípio da liberdade individual; pela superação da hostilidade liberal do século XIX ao Estado. Por sua vez, diferem do utilitarismo, na medida em que adotam uma noção de utilidade social na qual o social é mais do que a soma da livre escolha de todos os indivíduos, e por não adotarem uma abordagem a-histórica e nem depositarem uma fé exagerada no poder do especialista (*ibid.*, p. 13-6).

Outro expoente do Novo Liberalismo foi T. H. Green, também um importante idealista Britânico. Diferentemente do que se pode pensar, o Novo Liberalismo não surgiu do Idealismo Britânico, apesar de ter assimilado alguns aspectos dele – sem ter deixado de conferir um novo significado aos seus princípios –, como o conceito de bem-comum de Green, similar à “ausência de classe” da abordagem liberal; o não-materialismo (com tendências socialistas marcadas); e a noção de reforma social como remoção de obstáculos ao exercício dos poderes positivos do homem (*ibid.*, p. 18)¹⁰.

¹⁰ Para uma consideração mais aprofundada sobre a relação entre o Novo Liberalismo e o Idealismo Inglês, ver Tyler (2017).

Havia também D. G. Ritchie que, assim como Hobhouse, diferia substancialmente de Green, na medida em que deixava de lado o idealismo em favor de uma análise da natureza da sociedade pautada em dados biológicos e evolutivos. Freedon reconhece que o darwinismo social influenciou fortemente o cenário científico do pensamento Vitoriano tardio; pondera, contudo, que seu apelo se restringia aos conservadores radicais¹¹. Enquanto que a nova teoria liberal e a reforma social inglesa adotavam um tipo diferente de interpretação das ideias biológicas (Freedon, 1978, p. 12).

Com relação às teorias econômicas, dois expoentes do Novo Liberalismo podem ser destacados, J. A. Hobson e J. M. Robertson, os quais contribuíram para a redefinição da economia política, não obstante sua impopularidade no mundo acadêmico. O mais crucial, como afirma Freedon (1978, p. 19-20), “[...] foi o fim do isolamento teórico e prático da economia de outros campos da conduta humana, política e ética em particular”. Com o Novo Liberalismo, a economia se torna um instrumento para a realização de valores humanos e de fins sociais. Os novos-liberais deram importância sobretudo às medidas econômicas associadas à redistribuição de riqueza e à disponibilização de recursos à comunidade, numa tentativa de realizar seu conceito ético-científico de sociedade, onde indivíduo e sociedade se encontram integrados, o que implica também o abandono da ideia da competição como máxima da economia teórica e como orientação moral. Graças à conscientização acerca das mazelas socioeconômicas e dos graves defeitos do sistema capitalista, com suas crises recorrentes, abandonou-se a ideia de um livre-mercado autorregulado como reflexo da lei natural e síntese da justiça social, passando-se a sublinhar a necessidade de uma atuação política consciente e pertinaz.

Sem dúvida, o Novo Liberalismo apresenta uma série de semelhanças e diferenças com relação às teorias liberais e filosóficas “clássicas”. Em particular, no que se refere a Locke e Stuart Mill, vários postulados foram incorporados, como, por exemplo, uma crença na perfectibilidade do homem como indivíduo racional que impulsiona o progresso e o desenvolvimento, através da reforma gradual; a noção de liberdade como condição e expressão da racionalidade e da justiça; uma preocupação com o interesse geral da sociedade; a confiança em arranjos institucionais e

¹¹ A influência do darwinismo social ou do evolucionismo, ou ainda do darwinismo sobre a teoria social, pode ser encontrada com modificações em Hobhouse, embora esse aspecto tenha contribuído para a baixa adesão de leitores à sua obra. Para indicar uma bibliografia que argumenta haver importantes contribuições da sociologia de Hobhouse, mostrando que seu projeto teórico vai para além das distorções pseudocientíficas do darwinismo social e do evolucionismo, ver Scott (2016).

constitucionais que conciliem liberdade individual e responsabilidade social; além da concepção do liberalismo como atitude intelectual e temperamento moral (*ibid.*, p. 22). Por outro lado, o Novo Liberalismo se distancia de uma série de elementos do liberalismo “clássico”, como a doutrina do direito natural e a concepção da sociedade como uma agregação de indivíduos atomizados. Modifica-se também, nesta medida, a noção da propriedade privada como direito absoluto do indivíduo, suplantando o “individualismo possessivo” por uma consideração da fundação social da propriedade e da própria natureza humana (*ibid.*, p. 23). Com isso, percebe-se que a doutrina liberal de modo algum deve ser vista como estática, uma vez que sofreu alterações substanciais ao longo do tempo, demonstrando ser múltipla em seus métodos e pontos de vista.

III.

I. *O contexto da escrita*

Liberalismo foi primeiramente publicado em 1911 (e reimpresso oito vezes até 1945) como parte da série *Home University Library of Modern Knowledge*, série voltada para divulgação de discussões do meio acadêmico para o grande público. Como parte da mesma série, foram lançados os livros *The Socialist Movement*, assinado por Ramsey MacDonald também em 1911, e *Conservatism*, assinado por Hugh Cecil em 1912. Juntos, os três livros tinham o objetivo de introduzir ao grande público as principais correntes políticas em disputa na política inglesa do momento.

A discussão que ocupava o centro do debate público na época da escrita dos três livros era o chamado *People's Budget* (1909-1910). Tratava-se de uma proposta de lei orçamentária do governo encabeçado pelo Partido Liberal que previa um substantivo aumento da tributação sobre ganhos de capital oriundos da venda de terras e sobre grandes rendas da classe alta britânica para financiar programas de assistência social. A medida foi inicialmente vetada pela maioria conservadora da Câmara dos Lordes, mas entrou em vigor em 1911 após a aprovação de um Ato do Parlamento que retirou dos Lordes o poder de veto sobre questões orçamentárias aprovadas na Câmara dos Comuns¹².

¹² Sobre isso, ver Britannica (2022).

O público-alvo, por um lado, e o contexto de escrita, por outro, tornam *Liberalismo* um livro visivelmente ancorado em sua situação histórica, ainda que com pretensões teóricas mais amplas. Hobhouse parece, acima de tudo, estar preocupado em defender a compatibilidade do Liberalismo enquanto movimento político histórico com a atitude reformista e intervencionista adotada pelo Partido Liberal naquele momento.

II. O argumento

Em *Liberalismo*, Hobhouse apresenta um tipo particular de liberalismo, chamado por ele de “socialismo liberal” (Seção VIII, p. 72), que lançou as bases para o que mais tarde ficou conhecido como liberalismo social. Para o leitor brasileiro não especializado, essa forma de liberalismo pode soar um oxímoro. Hoje, quando se fala em liberalismo, quase sempre se associa o termo a uma oposição com ideias ditas “socialistas”. Isso se explica, ao menos no âmbito do debate público não-acadêmico, pela predominância de um discurso particular de liberalismo que prima por uma defesa absoluta dos direitos de propriedade e da liberdade econômica, em oposição à extensão da intervenção estatal e a qualquer forma de propriedade coletiva dos meios de produção. Este discurso, supostamente derivado das ideias de pensadores como Mises, Hayek e Friedman, acaba por reduzir o liberalismo a uma defesa incondicional do livre-mercado e do Estado mínimo. Por outro lado, entre o público acadêmico, predomina uma certa concepção de liberalismo direta ou indiretamente derivada das ideias de Rawls, que enfatiza sobretudo o aspecto político desta “doutrina”, dando especial atenção às instituições e ao papel regulador da justiça na vida social. A concepção de liberalismo desenvolvida neste livro, apesar de certamente mais próxima de Rawls do que de Hayek¹³, têm diferenças importantes em relação a ambas.

Em oposição ao discurso comumente denominado “neoliberal”, o liberalismo de Hobhouse se caracteriza pela crítica ao “individualismo”, entendido em sentido político como a defesa da limitação do papel do Estado e a condenação da intervenção estatal, seja por razões principialistas ou empíricas. Hobhouse rejeita os dois tipos de razões, argumentando que a intervenção estatal não necessariamente significa

¹³ No livro *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Hayek (1988, p. 110) reclama que, ao menos desde os anos 1960, “tornou-se quase impossível para um liberal gladstoniano se descrever como liberal sem dar a impressão de que acredita no socialismo”, e que, “já em 1911, L. T. Hobhouse publicou um livro sob o título *Liberalismo*, mas que seria mais corretamente chamado de *Socialismo*”.

violação das liberdades individuais, pelo lado principialista, e nem perda de eficiência, pelo lado empírico. Ao contrário, ele sustenta que, em certa medida, a extensão da regulação econômica e da assistência social é necessária para assegurar maior liberdade efetiva aos indivíduos – e, em particular, aos mais vulneráveis em termos socioeconômicos; e, além disso, que essa extensão, ao oferecer melhores condições de vida aos trabalhadores, incrementa sua produtividade e eficiência.

Outra diferença importante é a ênfase de Hobhouse no liberalismo como, acima de tudo, uma doutrina política. Isso se reflete em uma concepção ampla de liberdade, na qual as liberdades econômicas não são inalienáveis ou absolutas, mas estão em negociação com as exigências do bem comum. Hobhouse não chega a essa conclusão por meio de uma teoria abstrata da justiça, como em Rawls, mas a partir de uma teoria social que é ela mesma derivada “das demandas práticas do sentimento humano” e da consideração pelas circunstâncias históricas e sociais de seu tempo. Uma teoria que, acima de tudo, tem um direcionamento prático – a reforma social –, em distinção às filosofias “formadas por reflexão abstrata sem relação com as almas sedentas do gênero humano” (Seção III, p. 20).

Em síntese, o mote do livro de Hobhouse é adequar os princípios “clássicos” do liberalismo – liberdade, igualdade e governo democrático – às circunstâncias de seu tempo, mostrando como eles se harmonizam com – e, na verdade, exigem – a extensão da regulação e da assistência sociais. Essa pretensão implica necessariamente uma revisão das dicotomias tradicionais da história do liberalismo, tais como a oposição entre liberdade e restrição, liberdade e igualdade, liberalismo e coletivismo, ou ainda, direitos individuais e vontade geral, indivíduo e Estado. Esta revisão, por sua vez, passa por explicar como e em que medida essas são falsas oposições, sem desconsiderar, no entanto, a existência de tensões potenciais entre os seus respectivos termos.

Contra os argumentos individualistas radicais, segundo os quais toda forma de coerção estatal implica redução da liberdade, Hobhouse argumenta que “toda liberdade se funda num ato correspondente de controle” (Seção VII, p. 61). A liberdade de um indivíduo depende de que os outros indivíduos e grupos sociais sejam impedidos, à força se necessário, de obstruir a sua manifestação: nesta medida, não há oposição de princípio entre liberdade e coerção. Hobhouse rejeita a distinção de Stuart Mill entre ações que afetam apenas a si e ações que afetam os outros como critério para delimitar a esfera de coerção legítima, tendo em vista que toda ação

individual afeta direta ou indiretamente os demais, e que o bem do indivíduo não é objeto de indiferença do público. Para ele, o limite da coação legítima é dado pela sua própria incapacidade de atingir seus fins na esfera do bem individual. O desenvolvimento da personalidade não pode ser promovido por coerção externa: ele ocorre espontaneamente, desde que certas pré-condições materiais e sociais estejam garantidas – muito embora ele possa ser coibido, caso sua expressão prejudique o propósito e o desenvolvimento dos outros.

No que se refere à relação entre direitos individuais e vontade geral, Hobhouse admite que a questão não é tão clara. Sem dúvida, há um escopo para a coerção legítima na relação entre indivíduo e Estado. Assim como é preciso restringir um indivíduo de obstruir a liberdade de outrem, é justo restringir alguém de obstruir uma decisão democrática (ou a lei), e isso sempre é feito quando uma “uniformidade é necessária para o fim que a vontade geral tem em vista” (Seção VII, p. 60). Como ele próprio reconhece, contudo, isso não resolve o problema do conflito político, uma vez que a mera conveniência da maioria não justifica passar por cima de liberdades individuais. A questão fica em aberto.

De qualquer maneira, Hobhouse não nega que a liberdade possa ser destruída pela coerção, seja ela estatal ou não. Ao contrário, ele enfatiza justamente como as diversas formas não-estatais de coerção, exercidas por indivíduos, grupos sociais e pelas próprias circunstâncias socioeconômicas, ameaçam as liberdades e tornam necessária a regulação social. Ele mostra como a “liberdade de contrato”, na ausência de uma igualdade substantiva entre as partes, implica uma negação da liberdade de parte mais fraca; ou ainda, como a liberdade e a condição dos trabalhadores são severamente prejudicadas diante da coerção exercida por sua própria pobreza e pelas forças estranhas da competição no mercado.

Nesse sentido, para Hobhouse, a liberdade depende de uma igualdade substantiva – embora não absoluta – entre os indivíduos. Ela exige que o Estado assegure a todos as pré-condições materiais e legais ao livre desenvolvimento de suas faculdades e a uma plena eficiência cívica, o que inclui não apenas a restrição da coerção direta e indireta exercida por outros indivíduos e grupos sociais, mas uma série de direitos, tais como o direito ao emprego e a um salário decente, à educação, à saúde e a uma aposentadoria mínima. Em contrapartida, o indivíduo tem o dever de trabalhar para manter a si mesmo e sua família, e de se submeter às demais exigências públicas.

A fundação filosófica que subjaz a todos esses pontos, e que, segundo Hobhouse, constitui o “coração do liberalismo”, é o que ele denomina concepção orgânica da relação entre indivíduo e sociedade. Em seu aspecto sociológico-descritivo, esta concepção postula que o homem é um ser social, cuja personalidade se constitui a partir da interação com os outros; em seu aspecto moral-normativo, quer dizer que os direitos e deveres do indivíduo são condicionados pelas exigências do bem comum. Nenhum direito existiria se não fosse a comunidade, e, por isso, nenhum direito pode ser contraditório com o bem comum. Isso não implica uma subordinação grosseira do indivíduo à comunidade, pois, como mencionado, o bem individual (o desenvolvimento da personalidade) integra o bem comum, e só pode ser atingido pelo exercício da capacidade racional de autogoverno baseada na liberdade de escolha. Isso não significa que essa concepção seja isenta de problemas¹⁴.

Se todos os direitos são reivindicações que precisam ser chanceladas pelas exigências do bem comum, justifica-se, *até certo ponto*, em princípios liberais, a restrição dos direitos de propriedade e a regulação social. Para determinar este ponto, Hobhouse busca distinguir o elemento pessoal e social da riqueza. A ideia é que, para além do esforço individual, toda riqueza possui uma base social, não apenas no sentido de que a sua existência e manutenção enquanto propriedade dependem da força organizada da sociedade, mas de que a sua produção mobiliza uma ampla gama de recursos e infraestrutura sociais, o trabalho e o conhecimento acumulado de gerações passadas, que se materializam nos meios de produção. E, além disso, no sentido de que o processo de produção se encontra cada vez mais socializado, dependendo de uma extensa divisão do trabalho e da cooperação entre os indivíduos.

A partir dessa separação entre os fatores sociais e individuais na produção da riqueza, Hobhouse apresenta uma concepção de justiça econômica que deve orientar, de forma mediada pela evidência empírica, a tributação e a redistribuição da riqueza. Em síntese, a justiça distributiva significa remunerar cada função útil, seja pessoal ou social, empregada na produção, com o “montante necessário para estimular e manter o exercício eficiente dessa função” (Seção VIII, p. 80). Isso significa que, em toda produção, há uma parcela que é devida à comunidade e que deve ser-lhe restituída através da tributação, ou seja, é injusto que o valor da produção seja inteiramente apropriado pelo proprietário. Há uma parcela de valor que excede o montante devido ao esforço pessoal mobilizado na produção, a qual deve ser destinada a cada indivíduo

¹⁴ Para críticas pertinentes, ver Collini (1979, p. 126-8).

que desempenha funções úteis à sociedade¹⁵ sob a forma de serviços públicos, assistência social e, ao que tudo indica, um tipo de renda mínima. Esse argumento é a base para uma defesa da tributação progressiva sobre a renda da terra, a renda especulativa, a herança e as grandes fortunas¹⁶.

A dificuldade de distinguir, na prática, o fator pessoal do fator social da riqueza exige que essa discriminação seja validada empiricamente *a posteriori* a partir da tributação. Isto é, o nível de tributação adequado em cada caso, que seja suficiente para remunerar a função social e, ao mesmo tempo, que não onere em demasia o fator pessoal, de modo a manter o estímulo à sua função útil, deve ser determinado empiricamente. De qualquer maneira, para Hobhouse, a tributação e a redistribuição não devem ser feitas de maneira abrupta e violenta, mas de forma gradual e por intermédio da política.

Esse ponto ilustra a primeira divergência com o que ele denomina “socialismo mecânico” (Seção VIII, p. 69), que não é senão uma versão determinista do marxismo. Hobhouse critica essa vertente de socialismo por se basear na construção de uma utopia, um sistema ideal e completo de sociedade, que não dá garantias à liberdade e que é inútil para o orientar o legislador no trato com as questões práticas do momento. Ele critica a concepção materialista da história por explicar a sociedade apenas a partir do fator econômico, assim como critica a teoria do valor-trabalho e a ideia de que a sociedade é cindida por uma guerra entre classes claramente definidas com base em sua posição no processo produtivo. Além do “socialismo mecânico”, Hobhouse faz duras críticas ao que denomina “socialismo oficial”, associado ao socialismo fabiano, que, segundo ele, teria uma natureza tecnocrática, antidemocrática e hierárquica (ou não-igualitária).

Em contraposição, se é possível algo como um socialismo liberal – e Hobhouse deixa em aberto essa questão –, ele deve ser democrático, isto é, “deve emergir dos esforços da sociedade como um todo para garantir uma medida mais plena de justiça

¹⁵ Vale dizer que, para Hobhouse, não apenas os partícipes diretos da produção de valor econômico estão incluídos aqui, mas também as pessoas que desempenham funções úteis não remuneradas, como as viúvas e donas de casa, que, segundo ele, desempenham um papel cívico. Estão excluídos deste princípio de justiça, contudo, os indivíduos física e mentalmente incapazes, o que, segundo Collini (1979, p. 138), revela os perigos de fundar o direito a uma parcela mínima do estoque comum no dever de contribuir.

¹⁶ Collini (1979, p. 63-4) afirma que, em *Liberalismo*, Hobhouse se valeu amplamente das ideias econômicas desenvolvidas por John Hobson no livro *The Economics of Distribution* (1900), no qual a teoria da renda de Ricardo foi estendida para pensar a “renda excedente” do capital e do próprio trabalho. Essa seria a base da ideia de discriminar a parcela da renda de um fator de produção que está acima do necessário para manter a sua função econômica, que, como mencionado, integra o núcleo do princípio de justiça econômica de Hobhouse.

e uma melhor organização da ajuda mútua”; deve “basear-se na liberdade e não deve contribuir para a supressão, mas para o desenvolvimento da personalidade” (Seção VIII, p. 72). Ademais, para Hobhouse, como notou Collini (1979, p. 67, 74-5), esta forma de organização social não pode ser instituída simplesmente pela reforma legislativa e pela extensão das funções do Estado, mas deve primordialmente ser acompanhada pela constituição de um *ethos* altruísta, oposto ao egoísmo do sistema individualista, baseado na competição comercial. O fim último do liberalismo é de natureza ética, é um ideal moral que expressa a solidariedade entre os indivíduos. Ele é um resultado possível da evolução social, da expansão da inteligência e das faculdades morais dos indivíduos, na medida em que eles reconhecem sua interdependência e o fato de que o bem de cada um depende da promoção do bem dos outros. Ele é possível, por fim, na medida em que a liberdade incorpora um componente ético e racional.

Para além da sua clara relevância teórica no que diz respeito aos princípios e ao “núcleo” da doutrina liberal, os argumentos e questões levantados por Hobhouse nos levam a uma reavaliação das várias faces do liberalismo. O fato de que *Liberalismo* não tenha sido antes traduzido para o português, a despeito do recente aumento no número de traduções feitas por *think-tanks* liberais, ilustra, de maneira sintomática, a forma pela qual a riqueza dessa corrente de pensamento foi empobrecida no discurso liberal dominante no Brasil, reduzindo-se à bandeira por menos impostos e menos intervenção. A presente tradução pretende trazer ao leitor a possibilidade de uma discussão menos caricata do liberalismo, apresentando as complexidades internas dessa tradição de pensamento. Esperamos que, para além do leitor especializado, ela possa alcançar e beneficiar o debate público de maneira geral.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, S. L. T. Hobhouse: His Life and Work. *Economica*, n. 33, p. 265-269, 1931.

BRITANNICA, The Information Architects of Encyclopaedia. “Parliament Act of 1911”. *Encyclopædia Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/facts/Parliament-Act-of-1911>. Acesso em: 24 de abril, 2022.

COLLINI, S. *Liberalism and Sociology*. L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

FREEDEN, M. *The New Liberalism*. An ideology of social reform. Oxford: Oxford University Press, 1978.

- GINSBERG, M. The Contribution of Professor Hobhouse to Philosophy and Sociology. *Economica*, n. 27, p. 251-266, 1929.
- HAYEK, F. A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Edited by W. W. Bartley, III. London: Routledge, 1988.
- HOBSON, J. A.; GINSBERG, M. *L. T. Hobhouse: His life and work*. London: George Allen & Unwin, 1931.
- MARIZ, G. L. T. Hobhouse as theoretical sociologist. *Albion*, v. 6, n. 4, p. 307-319, 1974.
- MACRAE, D. G. *Ideology and Society: Papers in Sociology and Politics*. London: Free Press, 1961.
- MEADOWCROFT, J. Introduction. In: MEADOWCROFT, J. (ed.). *Hobhouse: Liberalism and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, p. ix-xxvi, 1994.
- OWEN, J. E. *L. T. Hobhouse. Sociologist*. London: Nelson, 1974.
- RENWICK, C. L. T. Hobhouse's Evolutionary Philosophy of Reform. In: RENWICK, C. *British Sociology's Lost Biological Roots*. London: Palgrave Macmillan, p. 98-122, 2012.
- SCOTT, J. Leonard Hobhouse as a social theorist. *Journal of Classical Sociology*, v. 16, n. 4, p. 349-368, 2016.
- TYLER, C. Introduction: British Idealism and Contemporary Common Good Politics. In: TYLER, C. (org.). *Common Good Politics*. British Idealism and Social Justice in the Contemporary World. Cham: Palgrave Macmillan, p. 1-36, 2017.

O Liberalismo

Leonard Trelawny Hobhouse

I. Antes do Liberalismo. – II. Os elementos do liberalismo. – III. O movimento da teoria. – IV. “Laissez-faire”. – V. Gladstone e Mill. – VI. O coração do liberalismo. – VII. O Estado e o indivíduo. – VIII. Liberalismo econômico. – IX. O futuro do liberalismo.

I. ANTES DO LIBERALISMO

O Estado moderno é o produto distintivo de uma civilização singular. Mas é um produto ainda inacabado, e parte de sua produção consiste num conflito entre princípios novos e velhos de ordem social. Para entender os novos, que é o nosso principal objetivo, devemos primeiro olhar para os velhos. Devemos entender qual era a estrutura social, que – como vou mostrar, principalmente, sob a inspiração das ideias liberais – de forma lenta, mas sólida, está dando lugar ao novo tecido do Estado cívico. Essa estrutura mais antiga não era em si de forma alguma primitiva. É muito difícil dizer o que é realmente primitivo. Mas uma coisa é bem clara. Em todos os tempos os homens viveram em sociedades, e laços de parentesco e de vizinhança simples subjazem toda forma de organização social. Nas sociedades mais simples, parece provável que esses laços – reforçados e estendidos, talvez, por motivos religiosos ou por outras crenças — são os únicos que realmente contam. É certo que da urdidura da descendência e da trama da endogamia se produz um tecido do qual se formam comunidades pequenas e rudimentares, mas próximas e compactas. Mas os laços de parentesco e vizinhança só são eficazes dentro de limites estreitos. Enquanto o grupo local, o clã ou a aldeia são muitas vezes centros de vigorosa vida, o agregado maior da Tribo raramente atinge uma real unidade social e política, a menos que seja sustentada por uma organização militar. Mas a organização militar pode servir não apenas para manter uma tribo unida mas também para manter outras tribos sob sujeição, e, assim, ao custo de muito do que é mais valioso na vida primitiva, estabelecer uma sociedade maior e ao mesmo tempo mais ordenada. Tal ordem, uma vez estabelecida, não se baseia, de fato, na força pura. Os governantes

são investidos de uma autoridade sacrossanta. Pode ser que sejam deuses ou descendentes de deuses. Pode ser que eles sejam abençoados e apoiados por um sacerdócio independente. Em ambos os casos, os poderes existentes estendem seu domínio não apenas sobre os corpos, mas sobre as mentes dos homens. Eles são ordenados por Deus porque providenciam a ordenação. Tal governo não é necessariamente repugnante ao povo nem indiferente a ele. Mas é essencialmente o governo de cima. Na medida em que afeta a vida do povo, o faz impondo-lhe deveres como serviço militar, tributos, decretos e até novas leis, da maneira e nos princípios que lhe parecem apropriados. Não é verdade, como sustentava certa escola jurídica, que a lei seja, em si, uma ordem imposta por um superior a um inferior e respaldada por sanções punitivas. Mas, embora isso não seja verdade para o direito em geral, quando falamos naquele estágio particular da sociedade que podemos convenientemente descrever como o Autoritário, trata-se de uma descrição aproximadamente verdadeira do direito.

Agora, na maior parte do mundo e ao longo da maior parte da história, essas duas formas de organização social que distingui são as únicas formas que podem ser encontradas. É claro que ambas admitem todas as possíveis variações em seus detalhes, mas olhando para o que subjaz essas variações, encontramos esses dois recorrentes tipos. Por um lado, estão os pequenos grupos baseados no parentesco, muitas vezes em si mesmos bastante vigorosos, mas inaptos para fins de ação conjunta. Por outro lado, existem sociedades maiores, que variam em extensão e grau de civilização, desde um pequeno reino africano até o Império Chinês, que se baseiam numa certa união de força militar e crença religiosa ou quase religiosa que, para ficar com um nome neutro, chamamos de princípio da Autoridade. Nos estágios inferiores da civilização, parece haver, via de regra, apenas um método para suprimir os conflitos entre clãs hostis, manter a fronteira contra um inimigo comum ou estabelecer os elementos da ordem externa. A alternativa ao regime autoritário é recair no que é, em termos comparativos, a anarquia da vida selvagem.

Mas outro método apareceu na antiguidade clássica. A cidade-estado da Grécia e da Itália antigas era um novo tipo de organização social. Diferia do clã e da comuna de várias maneiras. Em primeiro lugar, continha muitos clãs e aldeias, e talvez devesse sua origem à união de clãs distintos baseada não na conquista, mas numa aliança comparativamente igualitária. Embora muito pequena se comparada com um antigo império ou um estado moderno, era muito maior do que seu parente primitivo.

Sua vida era mais variada e complexa. Permitiu maior liberdade ao indivíduo e, de fato, à medida que se desenvolveu, suprimiu a antiga organização do clã e substituiu novas divisões, como de ordem geográfica, mas não só. Baseava-se, de fato, não no parentesco como tal, mas no direito cívico, e era isso que a distinguiu não apenas da comuna, mas da monarquia Oriental. A lei que reconhecia e pela qual vivia não era uma ordem imposta por um governo superior a uma massa sujeita. Pelo contrário, o próprio governo estava sujeito à lei, e a lei era a vida do estado, voluntariamente apoiada por todo o corpo de cidadãos livres. Nesse sentido, a cidade-estado era uma comunidade de homens livres. Se tomados coletivamente, seus cidadãos não possuíam senhor. Eles governavam a si mesmos, sujeitos apenas a princípios e regras de vida herdadas da antiguidade, e devendo sua força àquela fidelidade espontânea de gerações sucessivas. Em tal comunidade, alguns dos problemas que mais nos atormentam se apresentavam de uma forma muito simples. Em particular, a relação do indivíduo com a comunidade era próxima, direta e natural. Seus interesses estavam conectados de uma maneira transparente. A menos que cada homem cumprisse seu dever, o Estado poderia ser facilmente destruído e a população escravizada. A menos que o Estado se importasse com seus cidadãos, poderia facilmente decair. Ainda mais importante, não havia oposição entre Igreja e Estado, nenhuma fissura entre a vida política e religiosa, entre as reivindicações do secular e do espiritual, para distrair a lealdade dos cidadãos e opor a autoridade da consciência aos deveres do patriotismo. Não se trata de um feito de imaginação filosófica, mas uma expressão bastante simples e natural dos fatos descrever tal comunidade como uma associação de homens com o propósito de viver bem. Aqueles ideais para os quais trilhamos nosso caminho de volta com dúvida e dificuldade surgiram naturalmente das condições de vida na Grécia antiga.

Por outro lado, essa harmonia simples teve limitações muito sérias, que acabaram por estar relacionadas com a queda do sistema da cidade. As responsabilidades e privilégios da vida social se baseavam não nos direitos da personalidade humana, mas nos direitos da cidadania, e a cidadania nunca foi coextensiva com a comunidade. A população incluía escravos ou servos, e em muitas cidades havia grandes classes descendentes da população original conquistada que eram pessoalmente livres mas excluídas do círculo de governantes. Apesar da relativa simplicidade das condições sociais, a cidade era constantemente dilacerada pelas disputas de facções – um legado em parte provavelmente da antiga organização de clãs, em parte uma consequência do crescimento da riqueza e da nova distinção de

classes. O mal da facção foi agravado pelo fracasso da organização da cidade em lidar com o problema das relações interestatais. A cidade grega agarrou-se à sua autonomia e, embora o princípio do federalismo, que poderia ter resolvido o problema, tenha sido posto em prática, chegou tarde demais na história grega para salvar a nação.

Para lidar com os problemas políticos em torno da expansão de suas relações, o gênio construtivo de Roma concebeu um método diferente. Estendeu-se a cidadania romana a tal ponto de incluir toda a Itália e, mais tarde, abranger toda a população livre da bacia do Mediterrâneo. Mas essa extensão foi ainda mais fatal para o autogoverno livre da cidade-estado. A população da Itália não podia se reunir no Fórum Romano ou no Campo de Marte para eleger cônsules e aprovar leis, e quanto mais amplamente estendida, a cidadania se tornava menos valiosa para qualquer propósito político. A história de Roma, de fato, pode ser tomada como uma grande ilustração da dificuldade de construir um império extenso sobre qualquer fundamento, exceto aquele do despotismo pessoal, baseado na força militar e na manutenção da paz e da ordem por meio da eficiência da máquina burocrática. Nesse vasto mecanismo, era o exército que era a sede do poder, ou melhor, era cada exército em seu posto em alguma fronteira distante que era uma sede potencial do poder. O “segredo do império”, que foi rapidamente difundido, era que poderia se produzir um imperador em outro lugar que não Roma, e, embora certa santidade permanecesse na pessoa do imperador, e os juristas acalentassem uma vaga lembrança da teoria de que ele encarnava a vontade popular, o fato era que ele era a escolha de um exército poderoso, ratificado pelo Deus das Batalhas, e mantinha seu poder enquanto pudesse suprimir qualquer um que se pretendesse rival. A desintegração do Império pelo constante conflito militar foi acelerada, não causada, pela presença da barbárie dentro e fora das fronteiras. Para restaurar os elementos que a ordem envolve, era necessário um acordo entre as jurisdições central e local, e o vassalo tornava-se um príncipe local, que devia fidelidade (mais ou menos real conforme o caso) a um suserano distante. Enquanto isso, com a desordem prevalecente, a massa da população da Europa Ocidental perdeu sua liberdade, em parte por conquista, em parte pela necessidade de encontrar um protetor em tempos difíceis. A estrutura social da Idade Média, portanto, assumiu a forma hierárquica que chamamos de sistema feudal. Nessa aplicação completa do princípio da autoridade, todo homem, em teoria, tinha seu mestre. O servo devia lealdade ao seu senhor, que devia lealdade a um grande *seigneur*, que devia lealdade ao rei. Segundo aquela teoria mais

completa, o rei devia lealdade ao imperador, que foi coroado pelo Papa, que devia lealdade a São Pedro. A cadeia de descendência estava completa desde o Governante do universo até o mais humilde dos servos¹⁷. Mas, de dentro dessa ordem, o crescimento da indústria e do comércio criou novos centros de liberdade. Aquelas cidades onde os homens aprenderam novamente as lições sobre a associação com fins de defesa unida e a regulação dos interesses comuns obtiveram cartas de franquia, do senhor ou do rei, e no Continente conseguiram até mesmo alcançar a independência completa. Mesmo na Inglaterra, onde desde a Conquista [Normanda] o poder central estava mais forte, as cidades corporativas tornaram-se, para muitos propósitos, comunidades autogovernadas. A cidade-estado renasceu, e com ela veio uma explosão de atividade, o renascimento da literatura e das artes, a redescoberta do saber antigo, o renascimento da filosofia e da ciência.

A cidade-estado medieval era superior à antiga no sentido de que a escravidão não era um elemento essencial da sua existência. Ao acolher o servo fugitivo e reivindicar sua liberdade, contribuiu de maneira poderosa para o declínio da forma mais branda de servidão. Mas, como o estado antigo, foi enfraquecida grave e permanentemente pela divisão interna, e, como o estado antigo, baseou os privilégios de seus membros não nos direitos da pessoa humana, mas nas responsabilidades da cidadania. Ela conhecia não tanto a liberdade quanto as “liberdades”, direitos de corporações garantidos pelas cartas de franquia, seus próprios direitos como um todo garantidos contra reis, feudatários e o resto do mundo, direitos de guildas e ofícios dentro dela, e para homens ou mulheres apenas na medida em que eram parte de tais órgãos. Mas a real fraqueza da cidade-estado foi, mais uma vez, seu isolamento. Era apenas uma ilhota de relativa liberdade nas, ou na verdade dentro, das fronteiras de uma sociedade feudal que se tornava mais poderosa com o passar das gerações. Com o aperfeiçoamento das comunicações e das artes da vida, o poder central, particularmente na França e na Inglaterra, começou a se aproximar de seus vassalos. A desobediência e a desordem feudais foram suprimidas e, no final do século XV, grandes Estados unificados, a fundação das nações modernas, já tinham existência. Seu surgimento envolveu a ampliação e, em alguns aspectos, a melhoria da ordem social; e em seus estágios iniciais favoreceu a

¹⁷ Este é, naturalmente, apenas um lado da teoria medieval, mas é o lado que está mais próximo dos fatos. A visão contrária, que deriva dos governados a autoridade do governo, apareceu na Idade Média em parte sob a influência da tradição clássica. Mas seu principal interesse e importância é que serviu de ponto de partida para o pensamento de um tempo posterior. Sobre esse assunto o leitor pode consultar Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, traduzido por Maitland (Cambridge University Press).

autonomia cívica, suprimindo a anarquia local e o privilégio feudal. Mas o crescimento da centralização acabou por ser incompatível com o gênio da independência cívica, e perigoso para os elementos do direito político que haviam sido conquistados para a população em geral como resultado de conflitos anteriores entre a coroa e seus vassallos.

Entramos no período moderno, portanto, com a sociedade constituída em bases totalmente autoritárias, com o poder régio sendo supremo e tendendo ao despotismo arbitrário, havendo abaixo do rei a hierarquia social que se estende do grande senhor territorial ao trabalhador que é pago a cada dia [*day-labourer*]. Há uma vantagem em comparação com as formas anteriores de sociedade. A base da pirâmide é uma classe que pelo menos goza de liberdade pessoal. A servidão praticamente desapareceu na Inglaterra, e na maior parte da França desapareceu ou se limitou a certos detestáveis incidentes em torno da posse da terra. Por outro lado, iniciou-se o divórcio do camponês inglês do solo, que lançou as bases para o futuro problema social, na forma que se apresenta neste país.

O Estado moderno, por conseguinte, tem como base uma ordem autoritária, e o protesto contra essa ordem, um protesto religioso, político, econômico, social e ético, é o início histórico do liberalismo. Portanto, o liberalismo aparece primeiro como uma crítica, às vezes até como uma crítica destrutiva e revolucionária. Por séculos, sua feição notável é negativa. Seu negócio parece não dizer respeito tanto à construção, mas à destruição, à remoção de obstáculos que bloqueiam o progresso humano, em vez de apontar para o objetivo positivo desse esforço ou moldar o tecido da civilização. Encontra a humanidade oprimida e tenta libertá-la. Encontra um povo a gemer sob um governo arbitrário, uma nação escravizada por uma raça conquistadora, o empreendimento industrial obstruído por privilégios sociais ou prejudicado por impostos, e oferece alívio. Em todos os lugares está removendo pesos, derrubando grilhões e retirando obstáculos. Estará fazendo tanto quanto necessário pela reconstrução quando a demolição estiver concluída? No fundo, o liberalismo é um princípio construtivo ou apenas destrutivo? Tem uma importância permanente? Expressa alguma verdade vital da vida social como tal, ou é um fenômeno temporário provocado pelas circunstâncias especiais da Europa Ocidental, e seu trabalho já se encontra tão completo que pode se contentar em entregar a tocha a um princípio mais novo e construtivo, retirando-se voluntariamente da disputa, ou talvez buscando terras mais atrasadas para o trabalho missionário? Estas são algumas

das perguntas que teremos de responder. Observamos, por ora, que as circunstâncias de sua origem são suficientes para explicar a predominância do trabalho crítico e destrutivo, sem daí inferir a falta de poder reconstrutivo último. De fato, seja com a ajuda do liberalismo, seja com os instintos conservadores da raça, o trabalho de reconstrução tem caminhado lado a lado com o de demolição, e se torna mais importante geração após geração. O Estado moderno, como mostrarei, deveras incorpora os elementos do princípio Liberal, e quando tivermos visto o que são esses elementos, e até que ponto eles já estão efetivamente realizados, estaremos em melhores condições para compreender o essencial do Liberalismo e determinar a questão de seu valor permanente.

II. OS ELEMENTOS DO LIBERALISMO

Não posso aqui tentar sequer um esboço do progresso histórico do movimento Liberalizante. Eu apenas chamaria a atenção para aqueles pontos principais nos quais atacou a velha ordem e para as ideias fundamentais que orientam seu desenvolvimento.

1. *Liberdade Civil*

Tanto lógica quanto historicamente, o primeiro alvo de ataque é o governo arbitrário, e a primeira liberdade a ser garantida é o direito de ser tratado de acordo com a lei. Um homem que não tem direitos jurídicos contra outro, mas está inteiramente à sua disposição para ser tratado de acordo com seu capricho, é um escravo desse outro. Ele está “sem direitos” [*rightless*], desprovido de direitos. Agora, em algumas monarquias bárbaras, o sistema de ausência de direitos [*system of rightlessness*] às vezes foi implementado de maneira consistente nas relações dos súditos com o rei. Aqui, homens e mulheres, embora usufruam de direitos ordinários individuais e de propriedade uns contra os outros, não têm nenhum direito contra o desejo do rei. Nenhum monarca ou senhor europeu alguma vez desfrutou de um poder desse tipo, mas os governos europeus, em vários momentos e vários aspectos, exerceram ou reivindicaram poderes não menos arbitrários em princípio. Assim, em paralelo com tribunais regulares que prescrevem penas específicas contra um homem por delitos provados através de um julgamento regular, os governos arbitrários recorrem a várias formas extrajudiciais de prisão, detenção e punição, dependendo

de sua própria vontade e prazer. Com caráter semelhante temos a punição por processo “administrativo” na Rússia nos dias atuais; prisão por *lettre de cachet* na França sob o *ancien régime*; todas as execuções pela chamada lei marcial em tempos de rebelião e a suspensão de várias garantias ordinárias de processo imediato e justo na Irlanda. Essa forma de governo arbitrário foi um dos primeiros objetos de ataque do Parlamento Inglês no século XVII, e essa primeira liberdade do súdito foi reivindicada pela Petição de Direito e novamente pelo Ato do Habeas Corpus. É muito significativo que esse primeiro passo para a liberdade seja, na realidade, nada mais nada menos do que uma demanda pela lei. “A liberdade dos homens sob o governo”, diz Locke, resumindo um capítulo inteiro da controvérsia do século XVII, “é ter uma regra permanente pela qual viver, comum a todos dessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo que nela se erigiu”.

Isso quer dizer que a primeira condição de liberdade universal é uma medida de restrição universal. Sem tal restrição alguns homens poderão ser livres, mas outros não serão livres. Um homem pode ser capaz de realizar toda a sua vontade, mas o resto não terá vontade, exceto aquela que ele achar conveniente permitir. Para dizer de outro modo, a primeira condição do governo livre é o governo não pela determinação arbitrária do governante, mas por regras de direito fixas [fixed rules of law], ao qual o próprio governante está sujeito. Tiramos a importante inferência de que não há antítese essencial entre liberdade e lei. Pelo contrário, a lei é essencial para a liberdade. A lei, é claro, restringe o indivíduo; é, portanto, em um dado momento e em um certo sentido oposta à sua liberdade. Mas, igualmente, a lei impede que outros façam com ele o que quiserem. Ela o liberta do medo de agressão ou coerção arbitrária, e esta é a única maneira, de fato o único sentido, em que a liberdade para *uma comunidade inteira* é alcançável.

Há um postulado tácito neste argumento que não deve ser esquecido. Ao pressupor que o império da lei garante liberdade a toda a comunidade, estamos pressupondo que é imparcial. Se há uma lei para o governo e outra para seus súditos, uma para os nobres e outra para os plebeus, uma para os ricos e outra para os pobres, a lei não garante liberdade para todos. A liberdade nesse sentido implica igualdade. Disso decorre a exigência do Liberalismo por um procedimento que garanta a aplicação imparcial da lei. Disso decorre a demanda pela independência do judiciário para assegurar a igualdade entre o Governo e seus súditos. Disso decorre a demanda por processos baratos e tribunais acessíveis. Disso decorre a abolição dos privilégios

de classe¹⁸. Disso decorre que, com o tempo, virá a demanda pela abolição do poder do dinheiro para adquirir advocacia qualificada.

2. Liberdade Fiscal

Intimamente ligada à liberdade jurídica, e sentida de uma maneira mais ampla na vida cotidiana, está o problema da liberdade fiscal. Neste país, os Stuarts levaram o problema a uma situação crítica por meio de impostos arbitrários. George III levou o problema a uma situação crítica na América pelo mesmo infalível método. A causa imediata da Revolução Francesa foi a recusa dos nobres e do clero em arcar com sua parte do fardo financeiro. Mas a liberdade fiscal levanta problemas mais profundos do que a liberdade jurídica. Não basta que os impostos sejam fixados por uma lei de aplicação universal e imparcial, pois os impostos variam de ano para ano de acordo com as necessidades públicas, e enquanto outras leis podem permanecer estáveis e inalteradas por tempo indeterminado, a tributação deve, de acordo com a natureza da situação, ser ajustável. É uma questão própria do Executivo e não do Legislativo. Disso decorre que a liberdade do indivíduo em matéria fiscal significa a contenção do Executivo, não apenas por leis oficializadas e escritas, mas por uma fiscalização mais direta e constante. Significa, em uma palavra, governo responsável, e é por isso que ouvimos com mais frequência o grito “Não há tributação sem representação” do que o grito “Não há legislação sem representação”. Assim, a partir do século XVII, a liberdade fiscal passou a estar envolvida no que se chama de liberdade política.

3. Liberdade Individual

De liberdade política é mais conveniente falarmos mais tarde. Mas observemos que há outra via pela qual ela pode ser, e de fato foi, abordada. Vimos que o império da lei é o primeiro passo para a liberdade. Um homem não é livre quando é controlado por outros homens, mas somente quando é controlado por princípios e regras que toda a sociedade deve obedecer, pois a comunidade é a verdadeira mestra do homem livre. Mas aqui estamos apenas no início da questão. Pode haver lei, e pode não haver,

¹⁸ Na Inglaterra, o “benefício clerical” [benefit of clergy] ainda era um bom argumento em favor da remissão da sentença para uma série de crimes no século XVII. Naquela época, todos os que sabiam ler poderiam reivindicar o benefício, que era, portanto, um privilégio para uma classe educada. A exigência de leitura foi abolida em 1705, mas os pares vitalícios e os clérigos das ordens sacras ainda podiam pleitear o benefício no século XVIII, e as últimas relíquias do privilégio não seriam finalmente abolidas até meados do século XIX.

como fizeram os Stuarts, tentativa de anular a lei, mas (1) a criação e manutenção da lei podem depender da vontade do soberano ou de uma oligarquia, e (2) o conteúdo da lei pode ser injusto e opressivo para alguns, para muitos ou para todos, exceto para aqueles que a fizeram. O primeiro ponto nos traz de volta ao problema que adiamos, o da liberdade política. O segundo abre questões que ocuparam grande parte da história do Liberalismo, e para tratá-las temos que perguntar que tipos de leis foram consideradas peculiarmente opressivas, e em que aspectos foi necessário reivindicar a liberdade não apenas por meio de lei, mas pela abolição de más leis e da administração tirânica.

Em primeiro lugar, existe a esfera do que é chamado de liberdade individual – uma esfera muito difícil de definir, mas que é a arena do mais feroz conflito de paixões e sentimentos mais profundos da humanidade. Em sua base se encontra a liberdade de pensamento – a ausência de inquisição em opiniões que um homem forma em sua própria mente¹⁹ – a cidadela interior onde, de todos os lugares, o indivíduo deve governar. Mas a liberdade de pensamento é de muito pouco proveito sem a liberdade de troca de pensamentos – uma vez que o pensamento é, principalmente, um produto social; e assim, com a liberdade de pensamento vem a liberdade de expressão e a liberdade de escrever, publicar e discutir de maneira pacífica. Esses direitos não estão isentos de dificuldade e ambiguidade. Existe um momento em que a fala se torna indistinguível da ação, e a liberdade de expressão pode significar o direito de criar desordem. Os limites da liberdade justa não são aqui fáceis de traçar, seja teoria ou na prática. Eles nos levam imediatamente a um dos pontos em que a liberdade e a ordem podem estar em conflito, e é com conflitos desse tipo que teremos de lidar. Não são menores as possibilidades de conflito em relação ao direito correlato de liberdade na religião. Que esta liberdade é absoluta não se pode contestar. Nenhum estado moderno toleraria uma forma de culto religioso que envolvesse canibalismo, sacrifício humano ou a queima de bruxas. De fato, é habitual que povos civilizados, responsáveis pelo governo das raças menos desenvolvidas, reprimam práticas desse tipo – que de forma natural decorrem de várias formas de crença primitiva, mantidas com a mais pura sinceridade. A lei britânica reconhece a poligamia na Índia, mas imagino que não seria permitido a um Maometano ou a um Hindu oficializar dois

¹⁹ Ver um capítulo interessante no *Liberalisme* de Faguet, que aponta que é negado o ditado comum de que “o pensamento é livre” quando qualquer inquisição obriga um homem a divulgar opiniões e o penaliza se elas não forem consideradas apropriadas pelo inquisidor.

casamentos na Inglaterra. Tampouco é por liberdades desse tipo que travou-se a batalha.

Qual é, então, o significado principal de liberdade religiosa? Tomada externamente, entendo que inclua as liberdades de pensamento e expressão, e a elas acrescente o direito de culto em qualquer forma que não cause dano a outros ou envolva uma violação da ordem pública. Essa limitação parece trazer consigo certa decência e restrição na expressão, evitando insultos desnecessários aos sentimentos dos outros; e acho que essa implicação deve ser permitida, embora abra espaço para aplicações distorcidas e injustas. Mais uma vez, se tomada externamente, devemos notar que a demanda por liberdade religiosa rapidamente extrapola a mera tolerância. A liberdade religiosa está incompleta enquanto qualquer crença for penalizada, como, por exemplo, por meio da exclusão de determinados ofícios ou do acesso a vantagens educacionais. Deste lado, mais uma vez, a liberdade plena implica a igualdade plena. Se nos voltarmos para a perspectiva mais interna, o espírito da liberdade religiosa repousa na concepção segundo a qual a religião de um homem está de acordo com seus próprios pensamentos e mais íntimos sentimentos. É a expressão mais concreta de sua atitude pessoal em relação à vida, à sua espécie, ao mundo, à sua própria origem e destino. Não há religião real que não seja assim arraigada na personalidade; e quanto mais a religião é reconhecida como espiritual, mais gritante é a contradição de que alguém deve tentar impor uma religião a outro. Entendida corretamente, a tentativa não é perversa, mas impossível. No entanto, pecam mais contra a verdadeira religião aqueles que tentam converter os homens de fora, por meios mecânicos. Eles têm a mentira na alma, ignorando antes de tudo a natureza daquilo que os toca mais profundamente.

No entanto, aqui tropeçamos mais uma vez nas dificuldades. A religião é pessoal. Mas a religião não é também eminentemente social? O que é mais vital para a ordem social do que suas crenças? Se mandamos um homem para a prisão por roubar lixo, o que devemos fazer com aquele que, segundo nossa consciência e nossa honra, acreditamos corromper os corações da humanidade e, talvez, levá-los à perdição eterna? Novamente, o que, em nome da liberdade, devemos fazer com homens cuja pregação, se seguida em ato, traria de volta o cavalete e a estaca? Mais uma vez há uma dificuldade de delimitação que precisamos filtrar em seu todo. Apenas observo aqui que nossa prática chegou a uma solução que, em geral e até agora, parece ter funcionado bem e que tem suas raízes em princípios. Permite-se ao

homem pregar os princípios de Torquemada ou a religião de Maomé. Não se permite aos homens praticar tais preceitos que violem os direitos dos outros, ou causem uma ruptura da paz. A expressão é livre, e o culto é livre na medida em que é a expressão da devoção pessoal. Na medida em que infringem a liberdade, ou, de modo mais geral, os direitos dos outros, as práticas que foram inculcadas por uma religião não podem gozar de liberdade irrestrita.

4. Liberdade Social

Do lado espiritual, voltemos ao lado prático da vida. Podemos observar, em primeiro lugar, que o liberalismo teve que lidar com aquelas restrições ao indivíduo decorrentes da organização hierárquica da sociedade e que reservam certos cargos, certas formas de ocupação e talvez o direito, ou pelo menos a oportunidade de educação em geral, para pessoas de um determinado nível ou classe. Em sua forma mais extrema, este é um sistema de castas, e suas restrições são religiosas ou jurídicas, bem como sociais. Na Europa, assumiu mais de uma forma. Temos o monopólio de certas ocupações por corporações, bastante presente na mente dos reformadores franceses do século XVIII. Temos a reserva de cargos públicos e patrocínio eclesiástico para os “nascidos”, e temos um espírito de classe de penetração mais sutil que produz uma atitude hostil contra aqueles que poderiam e ascenderiam; e esse espírito encontra um aliado mais concreto nas dificuldades educacionais que assolam os cérebros desprovidos de riqueza. Não é preciso insistir em pontos evidentes a todos, mas preciso ressaltar novamente duas coisas. (1) Uma vez mais, a luta pela liberdade é também, quando levada adiante, uma luta pela igualdade. A liberdade de escolher e exercer uma ocupação, para se tornar plenamente efetiva, exige igualdade com os outros nas oportunidades de exercer tal ocupação. Esta é, de fato, uma entre as várias considerações que levam o liberalismo a apoiar um sistema nacional de educação gratuita, e o levará ainda mais longe na mesma linha. (2) Mais uma vez, embora possamos insistir nos direitos do indivíduo, o valor social da corporação ou quase-corporação, como o Sindicato, não pode ser ignorado. A experiência mostra a necessidade de alguma medida de regulação coletiva em assuntos industriais, e no ajuste de tal regulação à liberdade individual emergem sérias dificuldades de princípio. Teremos de nos preocupar com elas na próxima seção. Mas uma questão é a essa altura relevante. É claramente uma questão de princípio Liberal que o exercício de uma ocupação não deve depender de qualquer

qualificação hereditária, nem envolver qualquer dificuldade de entrada que seja artificial, onde pelo termo artificial se entende qualquer dificuldade não relacionada à natureza da ocupação em questão, mas projetada para fins de exclusividade. Contra todos esses métodos de restrição, o caso Liberal é claro.

Basta acrescentar aqui que as restrições de sexo são, em todos os aspectos, análogas às restrições de classe. Há, sem dúvida, ocupações para as quais as mulheres não são aptas. Mas, se assim for, o teste de aptidão é suficiente para excluí-las. O “caminho aberto para as mulheres” é uma aplicação, e uma bastante importante, do “caminho aberto para o talento”, e a garantia de ambos está na essência do Liberalismo.

5. Liberdade Econômica

Além dos monopólios, a indústria foi acorrentada na primeira parte do período moderno por variadas legislações restritivas, por leis de navegação e por tarifas. Em particular, a tarifa não era meramente uma obstrução à livre iniciativa, mas uma fonte de desigualdade entre diferentes formas de comércio. Seu efeito fundamental é transferir capital e trabalho dos objetos nos quais eles podem ser empregados mais lucrativamente em uma determinada localidade para objetos nos quais eles são empregados menos lucrativamente, favorecendo certas indústrias para a desvantagem do consumidor geral. Aqui, mais uma vez, o movimento Liberal é, a um só tempo, um ataque a um obstáculo e a uma desigualdade. Na maioria dos países, o ataque conseguiu derrubar as tarifas locais e estabelecer unidades de Livre Comércio relativamente grandes. Foi apenas na Inglaterra, e somente devido à nossa supremacia precoce da manufatura, que conseguiu superar totalmente o princípio Protetor, e mesmo na Inglaterra a reação Protecionista teria, sem dúvida, conquistado pelo menos uma vitória temporária, não fosse nossa dependência de países estrangeiros para alimentos e os materiais da indústria. A mais marcante vitória das ideias Liberais é também uma das mais frágeis. Ao mesmo tempo, o Liberalismo está sempre preparado para lutar nessa batalha novamente. Não houve nenhum contragolpe, nenhum contramovimento dentro das próprias fileiras Liberais.

O oposto ocorre com restrições organizadas à indústria. As antigas regulações, bastante inadequadas às condições da época, ou caíram em desuso durante o século

XVIII, ou foram formalmente abolidas durante os primeiros anos da revolução industrial. Durante um tempo parecia que um empreendimento industrial totalmente desregulamentado seria a palavra de ordem progressista, e os ecos daquela época ainda perduram. Mas as antigas restrições não foram formalmente retiradas antes do início de um novo processo de regulação. As condições produzidas pelo novo sistema fabril chocaram a consciência pública; e já em 1802 encontramos a primeira de uma longa série de leis, das quais surgiu um código industrial que, ano após ano, acompanha a vida do operário em suas relações com seu empregador, em detalhes cada vez mais minuciosos. As primeiras etapas desse movimento foram encaradas com dúvida e desconfiança por muitos homens simpáticos ao Liberalismo. A intenção era, sem dúvida, proteger a parte mais fraca, mas o método era o de interferir na liberdade de contrato. Agora, a liberdade do indivíduo adulto sadio – mesmo individualistas fortes como Cobden reconheciam que o caso das crianças era diferente – trazia consigo o direito de encerrar os acordos que lhe parecessem mais adequados aos seus próprios interesses, e envolvia tanto o direito quanto o dever de determinar por si mesmo os rumos de sua vida. O livre contrato e a responsabilidade individual estavam no cerne de todo o movimento Liberal. Daí as dúvidas de tantos Liberais quanto à regulamentação jurídica da indústria. No entanto, com o passar do tempo, homens das mais vivas simpatias liberais vieram não apenas a aceitar, mas também a defender com avidez a extensão do controle público na esfera da indústria, e a responsabilidade coletiva em matérias como a educação, e até mesmo a alimentação infantil, a moradia da população industrial, o cuidado com os doentes e idosos, a provisão dos meios de emprego fixo [regular employment]. Deste lado, o Liberalismo parece definitivamente ter feito seus passos, e precisaremos investigar de perto a questão de saber se a inversão é uma mudança de princípio ou de aplicação.

Intimamente ligada à liberdade de contrato está a liberdade de associação. Se os homens podem fazer qualquer acordo uns com os outros que seja de seu interesse mútuo, desde que não prejudiquem a um terceiro, aparentemente eles podem concordar em agir juntos de maneira permanente para quaisquer fins de interesse comum nas mesmas condições. Ou seja, eles podem formar associações. Entretanto, no fundo, os poderes de uma associação são algo muito diferente dos poderes dos indivíduos que a compõem; e é somente pelo pedantismo jurídico que se pode tentar regular o comportamento de uma associação com base em princípios derivados e adequados às relações dos indivíduos. Uma associação pode se tornar tão poderosa a ponto de formar um estado dentro do estado e de lutar contra o governo com uma

força semelhante. Podemos citar a história de algumas sociedades revolucionárias, de algumas organizações eclesíásticas, e mesmo de alguns trustes americanos para mostrar que o perigo não é imaginário. Mais que isso, uma associação pode agir de forma opressiva com outros indivíduos e até mesmo com seus próprios membros, e a função do liberalismo pode ser, antes, a de proteger o indivíduo contra o poder da associação, em vez de proteger o direito de associação contra restrições jurídicas. De fato, nesse aspecto, o princípio da liberdade é uma faca de dois gumes, e essa dupla aplicação se reflete na história. A emancipação dos sindicatos, no entanto, que se estendeu pelo período de 1824 a 1906, e que talvez ainda não tenha sido concluída, foi principalmente um movimento libertador, porque a combinação foi necessária para colocar o trabalhador em algo próximo da igualdade com o empregador, e porque as combinações tácitas de empregadores nunca poderiam, de fato, ser impedidas por lei. Foi, mais uma vez, um movimento em direção à liberdade por meio da igualdade. Por outro lado, as capacidades opressoras de um sindicato nunca podem ser deixadas de lado, enquanto as combinações do capital, que poderiam ser infinitamente mais poderosas, foram (de forma justa) vistas com desconfiança. Nisto não há inconsistência de princípio, mas uma justa avaliação de uma diferença real nas circunstâncias. De modo geral, pode-se dizer que a função do Liberalismo não é tanto manter um direito geral de livre associação, mas sim de definir o direito em cada caso, em termos tais que proporcionem o máximo de liberdade e igualdade reais.

6. Liberdade Doméstica

De todas as associações dentro do Estado, aquela comunidade em miniatura que é a Família é a mais universal e de mais forte vitalidade independente. O estado autoritário se refletia na família autoritária, na qual o marido era, dentro de amplos limites, senhor absoluto da pessoa e da propriedade da esposa e dos filhos. O movimento de libertação consiste (1) em tornar a esposa um indivíduo plenamente responsável, capaz de possuir bens, processar e ser processada, conduzir negócios por conta própria e gozar de plena proteção pessoal contra o marido; (2) no que diz respeito à lei, estabelecer o casamento em bases puramente contratuais e deixar o aspecto sacramental do casamento para as ordenanças da religião professada pelas partes; (3) em assegurar o cuidado físico, mental e moral dos filhos, em parte impondo responsabilidades definidas aos pais e mães e punindo-os por negligência, em parte elaborando um sistema público de educação e higiene. Os dois primeiros movimentos

são casos bastante típicos da interdependência entre liberdade e igualdade. A terceira é concebida com mais frequência como uma tendência Socialista do que Liberal e, de fato, o controle estatal da educação suscita a investigação de algumas questões de princípio que ainda não foram totalmente resolvidas. Se, em geral, a educação é um dever que o Estado tem o direito de fazer cumprir, há, por outro lado, um direito de escolha quanto à forma de educação que seria errado ignorar, e o equilíbrio ainda não foi adequadamente determinado, seja na teoria ou na prática. Eu, no entanto, defenderia com vigor que a concepção geral do Estado como Grande-Tutor [Overparent] é tão verdadeiramente Liberal quanto Socialista. É a base dos direitos da criança, de sua proteção contra a negligência parental, da igualdade de oportunidades que pode reivindicar como futuro cidadão, de sua formação para ocupar seu lugar de adulto no sistema social. A liberdade, uma vez mais, envolve controle e contenção.

7. Liberdade Local, Racial e Nacional

Da menor unidade social passamos para a maior. Grande parte do movimento de libertação se ocupa com a luta de nações inteiras contra o domínio estrangeiro, com a revolta da Europa contra Napoleão, com a luta da Itália pela liberdade, com o destino dos súditos Cristãos da Turquia, com a emancipação do negro, com o movimento nacional na Irlanda e na Índia. Muitas dessas lutas apresentam o problema da liberdade em sua forma mais simples. Tem sido e muitas vezes é uma questão de garantir os direitos mais elementares para a parte mais fraca; e aqueles que não são tocados por seu apelo são deficientes mais em imaginação do que em lógica ou ética. Mas por trás dos movimentos nacionais surgem questões muito difíceis. Quando difere do estado, o que é uma nação? Que tipo de unidade ela constitui, e quais são seus direitos? Se a Irlanda é uma nação, o Ulster é? E se Ulster é uma nação Britânica e Protestante, o que dizer da metade Católica do Ulster? A história nos deu, em alguns casos, uma resposta prática. Assim, mostrou que, sob o desfrute do dom de um governo responsável, Franceses e Britânicos, apesar de todas as disputas históricas e todas as diferenças de crença religiosa, língua e estrutura social, fundiram-se na nação do Canadá. A história justificou a convicção de que a Alemanha era uma nação, e ridicularizou o dito desdenhoso de Metternich de que a Itália era uma expressão geográfica. Mas é mais difícil decidir como devemos antecipar a história e quais direitos conceder a um povo que afirma ser uma unidade autodeterminante. Não há dúvida de que a tendência geral do Liberalismo é favorecer

a autonomia, mas, diante dos problemas de subdivisão e da complexidade de cada grupo, ele tem que se apoiar no ensino concreto da história e na visão prática da arte de governar [Statesmanship] para determinar como as linhas da autonomia devem ser traçadas. Há, no entanto, um teste empírico que parece em termos gerais aplicável. Onde uma nação mais fraca, incorporada a uma maior ou mais forte, puder ser governada por leis ordinárias aplicáveis a ambas as partes da união, e cumprindo todos os princípios ordinários de liberdade, tal arranjo será, provavelmente, o melhor para ambas as partes. Mas nos lugares onde esse sistema falha, onde o governo é constantemente forçado a recorrer a uma legislação excepcional, ou talvez a desliberalizar suas próprias instituições, a questão torna-se urgente. Sob tais condições, a democracia mais liberal mantém um sistema que destruirá seus próprios princípios. O conquistador Assírio, observa o Sr. Herbert Spencer, que é retratado nos baixos-relevos conduzindo seu cativo por uma corda, está ele mesmo amarrado com essa corda. Ele é privado de sua liberdade enquanto mantiver seu poder.

Sobre a raça, que muitas pessoas confundem erroneamente com nacionalidade, surgem questões similares. No que diz respeito aos direitos elementares, não pode haver dúvida quanto à atitude do Liberalismo. Quando consideramos o poder político que deveria garantir tais direitos, surgem questões de fato. O Negro ou o Cafre é mental e moralmente capaz de se autogovernar ou de participar de um Estado autônomo? A experiência da Colônia do Cabo tende à visão afirmativa. A experiência americana do negro dá, creio, uma resposta mais duvidosa. Uma extensão ilusória dos direitos do homem branco ao negro pode ser a melhor maneira de arruinar o negro. Destruir o costume tribal, introduzindo concepções de propriedade individual, a livre disposição da terra e a compra gratuita de gim pode ser o método mais conveniente para o expropriador. Em todas as relações com os povos mais fracos, estamos nos movendo em uma atmosfera viciada pelo uso dissimulado de palavras engrandecedoras. Se os homens dizem igualdade, querem dizer opressão com aparência de justiça. Se eles dizem tutela, parecem se referir ao tipo de tutela estendida ao ganso para engorda. Em tal atmosfera, talvez, nosso caminho mais seguro, na medida em que os princípios e deduções valem, é fixar nossos olhos nos elementos da questão e, em qualquer parte do mundo, defender qualquer método que consiga proteger o “homem de cor” da violência, do chicote, da expropriação e do gin; acima de tudo, até onde for possível, do homem branco em si. Até que o homem branco tenha aprendido por completo a governar sua própria vida, a melhor de todas

as coisas que ele pode fazer com o homem negro é não fazer nada com ele. Sobre essa relação, o dia de um Liberalismo mais construtivo ainda está por vir.

8. Liberdade Internacional

Se a não interferência é o melhor para o bárbaro, muitos Liberais a consideram a sabedoria suprema nos assuntos internacionais em geral. Examinarei essa visão mais tarde. Aqui apenas observo: (1) É da essência do Liberalismo se opor ao uso da força, a base de toda tirania. (2) É uma de suas necessidades práticas resistir à tirania dos armamentos. Não apenas a força militar pode se voltar diretamente contra a liberdade, como na Rússia, mas há maneiras mais sutis, como na Europa Ocidental, em que o espírito militar corrói as instituições livres e absorve os recursos públicos que poderiam ser dirigidos ao avanço da civilização. (3) À medida que o mundo se torna livre, o uso da força perde o sentido. Não há propósito na agressão, a não ser para impedir uma forma ou outra de sujeição nacional.

9. Liberdade Política e Soberania Popular

Subjacente a todas essas questões de direitos está a questão de como eles devem ser assegurados e mantidos. Seria considerando a responsabilidade do executivo e legislativo como uma responsabilidade da comunidade como um todo? Essa é a resposta geral e indica uma das linhas de conexão entre a teoria geral da liberdade e a doutrina do sufrágio universal e da soberania do povo. A resposta, porém, não atende a todas as possibilidades que a questão suscita. O povo como um todo pode ser descuidado com seus direitos e incapaz de gerenciá-los. Eles podem se basear na conquista de outros, na expropriação dos ricos ou em qualquer forma de tirania ou loucura coletiva. É perfeitamente possível que, do ponto de vista da liberdade geral e do progresso social, um direito ao voto limitado dê melhores resultados do que um mais extenso. Mesmo neste país é possível sustentar a perspectiva de que a ampliação do sufrágio em 1884 tendeu por alguns anos a deter o desenvolvimento da liberdade em várias direções. Em que teoria se baseia o princípio da soberania popular, e dentro de quais limites ele é válido? Faz parte dos princípios gerais de liberdade e igualdade, ou há outras ideias envolvidas? Estas são algumas das questões que teremos de examinar.

Passamos pelas principais fases do movimento Liberal em uma revisão muito sumária, e notamos, primeiro, que ele é coextensivo com a vida. Preocupa-se com o indivíduo, a família, o Estado. Toca a indústria, a lei, a religião, a ética. Não seria difícil, se o espaço permitisse, ilustrar sua influência na literatura e na arte, descrever a guerra com a convenção, a insinceridade e o mecenato, e a luta pela livre expressão, pela realidade, pela alma do artista. O Liberalismo é um elemento que penetra em toda estrutura de vida do mundo moderno. Em segundo lugar, é uma força histórica efetiva. Se seu trabalho não está em nenhum lugar completo, está em quase todos em andamento. O Estado moderno, como o vemos na Europa fora da Rússia, nas colônias britânicas, na América do Norte e do Sul, como começamos a vê-lo no império russo e em todo o vasto continente da Ásia, é a velha sociedade autoritária modificada em maior ou menor grau pela absorção dos princípios Liberais. Em terceiro lugar, se nos concentrarmos nos princípios em si mesmos, reconhecemos o Liberalismo em todos esses departamentos como um movimento que faz jus ao próprio nome – um movimento de liberação, uma eliminação de obstruções, uma abertura de canais para o fluxo de livre e espontânea atividade vital. Em quarto lugar, vimos que em um grande número de casos o que é, sob um aspecto um movimento pela liberdade, é por outro um movimento em direção à igualdade, e a associação habitual desses princípios foi, até o momento, confirmada. Por outro lado, e por último, temos visto numerosos casos em que a definição mais exata de liberdade e o significado preciso de igualdade permanecem obscuros, e discuti-los será nossa tarefa. Além disso, admitimos que tomamos o liberalismo principalmente em seu aspecto mais inicial e negativo. Vimo-lo como uma força que atua dentro de uma sociedade antiga e a modifica pelo afrouxamento dos laços que sua estrutura impunha à atividade humana. Ainda temos de perguntar que esquema social construtivo, se houver algum, poderia ser formado com base nos princípios Liberais; e é aqui, se for o caso, que o significado mais completo dos princípios de Liberdade e Igualdade deve aparecer, e os métodos para aplicá-los devem ser apresentados. O problema da soberania popular aponta para a mesma necessidade. Portanto estabelecemos os objetivos do restante de nossa tarefa de forma clara. Temos que chegar aos fundamentos do Liberalismo e considerar que tipo de estrutura pode ser erguida sobre a base que eles oferecem. Abordaremos a questão traçando o movimento histórico do pensamento Liberal através de certas fases bem definidas. Veremos como os problemas apontados foram atacados por sucessivos pensadores, e como soluções parciais deram ocasião a investigações mais profundas. Tendo como guia o real movimento das ideias,

chegaremos ao centro e ao coração do Liberalismo, e tentaremos formular uma concepção do que é essencial no credo Liberal como uma teoria construtiva da sociedade. Aplicaremos, então, essa concepção às questões maiores, políticas e econômicas, de nossos dias; e isso nos permitirá finalmente estimar a posição atual do Liberalismo como uma força viva no mundo moderno, e a perspectiva de transformar seus ideais em realidades.

III. O MOVIMENTO DA TEORIA

Grandes mudanças não são causadas por ideias apenas; mas sem ideias elas não podem ser consumadas. Para quebrar a camada de gelo do costume e romper as correntes da autoridade, as paixões dos homens devem ser despertadas; mas a paixão por si mesma é cega e seu mundo é caótico. Para serem efetivos os homens devem agir conjuntamente, e para agir conjuntamente eles devem ter um entendimento e um objetivo comum. Quando se trata de uma questão sobre qualquer mudança de longo alcance, eles não devem meramente conceber seu fim imediato com clareza. Eles devem converter outros, comunicar simpatia e conquistar os não convencidos. Acima de tudo, eles devem mostrar que o seu objetivo é possível, que é compatível com as instituições existentes ou pelo menos com alguma forma viável de vida social. Na verdade, eles são, pelas exigências de sua posição, levados a elaborar ideias e, no fim, a alguma forma de filosofia social; e as filosofias que são a força motriz por trás deles são aquelas que surgem desta forma, a partir das demandas práticas do sentimento humano. As filosofias que permanecem inefetivas e acadêmicas são aquelas que são formadas por reflexão abstrata sem relação com as almas sedentas do gênero humano.

Na Inglaterra, é verdade, onde homens tendem a ser tímidos e inábeis na região da teoria, o movimento liberal tem frequentemente procurado dispensar os princípios gerais. Nos seus primórdios e nas suas formas mais moderadas, perseguiu seus fins sob o disfarce do constitucionalismo. Contra as reivindicações da monarquia Stuart, houve um caso histórico como também um argumento filosófico, e os primeiros líderes do parlamento basearam-se mais em precedentes do que em princípios. Este método foi incorporado na tradição Whig e segue sendo, até o nosso tempo, um dos elementos que compõem a constituição funcional da mente Liberal. É, por assim dizer, o elemento conservador no Liberalismo, valioso na resistência à invasão, valioso em assegurar continuidade de desenvolvimento e insuficiente para

propósitos de reconstrução. Manter a antiga ordem sob circunstâncias alteradas pode ser, na verdade, iniciar uma revolução. Foi assim no século XVII. Pym e seus seguidores poderiam encontrar justificação para suas alegações na nossa história constitucional, mas, para fazê-lo, eles tiveram de retroceder para antes dos Stuart e dos Tudors; e aplicar os princípios dos séculos XIV e XV em 1640 era, com efeito, instituir uma revolução. No nosso tempo, manter o direito dos Comuns contra os Lordes é, à primeira vista, aderir ao antigo direito constitucional, mas fazer isso sob as novas circunstâncias que tornam os Comuns representantes da nação como um todo é, na realidade, estabelecer a democracia pela primeira vez em bases firmes, e isto é, novamente, realizar uma revolução.

Agora, aqueles que intentam uma revolução devem saber para onde estão levando o mundo. Eles têm necessidade de uma teoria social – e na verdade, os apóstolos mais meticolosos do movimento sempre têm tal teoria; e embora, como notamos, a teoria emerja das necessidades práticas sentidas por eles, e é, portanto, apta a investir ideias de valor meramente temporário com o caráter de verdades eternas, não deve ser por isso descartada como tendo importância secundária. Uma vez formada, ela reage sobre as mentes de seus aderentes, e dá direção e unidade para seus esforços. Ela se torna, por sua vez, uma real força histórica, e o grau de sua coerência e adequação é matéria, não meramente de interesse acadêmico, mas de momento prático. Além disso, o curso de um movimento é mais claramente entendido apreciando os sucessivos pontos de vista que seus pensadores e políticos assumiram do que seguindo as curvas tortuosas dos eventos políticos e o emaranhado das controvérsias partidárias. O ponto de vista naturalmente afeta todo o método de lidar com problemas, sejam especulativos ou práticos, e para o historiador serve como centro em torno do qual ideias e políticas que são talvez diferentes, e mesmo conflitantes umas com as outras, podem ser agrupadas, mostrando suas afinidades subjacentes. Deixe-nos então procurar determinar os principais pontos de vista que o movimento Liberal assumiu, e distinguir os principais tipos de teoria na qual a paixão pela liberdade procurou se expressar.

O primeiro destes tipos eu chamarei de Teoria da Ordem Natural.

O mais antigo Liberalismo teve de lidar com o governo autoritário na igreja e no estado. Teve que reivindicar os elementos da liberdade pessoal, civil e econômica; e ao fazê-lo, tomou posição sobre os direitos do homem e, na proporção em que foi forçado a ser construtivo, na suposta harmonia da ordem natural. O governo

reivindicou autoridade sobrenatural e ordenança divina. A teoria Liberal respondeu, com efeito, que os direitos do homem repousam na lei da natureza, e os do governo na instituição humana. A mais velha “instituição” nesta visão era o indivíduo, e a sociedade primordial, o agrupamento natural de seres humanos sob a influência da afeição familiar em prol de ajuda mútua. A sociedade política foi um arranjo mais artificial, uma convenção feita com o propósito específico de assegurar uma ordem melhor e manter a segurança comum. Foi, talvez, como Locke sustentou, fundada em um contrato entre o rei e o povo, um contrato que seria encerrado se qualquer parte violasse os seus termos. Ou, como na visão de Rousseau, era essencialmente um contrato das pessoas umas com as outras, um arranjo por meio do qual, de muitas vontades individuais conflitantes, uma vontade comum ou geral poderia ser formada. Um governo pode ser instituído como o órgão dessa vontade, mas seria, pela natureza do caso, subordinado ao povo do qual a autoridade é derivada. O povo era soberano. O governo era seu delegado.

Quaisquer que sejam as diferenças de perspectiva que compartilhem essas teorias, aqueles que, de Locke a Rousseau e Paine, trabalharam com essa ordem de ideias, concordaram em conceber a sociedade política como uma restrição a qual os homens se submetem voluntariamente por propósitos específicos. Instituições políticas foram a origem da sujeição e da desigualdade. Antes e por detrás delas estava o conjunto de indivíduos livres e iguais. Mas o indivíduo isolado era impotente. Ele tinha direitos que eram limitados apenas pelos direitos correspondentes de outros, mas não podia impô-los, a não ser que o acaso lhe desse vantagem. Portanto, ele achou melhor entrar em um acordo com outros para assegurar o respeito mútuo dos direitos; e para este propósito ele instituiu um governo para manter seus direitos dentro da comunidade e defendê-la contra o ataque externo. Segue-se que a função do governo era limitada e definível. Era manter os direitos naturais do homem tão precisamente quanto as condições da sociedade permitissem, e não fazer nada além disso. Qualquer outra ação empregando o poder compulsório do Estado era uma violação do entendimento sobre o qual o governo se apoiava. Ao aderir ao pacto, o indivíduo abriu mão dos seus direitos o tanto quanto foi necessário pela condição de se submeter a um governo comum [common rule] – tanto quanto foi necessário, e nada mais [so much and no more]. Ele desistiu de seus direitos naturais e recebeu em troca direitos civis, algo menos completo, talvez, mas mais eficaz, já que se apoiava na garantia do poder coletivo. Se você quiser descobrir, então, quais direitos civis o homem deve ter em sociedade, você deve investigar quais são os direitos naturais do

homem²⁰, e o quanto eles são inevitavelmente modificados para acomodar as reivindicações conflitantes dos homens uns com os outros. Qualquer interferência que vá além desta necessária acomodação é opressão. Direitos civis deveriam estar o mais de acordo possível com os direitos naturais, ou, como Paine diz, um direito civil é um direito natural modificado.

Esta concepção das relações entre Estado e indivíduo sobreviveu por muito mais tempo do que a teoria na qual se apoiava. É a base de todo o ensinamento da escola de Manchester. Seu espírito foi absorvido, como veremos, por muitos dos Utilitaristas. Operou, apesar de que em força decrescente, por todo o século XIX; e é fortemente defendida por Liberais contemporâneos como M. Faguet, o qual francamente revoga suas fundações especulativas e as reduz à utilidade social. Sua força está, com efeito, não em seus princípios lógicos, mas na compacidade e consistência que dá a uma visão das funções do Estado, que responde a certas necessidades da sociedade moderna. Enquanto estas necessidades foram preeminentes, a teoria foi de valor vívido [living value]. Na medida em que elas foram satisfeitas e outras necessidades emergiram, surgiu a exigência de um mais completo e sólido princípio.

Mas houve outro lado da teoria da natureza que nós não devemos ignorar. Se nesta teoria o governo é o estraga-prazeres [marplot] e a autoridade a fonte de opressão e estagnação, onde estão as molas do progresso e da civilização? Claramente, na ação dos indivíduos. Quanto mais o indivíduo recebe livre espaço para o uso de suas faculdades, mais rapidamente a sociedade como um todo irá avançar. Há aqui elementos de uma importante verdade, mas qual é a implicação? Se o indivíduo é livre, quaisquer dois indivíduos, cada um perseguindo seus próprios fins, podem se encontrar em conflito. Foi, de fato, a possibilidade de tal conflito que foi reconhecida por nossa teoria como a origem e fundação da sociedade. Para que sua liberdade fosse efetiva, os homens tiveram de concordar em alguma medida com restrições mútuas. Mas no curso do século XVIII, e particularmente na esfera econômica, surgiu uma visão de que o conflito de vontades é baseado em equívoco e ignorância, e que seus danos [mischiefs] são acentuados pela repressão governamental. No fundo há uma harmonia natural de interesses. Mantenha a ordem externa, suprima a violência, assegure aos homens a posse de sua propriedade, e imponha o cumprimento dos

²⁰ Cf. o preâmbulo da Declaração Dos Direitos do Homem pela Assembléia Nacional Francesa em 1789. A assembléia estabelece “os direitos naturais inalienáveis e sagrados do homem”, de modo que, entre outras coisas, “os atos do poder legislativo e aqueles do poder executivo, sendo capazes de ser a qualquer momento comparados com o fim de qualquer instituição política, podem ser mais respeitados adequadamente”.

contratos, e o resto funcionará por conta própria. Cada homem se guiará pelo auto-interesse, mas o interesse o conduzirá pelas linhas da maior produtividade. Se todas barreiras artificiais forem removidas, ele encontrará a ocupação que melhor se adequa às suas capacidades, e esta será a ocupação na qual ele será mais produtivo, e, portanto, mais valioso socialmente. Ele terá que vender seus produtos a um comprador disposto, portanto ele deve dedicar-se à produção de coisas que outros precisam, coisas, portanto, de valor social. Ele fará, de acordo com sua preferência, aquilo que lhe renderá o preço mais alto, e isto será, no tempo e lugar específico e em relação às suas capacidades específicas, aquilo que de mais se necessita. Ele irá, novamente, encontrar o empregador que melhor lhe pagará, e este será o empregador para o qual ele pode fazer o melhor serviço. O auto-interesse, se esclarecido e livre, irá, em resumo, levá-lo a se portar de maneira coincidente com o interesse público. Há, neste sentido, uma harmonia natural entre indivíduo e sociedade. De fato, esta harmonia pode requerer uma certa quantidade de educação e esclarecimento para se fazer efetiva. O que não se requer é a “interferência” governamental, que sempre atrapalha as causas que tornam o seu funcionamento suave e eficaz. O governo deve se manter imparcial, e deixar que o jogo seja jogado pelos indivíduos. A teoria dos direitos naturais do indivíduo é, portanto, suplementada pela teoria da harmonia mútua dos indivíduos e necessidades sociais, e, uma vez completa, forma uma concepção da sociedade humana que é *prima facie* viável, que, de fato, contém elementos importantes de verdade, e que foi sensível às necessidades de uma grande classe e às muitas exigências da sociedade como um todo, durante um período considerável.

Em ambos os lados, no entanto, a teoria exhibe, quando criticada, fraquezas fundamentais que contém tanto uma significância histórica quanto especulativa. Vamos primeiro considerar a concepção dos direitos naturais. O que eram estes direitos, e em que eles se apoiavam? No primeiro ponto, os homens procuraram ser explícitos. A título de ilustração, nós não podemos fazer melhor do que citar as principais cláusulas da declaração de 1789²¹.

Artigo I - Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. Distinções sociais somente podem ser fundadas na utilidade comum.

²¹ A comparação da Declaração da Assembléia em 1789 com aquela da convenção de 1793 é muito interessante, tanto pelos pontos de concordância e diferença, mas exigiria um longo exame. Eu observo um ou dois pontos de passagem.

Artigo II - O fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem²². Estes direitos são liberdade, propriedade, segurança (la sûreté), e a resistência à opressão.

Artigo III - O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação...

Artigo IV - Liberdade consiste no poder de fazer qualquer coisa que não prejudique outros; portanto, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites somente podem ser determinados por lei.

Artigo V - A lei é a expressão da vontade geral. Todo cidadão tem o direito de participar (concurrir), pessoalmente ou por representação, em sua formação.

O restante deste artigo insiste na imparcialidade da lei e na igual admissão de todos cidadãos aos cargos públicos. A declaração de 1793 é mais enfática sobre a igualdade, e mais retórica. O artigo III fala, “Todos os homens são iguais por natureza e diante da lei.”

É fácil submeter estes artigos a uma crítica mesquinha que ignora por completo seu espírito. Eu chamaria atenção apenas para um ou dois pontos de princípio.

a) Quais são os direitos realmente reivindicados? “Segurança” e “resistência à opressão” não são em princípio distintos, e, além disso, podem ser considerados como contidos na definição de liberdade. O significado básico é “A segurança da liberdade em relação à sua pessoa e propriedade é direito de todo homem”. Assim exposto, será visto que este direito postula a existência de uma sociedade ordenada, e estabelece que é o dever de tal sociedade assegurar a liberdade de seus membros. O direito do indivíduo, então, não é algo independente da sociedade, mas um dos princípios que uma boa ordem social deve reconhecer.

b) Observe que igualdade é limitada pela “utilidade comum”, e que a esfera da liberdade é em última instância definida pela “lei”. Em ambos os casos nós somos remetidos do indivíduo para as necessidades ou para a decisão da sociedade como um todo. Há, além disso, duas definições de liberdade. (1) É o poder de fazer o que não

²² Contraste 1793, Art. I: “O fim da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o gozo dos seus direitos naturais e imprescritíveis”.

prejudique os outros. (2) É um direito limitado pela consideração de que outros devem gozar dos mesmos direitos. É importante ter em mente que estas duas definições são muito discrepantes. Se meu direito de nocautear um homem é apenas limitado pelo direito dele de fazer o mesmo, a lei não tem porque interferir quando nós levantamos nossos punhos [take to our fists]. Se, por outro lado, eu não tenho direito de fazer mal a outro, a lei deveria interferir. Pouquíssima reflexão é suficiente para mostrar que este é um princípio mais sólido, e que o respeito pela igual liberdade do outro não é uma definição adequada de liberdade. Meu direito de manter meu vizinho acordado ao tocar piano a noite toda não é satisfatoriamente contrabalançado pelo direito dele de manter um cachorro uivando durante todo o tempo em que o piano é tocado. O direito de um “patrão explorador”²³ de pagar salários de fome não é satisfatoriamente limitado pelo direito correspondente de que seu empregado gozaria, caso ele estivesse em uma posição de impor os mesmos termos à outra pessoa. De maneira geral, o direito de prejudicar ou tirar vantagem do outro não é suficientemente limitado pelo direito que esse outro poderia exercer, caso tivesse o poder de retaliar na mesma moeda. Não há direito de prejudicar o outro; e se nós perguntarmos o que é dano, nós somos novamente jogados de volta a algum princípio geral que anulará a pretensão individual de se fazer o que quiser.

c) A doutrina da soberania popular se apoia em dois princípios. (1) Diz-se que reside na nação. A lei é a expressão da vontade geral. Aqui a “nação” é concebida como um todo coletivo, como uma unidade. (2) Todo cidadão tem o direito de participar na elaboração da lei. Aqui a questão é de direito individual. Qual é a base real de representação democrática – a unidade da vida nacional, ou o direito inerente do indivíduo de ser consultado sobre o que lhe diz respeito?

Além disso, e esta é uma questão muito séria, qual é a autoridade final – a vontade da nação, ou os direitos do indivíduo? Suponha que a nação deliberadamente decida por leis que neguem os direitos do indivíduo, tais leis devem ser obedecidas em nome da soberania popular, ou desobedecidas em nome dos direitos naturais? É um problema real, e nessas linhas é, infelizmente, bastante insolúvel.

Estas dificuldades estavam entre as considerações que levaram a formação do segundo tipo de teoria liberal, e o que resta ser dito sobre a harmonia da ordem natural pode ser tomado em conjunção com esta segunda teoria, para a qual nós

²³ No original “sweater”, termo referente ao patrão nas “sweatshops”. Estes eram lugares insalubres, onde eram realizadas manufaturas em péssimas condições (N.T.).

podemos agora passar, e que é conhecida como O Princípio da Maior Felicidade [The Greatest Happiness Principle].

Bentham, que passou a maior parte de sua vida elaborando o Princípio da Maior Felicidade como uma base de reconstrução social, estava plenamente atento [fully alive] às dificuldades que nós encontramos na teoria dos direitos naturais. Os supostos direitos do homem eram para ele um tanto de falácias anárquicas. Eles não eram fundados em nenhum princípio claramente atribuível, e não admitiam demonstração. “Eu digo que eu tenho um direito”, “Eu digo que você não tem tal direito”. Entre os contendentes, quem ou o que decidirá? Qual era a suposta lei da natureza? Quando foi escrita, e pela autoridade de quem? Em que base nós sustentamos que homens são livres e iguais? Em qual princípio e dentro de quais limites nós podemos manter o direito à propriedade? Houve momentos em que, por admissão universal, esses direitos tiveram de ceder. O que o direito à propriedade vale em tempos de guerra ou diante de qualquer necessidade geral avassaladora? A própria Declaração reconhece a necessidade do apelo à utilidade comum ou à lei para definir os limites do direito individual. Bentham tornou todos os direitos dependentes da utilidade comum, e com isso ele tornou possível o exame de todas as reivindicações conflitantes à luz do princípio geral. Ele as mediu por um padrão comum. Tem o homem o direito de expressar sua opinião livremente? Para determinar a questão nas linhas de Bentham, nós devemos perguntar se é, em geral, útil para a sociedade que a livre expressão de opinião deva ser permitida, e isto, ele diria, é uma questão que pode ser decidida por raciocínio geral e pela experiência dos resultados. Claro, nós temos que considerar os pontos positivos e negativos. Se a livre expressão de opinião é permitida, a falsa opinião encontrará voz e enganará muitos. A questão seria, o ganho derivado da livre discussão compensa a perda envolvida na disseminação do erro? E Bentham estaria livre para julgar segundo os resultados. Deveria o Estado manter os direitos de propriedade privada? Sim, se a admissão destes direitos é útil para a comunidade como um todo. Não, se não são úteis. Alguns direitos de propriedade, novamente, podem ser vantajosos, outros desvantajosos. A comunidade é livre para fazer a seleção. Se achar que certas formas de propriedade estão funcionando para o exclusivo benefício dos indivíduos e para o prejuízo do bem comum, tem boas razões para suprimir tais formas de propriedade, enquanto pode, com igual justiça, manter outras formas de propriedade que são consideradas sólidas quando julgadas pelo efeito no bem-estar comum. Ela não é limitada por nenhum direito “imprescritível” do indivíduo. Pode fazer com o indivíduo o que quiser desde que tenha o bem do todo

em vista. No que diz respeito à questão do direito, o princípio Benthamita pode ser considerado como decididamente socialista e até mesmo autoritário. Contempla, pelo menos como uma possibilidade, a completa subordinação do indivíduo às reivindicações sociais.

Há, contudo, um outro lado do princípio Benthamita, que só poderemos entender se tomarmos os fundamentos da teoria como uma doutrina positiva. Qual é esta utilidade social que nós temos falado? No que ela consiste? O que é útil para a sociedade e o que é prejudicial? A resposta tem o mérito de grande clareza e simplicidade. Uma ação é boa quando tende a promover maior felicidade possível para o maior número possível daqueles afetados por ela. Uma ação, assim como, claro, uma instituição ou sistema social. É útil o que está em conformidade com o princípio. É prejudicial o que está em conflito com ele. É certo o que está de acordo com ele, é errado o que está em conflito com ele. O Princípio da Maior Felicidade é o princípio único e supremo de conduta. Observe que ele impõe a nós duas considerações. Uma é a maior felicidade. Agora, a felicidade é definida como consistindo positivamente na presença de prazer, negativamente na ausência de dor. Um prazer maior é então preferível a um menor, um prazer desacompanhado de dor a um envolvendo dor. Concebendo dor como uma quantidade negativa de prazer, nós podemos dizer que o princípio requer que nós sempre levemos em conta quantidade e prazer, e nada além disso. Mas, secundariamente, o número de indivíduos afetados importa. Um ato pode causar prazer em um e dor em dois. Então está errado, a não ser, de fato, que o prazer fosse muito grande e a dor em cada caso pequena. Nós devemos balancear as consequências, levando todos os indivíduos afetados em conta, e “todos devem contar por um e ninguém por mais de um”. Este comentário é uma parte integral da fórmula original. Entre a felicidade do seu pai, do seu filho, ou de si mesmo, e a felicidade de um estranho, um homem deve ser imparcial. Ele deve unicamente considerar a quantidade de prazer assegurada ou de dor infligida.

Agora, nesta concepção de quantidades mensuráveis de prazer e dor há, como muitos críticos têm insistido, algo irreal e acadêmico. Nós teremos de retornar a esse ponto, mas vamos primeiro nos esforçar para entender a consequência dos ensinamentos de Bentham sobre os problemas de seu próprio tempo e sobre o desenvolvimento subsequente do pensamento liberal. Para esse objetivo nós vamos nos ater ao que há de real na sua doutrina, mesmo que nem sempre seja definido com precisão acadêmica. Os pontos salientes que notamos, então, são (1) a subordinação

de toda consideração de direito a considerações de felicidade, (2) a importância do número, e (3) como o outro lado da mesma doutrina, a insistência na igualdade ou imparcialidade entre homens. A utilidade comum que Bentham considera é a felicidade experienciada por um número de indivíduos, todos os quais são calculados para este propósito como de igual valor. Este é o individualismo radical do credo Benthamita, para se opor àquela tendência socialista que nos chocou em nossa primeira avaliação.

Neste individualismo, igualdade é fundamental. Todos contam por um, ninguém por mais de um, pois todos podem sentir dor e prazer. Liberdade, por outro lado, não é fundamental, é um meio para um fim. Soberania popular não é fundamental, pois todo governo é um meio para um fim. Apesar disso, a escola de Bentham, no fim das contas, defendia a liberdade e a democracia. Consideremos a sua atitude.

Quanto ao governo popular, Bentham e James Mill raciocinaram desta maneira. Os homens, se deixados por si mesmos, quer dizer, se não forem treinados por uma disciplina educacional nem regulados [checked] pela responsabilidade, não considerarão o bem do maior número. Eles considerarão o seu próprio bem. Um rei, se não tiver o seu poder regulado [unchecked], irá governar em seu próprio interesse. Uma classe, se não tiver seu poder regulado, governará em seu próprio interesse. O único modo de assegurar a justa consideração da felicidade de todos é permitir a todos uma igual parcela de poder. É verdade que, se houver um conflito, a maioria irá prevalecer, mas cada um deles será movido pela consideração de sua própria felicidade, e a maioria como um todo, portanto, pela felicidade do maior número. Não há nenhum direito inerente ao indivíduo de participar do governo. Há uma reivindicação de ser levado em conta na distribuição dos meios para a felicidade, e de participar no trabalho do governo como um meio para esse fim. Segue-se disso, entre outras coisas, que se um homem ou uma classe pudesse se mostrar muito melhor e mais sábio que outros, o seu governo, de fato, conduziria mais à felicidade do maior número do que um sistema popular, então a atividade de governar deveria ser confiada a este homem ou a esta classe e ninguém deveria interferir nisso.

Todo o argumento, no entanto, pressupõe uma visão rudimentar do problema do governo. Em teoria, certamente é possível que haja uma questão, destacada de outras questões, em que esteja em jogo um interesse bem definido e mensurável de cada um dos sete milhões ou mais de eleitores. Por exemplo, a grande maioria do povo

inglês bebe chá. Comparativamente poucos bebem vinho. Deve uma determinada quantia ser cobrada como imposto sobre o chá ou sobre o vinho? Aqui, a maioria dos bebedores de chá tem um interesse mensurável, do mesmo tipo e aproximadamente no mesmo grau para cada; e o voto da maioria, se pudesse ser considerada apenas nesta questão e com base no interesse próprio apenas, pode ser concebido, sem contrassenso, como representando a soma dos interesses individuais. Até mesmo aqui, contudo, observe que, apesar do maior número ser considerado, a maior felicidade não se sai tão bem. Pois, para arrecadar a mesma quantia, o imposto sobre o vinho terá, como menos se bebe, de ser muito maior que o imposto sobre o chá, de modo que um pequeno ganho para os bebedores de chá pode infligir uma pesada perda para os poucos bebedores de vinho, e segundo o princípio benthamita não é claro que isto seria justo. Na verdade, é possível para uma maioria agir tiranicamente, insistindo num pequeno benefício a si mesma às custas, talvez, do real sofrimento de uma minoria. Agora o princípio utilitarista de forma alguma justifica tal tirania, mas parece ponderar o peso da perda de um homem contra o ganho de outro, e tal método de ponderação não se recomenda, no fundo, ao nosso senso de justiça. Podemos estabelecer que se há uma ordem social racional, ela deve ser uma que nunca repousa na condição essencial indispensável da felicidade de um homem pela miséria inevitável de outro, nem da felicidade de quarenta milhões de homens pela miséria de um. Pode ser temporariamente conveniente, mas é eternamente injusto que um homem morra pelo povo.

Nós podemos ir adiante. O caso do imposto discutido é, enquanto aplicado à política do estado moderno, irreal. Questões políticas não podem ser assim isoladas. Mesmo se nós votássemos por referendo em um imposto especial, a questão que os eleitores teriam que considerar nunca seria somente a receita e a incidência desse imposto. Todas as consequências sociais e econômicas indiretas do imposto teriam de ser consideradas, e no exemplo as pessoas escolhidas seriam influenciadas, e corretamente influenciadas, pela sua opinião, por exemplo, dos efeitos comparativos de beber chá e beber vinho. Nenhum elemento da vida social está separado do resto, tanto quanto nenhuma parte do corpo animal está separada do resto. Neste sentido, a vida da sociedade é corretamente considerada orgânica, e toda política pública considerada deve ser concebida em sua relação com a vida da sociedade como um todo. Mas no momento em que nós aplicamos esta visão à política, o modo benthamita de defender a democracia parece ser insuficiente. Os interesses de cada homem estão sem dúvidas no fim atados ao bem estar de toda a comunidade, mas a

relação é infinitamente sutil e indireta. Além disso, leva tempo para se ajustar, e o mal que é feito no presente pode apenas dar frutos quando a geração que o fez já morreu. Portanto, o benefício direto e calculável da maioria pode não coincidir de forma alguma com o bem último da sociedade como um todo; e supor que a maioria deve, por motivos de auto-interesse, governar no interesse da comunidade como um todo é na realidade atribuir à massa dos homens a visão completa dos problemas que sobrecarregam os maiores esforços da ciência e do estadista. Por último, supor que homens são governados inteiramente por um senso de seus interesses é uma falácia em vários sentidos [many-sided fallacy]. Os homens não são nem tão inteligentes e nem tão egoístas. Eles são influenciados pela emoção e pelo impulso, e, tanto para o bem como para o mal, apoiarão de maneira entusiasmada políticas públicas com as quais, enquanto indivíduos, eles não têm nada a ganhar. Para entender o valor real do governo democrático, nós teremos que investigar muito mais a fundo as relações do indivíduo com a sociedade.

Volto-me finalmente à questão da liberdade. Segundo os princípios Benthamitas não poderia haver aqui questão de direito individual irrevogável. Havia inclusive, como vimos, possibilidades de um socialismo completo [thorough-going] ou de um paternalismo autoritário no princípio Benthamita. Mas duas grandes considerações nos levaram na direção oposta. Uma surge das circunstâncias do dia. Bentham, originalmente um homem de temperamento conservador, foi levado ao radicalismo relativamente tarde na vida pela indiferença ou hostilidade das classes governantes aos seus esquemas de reforma. O governo, como ele o via, era da natureza de uma corporação fechada com um interesse pessoal hostil ao bem público, e seu trabalho é penetrado pela desconfiança do poder como tal. Era difícil naquele tempo acreditar em um corpo oficial honesto, colocando o bem comum acima de todo interesse pessoal ou corporativo, e reformadores naturalmente viram nas iniciativas individuais as fontes do progresso. Em segundo, e este era um argumento mais filosófico, supunha-se que o indivíduo tivesse uma melhor compreensão dos próprios interesses, e como o bem comum era a soma dos interesses individuais, segue-se que desde que todo homem seja livre para procurar seu próprio bem, o bem do maior número seria mais eficazmente realizado pela liberdade geral de escolha. Não foi negado que havia dificuldades em conciliar o auto-interesse com o bem geral. Mas homens como James Mill, que especialmente trabalhou neste lado do problema, sustentaram que eles poderiam superar isso pela educação moral. Treinados desde criança a associar o bem dos outros com o próprio, um homem viria, ele pensou, a se

importar com a felicidade dos outros como com a própria felicidade. Pois, no longo prazo, as duas coisas eram coincidentes. Particularmente em um sistema econômico livre, como notado acima, cada indivíduo, percorrendo o caminho da busca pelo maior lucro pessoal, cumpriria a função de maior lucro para a sociedade. Se isso for compreendido, nós teremos a verdadeira harmonia social baseada na operação espontânea do interesse pessoal iluminado pela inteligência e refinado pela disciplina dos instintos rebeldes. Portanto, apesar de seu ponto de partida ser diferente, os Benthamitas chegaram a resultados práticos não notavelmente divergentes daqueles da doutrina da liberdade natural; e, no todo, as duas influências trabalharam juntas na formação daquela escola que no período da reforma exerceu tão notável influência no Liberalismo Inglês, cujo trabalho agora examinaremos.

IV. “LAISSEZ-FAIRE”

A escola de Cobden está filiada de maneira geral tanto à doutrina da liberdade natural quanto à disciplina de Bentham. Divide com os Benthamitas a atitude perfeitamente prática cara à mente inglesa. Tem muito menos a dizer dos direitos naturais do que os teóricos franceses. Por outro lado, é impregnada com a convicção de que a ação livre do indivíduo é a mola propulsora de todo progresso²⁴. Seu ponto de partida é econômico. O comércio ainda está em grilhões. As piores das restrições internas arcaicas foram, de fato, abolidas. Mas ainda assim Cobden trabalha ativamente para finalmente emancipar Manchester dos direitos senhoriais que não possuem lugar no século XIX. O principal trabalho, contudo, é a liberação do comércio internacional. As Leis dos Cereais [Corn Laws]²⁵, como mesmo os reformadores tarifários de nosso tempo admitem, foram concebidas para atender aos interesses das classes governantes. Elas efetivamente impuseram um imposto na comida das massas para o benefício dos donos das terras, e como resultado das revoluções agrária e industrial, que estão em progresso desde 1760, as massas foram trazidas para o ponto mais baixo da miséria econômica. Dê a cada homem o direito de comprar no mercado mais barato e vender no mercado mais caro, urgem os

²⁴ “Se me fosse pedido para resumir em uma sentença a diferença e conexão (entre as duas escolas) eu diria que os homens de Manchester eram os discípulos de Adam Smith e Bentham, enquanto os radicais filosóficos seguiam Bentham e Adam Smith” (F. W. Hirst, *The Manchester School*, Intro., p. xi). Lord Morley, na conclusão do capítulo de sua Vida de Cobden, aponta que foi a visão de “política como um todo” em conexão com o movimento econômico da sociedade que distinguiu a escola de Cobden da dos Benthamitas.

²⁵ As Leis do Milho aumentaram os lucros e o poder político associados à propriedade da terra. Aumentaram os preços dos alimentos e os custos de vida para o povo britânico e prejudicaram o crescimento de outros setores econômicos britânicos, como a manufatura, reduzindo a renda disponível. Foram estabelecidas em 1815. (N.T.)

Cobdenitas, e o comércio automaticamente se expandirá. A carreira empresarial estaria aberta para os talentos. O bom trabalhador comandaria o valor total do dinheiro de seu trabalho, e seu dinheiro compraria para ele comida e roupas pelos menores preços do mercado mundial. Só assim ele ganharia o valor total de seu dinheiro, sem pagar impostos a ninguém. Impostos devem haver para manter o governo, mas se nós olhássemos para os gastos do governo, descobriríamos que ele depende sobretudo de armamentos. Por que necessitamos de armamentos? Primeiro, por causa dos antagonismos sociais estimulados e mantidos por um sistema protecionista. As relações comerciais livres entre as nações gerariam conhecimento mútuo e uniriam os povos separados por incontáveis laços de interesses comerciais. Livre-comércio significa paz, e uma vez ensinado pelo exemplo da prosperidade da Grã-Bretanha, outras nações seguiriam este exemplo, e o livre-comércio seria universal. A outra raiz da ameaça nacional foi o princípio de intervenção. Nós assumimos a responsabilidade de definir os direitos de outras nações. Como nós podemos julgar por outras nações? A força não era o remédio. Deixe cada povo ser livre para realizar a sua própria salvação. As coisas não eram tão perfeitas conosco a ponto de precisarmos colocar ordem na casa de outras pessoas. Para que haja completa liberdade pessoal, deve haver liberdade nacional. Deve haver também liberdade colonial. As colônias não poderiam mais ser governadas no interesse da metrópole [mother country], nem devem exigir guarnições permanentes mantidas por ela. Eram terras distantes: se lhes dermos liberdade elas terão um grande futuro próprio, serão capazes de se proteger e de se desenvolver com liberdade para a verdadeira nacionalidade. Liberdade pessoal, liberdade colonial, liberdade internacional, eram partes de um todo. Não intervenção, paz, restrição de armamentos, contenção de gastos, redução de impostos, eram séries conectadas de consequências práticas. O dinheiro retirado dos inúteis gastos militares não precisa ser todo remetido ao contribuinte. Uma fração disso dedicada à educação – livre, secular e universal – faria tão bem quanto faz mal o gasto com armas e navios. Aumentar o nível de inteligência e prover a substancial igualdade de oportunidade de início, sem a qual a massa de homens não poderia fazer uso da liberdade concedida pela remoção das restrições legislativas. Havia aqui elementos de uma visão mais construtiva pela qual Cobden e seus amigos não receberam sempre suficiente crédito.

Em geral, no entanto, o ensinamento da escola de Manchester tendia tanto nos assuntos externos como nos internos a uma visão restrita do funcionamento do governo. O governo tinha que manter a ordem, proteger os homens da violência e da

fraude, mantê-los seguros em pessoa e propriedade contra inimigos estrangeiros e domésticos, dar-lhes reparação contra dano, para que então possam confiar em colher onde semearam, podendo desfrutar dos frutos de sua indústria, podendo entrar desimpedidos em acordos que quiserem com outros para seu benefício mútuo. Vejamos quais críticas contra essa visão foram levantadas pelos contemporâneos de Cobden e pela alta voz dos próprios fatos. O antigo regime econômico estava em decadência por todo o século dezoito. A separação do trabalhador da terra estava completa na época em que a Liga Contra as Leis dos Cereais [Anti-Corn Law League]²⁶ foi formada. A massa do campesinato inglês era de trabalhadores sem-terra trabalhando por um salário semanal de dez ou doze xelins, e frequentemente por muito menos. A ascensão da indústria maquinofatureira desde 1760 destruiu o antigo sistema doméstico e reduziu o trabalhador urbano à posição de operário subordinado a um empregador, o qual achou o caminho para a riqueza fácil no monopólio da manufatura desfrutada por este país por duas gerações após a guerra napoleônica. O sistema fabril logo levou a situação a um ponto crítico pelo emprego sistemático de mulheres e crianças sob condições que escandalizaram a consciência pública quando se tornaram conhecidas. Desde cedo admitiu-se que, no caso das crianças, o princípio do livre contrato não poderia ser aplicado. Isso foi alegado pelo próprio Cobden. Admitindo, para fins de argumento, que o adulto poderia fazer uma barganha melhor para si mesmo do que qualquer um poderia fazer por ele ou por ela, ninguém poderia argumentar que aquela pobre criança apreendida pelos tutores da Lei dos Pobres [Poor Law]²⁷ e entregue a um fabricante, tinha algo a dizer ou poderia ter qualquer julgamento a respeito do trabalho que lhe foi designado. Ela tinha que ser protegida, e a experiência mostrou que tinha que ser protegida por lei. O livre contrato não resolvia a questão da criança desamparada. Ela foi deixada para ser explorada pelo empregador em seu próprio interesse, e qualquer consideração que possa ser mostrada por sua saúde e bem estar pelos indivíduos era um assunto de benevolência individual, não um direito assegurado pela operação necessária do sistema de liberdade.

²⁶ A Anti-Corn Law League foi um movimento político de sucesso na Grã-Bretanha que visava a abolição das impopulares Corn Laws, que protegiam os interesses dos proprietários de terras ao cobrar impostos sobre o trigo importado, aumentando assim o preço do pão numa época em que os donos das fábricas estavam tentando cortar os salários (N.T).

²⁷ Trata-se de uma lei de 1834 que garantiu que os pobres fossem alojados em asilos, vestidos e alimentados. As crianças que entravam no asilo recebiam alguma escolaridade. Em troca desse cuidado, todos os indigentes do asilo teriam que trabalhar várias horas por dia (N.T.).

Mas estes argumentos admitiam grande extensão. Se a criança estava desamparada, estava a pessoa adulta, homem ou mulher, em uma melhor posição? Aqui estava o dono de um moinho empregando quinhentas mãos. Aqui estava um operário que não possuía nenhum meio alternativo de subsistência procurando emprego. Suponha que eles negociem os termos. Se a negociação falhasse, o empregador perdia um homem e tinha quatrocentos e noventa e nove para manter seu moinho funcionando. Na pior das hipóteses, até que outro operário aparecesse, ele teria um pouco de dificuldade para operar uma única máquina durante um ou dois dias. Durante os mesmos dias, o operário pode não ter nada para comer e pode ver seus filhos passando fome. Onde estava a liberdade efetiva de tal acordo? Os próprios operários rapidamente descobriram que não havia nenhuma, e desde muito cedo, na ascensão da indústria maquinofatureira, procuraram restabelecer o equilíbrio através de uma associação. Agora, a associação era naturalmente detestada pelos empregadores, e era vista com forte suspeição pelos crentes na liberdade porque impunha restrições sobre os indivíduos. No entanto, os sindicatos deram o primeiro passo para sua emancipação por meio da ação de Place e dos Radicais em 1824, mais talvez porque estes homens conceberam sindicatos como a resposta do trabalho às leis opressivas que a verdadeira liberdade de concorrência tornaria supérflua, do que porque eles tivessem qualquer esperança de progresso social permanente por meio do próprio sindicalismo. Na verdade, a atitude crítica tinha suas razões. O sindicalismo pode ser protetor em espírito e opressivo em ação. Mesmo assim, era essencial para a manutenção do nível industrial pelas classes de artesãos, porque somente o sindicato, na ausência de drástica proteção legislativa, poderia fazer algo para reparar a desigualdade entre empregado e patrão. De modo geral, deu muito mais liberdade ao trabalhador do que retirou, e nisto nós aprendemos uma importante lição que tem uma aplicação bem mais ampla. No que concerne ao contrato, a verdadeira liberdade postula a igualdade substancial entre as partes. Na medida em que uma parte está em uma posição de vantagem, ela é capaz de ditar seus termos. Na medida em que outra parte está em uma posição frágil, ela tem de aceitar os termos desfavoráveis. Daí a verdade do dito de Walker de que os danos econômicos tendem a se perpetuar. Quanto mais uma classe é rebaixada, mais difícil de ascender novamente sem assistência. Para fins de legislação, o Estado tem sido excessivamente lento em aceitar esta visão. Começou, como vimos, com a criança, onde o caso era avassalador [overwhelming]. Passou a incluir a “pessoa jovem” e a mulher – não sem críticas daqueles que defendem os direitos da mulher, que viram nessa extensão da tutela

uma ampliação da dominação masculina. Seja como for, a opinião pública foi trazida a esse ponto pela crença de que estava intervindo de uma maneira excepcional para proteger uma determinada classe que não era forte o suficiente para negociar por si mesma. Traçou uma linha no homem adulto; e é apenas no nosso próprio tempo, e como resultado de uma controvérsia travada por muitos anos no próprio mundo sindical, que a legislação assumiu declaradamente a tarefa de controlar as condições da indústria, as horas, e finalmente, a remuneração real dos trabalhadores por meio da instituição de Conselhos de Salários²⁸ nas “indústrias precarizadas”²⁹, sem limitação de idade ou sexo. [A legislação] foi levada a esse ponto pelo manifesto ensinamento da experiência que liberdade sem igualdade é um nome de som nobre e resultado esquálido.

Em vez do sistema de acordos irrestritos entre indivíduos que a escola de Cobden idealizava, o sistema industrial que de fato existe, e está em pleno processo de desenvolvimento, depende das condições prescritas pelo Estado, e dentro dos limites de tais condições está amplamente governado por acordos coletivos entre associações de patrões e de empregados. A lei prevê a segurança do trabalhador e condições sanitárias de emprego. Ela prescreve a duração do dia de trabalho para mulheres e crianças em fábricas e oficinas, e para os homens nas minas e nas ferrovias³⁰. No futuro, provavelmente lidará livremente com as horas dos homens. Ela permite que conselhos de salários estabeleçam um salário mínimo legal em indústrias reguladas pela legislação, que sem dúvida crescerão em número. Torna os empregadores responsáveis por acidentes sofridos por operários no curso de seu emprego, e proíbe qualquer um de contratar fora desta obrigação. Dentro destes limites, ela permite liberdade de contrato. Mas neste momento, nas profissões mais desenvolvidas, o trabalho é assumido por associações voluntárias. Associações de homens encontram-se com associações de patrões, e salários, horas, e todos os detalhes da barganha industrial são resolvidos por acordo coletivo através da agência de um conselho conjunto com um presidente ou árbitro imparcial, em caso de

²⁸ Um conselho salarial é um órgão estatutário estabelecido pelo governo para resolver as disputas relacionadas aos empregadores ou aos empregados. É um órgão tripartite, com representantes da direção e dos trabalhadores, presidido por uma pessoa independente nomeada pelo Governo (N.T.).

²⁹ No original “sweated industries”. No final do século 19 e início do século 20, muitas das “sweated industries” dependiam de trabalhadores domésticos - homens, mulheres e crianças que faziam algum produto em casa (em vez de em uma fábrica) e os vendiam ao varejista, muitas vezes por meio de um intermediário (N.T.).

³⁰ Indiretamente, por muito tempo limitou as horas dos homens nas fábricas devido à interdependência do homem adulto com a mulher e crianças operários.

necessidade para uma localidade inteira e até mesmo para um comércio inteiro. Fomos para muito longe da livre competição entre indivíduos isolados.

Considera-se, às vezes, que esse desenvolvimento envolveu a decadência e a morte do velho liberalismo. É verdade que, no início, a legislação fabril desfrutou, em grande medida, do apoio conservador. Estava, nesse estágio, de acordo com as melhores tradições do governo paternalista, e alinhava-se às convicções religiosas de homens dos quais Lord Shaftesbury foi um típico exemplo. É verdade, também, que ela foi amargamente contestada por Cobden e Bright. Por outro lado, radicais como J. Cam Hobhouse tiveram um papel importante nas legislações iniciais, e os governos Whig aprovaram os muito importantes Atos de 1833 e 1847³¹. O racha de opiniões, de fato, atravessou as divisões ordinárias do partido. O que é mais importante é que, à medida que a experiência amadureceu, as implicações da nova legislação tornaram-se mais claras, e os homens passaram a ver que pelo controle da indústria eles não estavam destruindo a liberdade, mas confirmando-a. Uma nova e mais concreta concepção de liberdade surgiu e muitas velhas pressuposições foram desafiadas.

Vamos olhar por um momento para estas pressuposições. Nós vimos que a teoria do *laissez-faire* assumiu que o Estado iria supervisionar sem, no entanto, se envolver [hold the ring]. Isso quer dizer que iria suprimir a violência e a fraude, manter a propriedade segura, e ajudar os homens a cumprir contratos. Nestas condições, foi sustentado, os homens deveriam ser absolutamente livres para competir uns com os outros, para que suas melhores energias fossem convocadas, para que cada um sentisse a si mesmo responsável pela orientação de sua própria vida, e exercesse sua virilidade ao máximo. Mas por que, pode-se perguntar, apenas nestas condições e não em outras? Por que deveria o Estado garantir proteção à pessoa e à propriedade? Houve um tempo em que o homem forte e armado guardava seus bens, e, aliás, os do seu vizinho também, se ele pudesse pegá-los. Por que deveria o Estado intervir para fazer por um homem o que seu ancestral fazia por ele mesmo? Por que um homem que foi espancado em uma briga deveria ir a uma autoridade pública para pedir reparação? Seria muito mais viril lutar sua própria batalha! Não seria uma espécie de pauperização tornar os homens seguros em pessoa e propriedade sem nenhum esforço próprio, pela ação de uma máquina estatal operando sobre suas

³¹ Tratam-se, respectivamente, da lei que regulamentava o trabalho infantil e criava um sistema de fiscalização mais minucioso, e da lei que restringia as horas de trabalho de mulheres e jovens nas fábricas têxteis (N.T).

cabeças? Um individualismo verdadeiramente consistente não aboliria tal artifício? “Mas”, o defensor do laissez-faire pode responder, “o uso da força é criminoso, e o Estado deve suprimir o crime.” Assim os homens sustentaram no século dezenove. Mas houve um tempo em que eles não tinham essa visão, mas deixavam para os indivíduos e seus parentes vingar suas lesões pela sua própria força. Não foi esse um tempo de liberdade individual mais irrestrita? Ainda assim, o século dezenove o considera, com justiça, como uma era de barbarismo. Qual é, nós podemos perguntar por nossa vez, a essência do crime? Não podemos dizer que qualquer dano intencional a outro pode ser legitimamente punível por uma autoridade pública, e não podemos dizer que impor doze horas diárias de trabalho a uma criança era infligir um maior dano do que o roubo de uma bolsa, pelo qual, um século atrás, um homem poderia ser enforcado? Em qual princípio, então, a linha é traçada, de modo a especificar certos danos que o Estado pode proibir e marcar outros que ele deve deixar intocados? Bem, pode-se dizer, *volenti non fit injuria*. Nenhum mal é feito a um homem por uma barganha da qual ele participa voluntariamente. Pode ser, apesar de haver casos duvidosos. Mas, no campo em questão, a alegação é que uma parte não entra voluntariamente na barganha. A barganha é uma barganha forçada. O homem mais fraco consente como alguém que está deslizando de um precipício consente em dar toda sua fortuna para uma pessoa que só lhe jogará uma corda sob esses termos. Isto não é consentimento verdadeiro. Consentimento verdadeiro é o consentimento livre, e absoluta liberdade de consentir implica igualdade das partes na barganha. Assim como o governo primeiro assegurou os elementos da liberdade para todos quando preveniu o homem fisicamente mais forte de matar, bater, espoliar seus vizinhos, garante também uma medida maior de liberdade para todos a cada restrição que impõe em vista de prevenir um homem de fazer uso de qualquer uma de suas vantagens para desfavorecer os outros.

Aqui surge uma distinção entre liberdade social e não-social. Liberdade não-social é o direito de um homem usar seus poderes sem levar em consideração os desejos ou interesses de nenhum outro que não ele mesmo. Tal liberdade é teoricamente possível para um indivíduo. É antitética a todo controle público. É teoricamente impossível para uma pluralidade de indivíduos vivendo em um contrato mútuo. Socialmente, é uma contradição, a não ser que os desejos de todos os homens fossem automaticamente sintonizados aos fins sociais. A liberdade social, então, para qualquer época aquém do milênio repousa na restrição. É uma liberdade que pode ser desfrutada por todos os membros da comunidade, e é a liberdade a se escolher entre

aquelas linhas de atividade que não envolvem dano a outros. À medida que a experiência dos efeitos sociais da ação amadurece, e à medida que a consciência social é despertada, a concepção de injúria é ampliada e a compreensão das suas causas é aprofundada. A área de restrição é, portanto, aumentada. Mas, na medida em que o dano infligido é em si incapacitante para o sofredor, pois diminui sua saúde, confina sua vida, limita seus poderes, a prevenção de tal dano o liberta. A restrição do agressor é a liberdade do sofredor, e apenas pela restrição das ações pelas quais os homens ferem uns aos outros, eles como uma comunidade inteira ganham liberdade em todos os cursos de conduta que podem ser seguidos, sem desarmonia social.

É, portanto, de uma sagacidade muito rasa acusar o liberalismo contemporâneo de inconsistência por se opor à proteção econômica enquanto apoia uma legislação de proteção ao trabalho braçal. As duas coisas não têm nada em comum, além de serem restrições destinadas a operar no interesse de alguém. A primeira é uma restrição que, na visão liberal, operaria em favor de certas indústrias e interesses em detrimento dos outros e, em geral, a favor dos que já são mais afortunados e contra as classes mais pobres. O outro é uma restrição concebida primariamente no interesse das classes mais pobres com o objetivo de garantir para elas uma mais efetiva liberdade e uma maior aproximação da igualdade de condições nas relações laborais. O argumento tem algum valor apenas para aqueles que concebem a liberdade em oposição à restrição por si. Para aqueles que entendem que toda liberdade social repousa sob a restrição, que a restrição de um homem em um aspecto é a condição da liberdade de outros homens nesse mesmo aspecto, a acusação não tem qualquer significado. A liberdade que é boa não é a liberdade de alguém adquirida às custas de outros, mas a liberdade que pode ser desfrutada por todos os que habitam juntos, e essa liberdade depende e é medida pela integridade que pela lei, pelo costume, ou pelos seus próprios sentimentos, eles são impedidos de agressão mútua.

O individualismo, tal como é normalmente compreendido, toma como dado não apenas o policial e o tribunal de justiça. Também toma como dado os direitos de propriedade. Mas o que se quer dizer por direitos de propriedade? Em um uso comum a frase significa apenas aquele sistema ao qual o longo uso nos acostumou. Este é um sistema sob o qual um homem é livre para adquirir por qualquer método de produção ou troca, dentro dos limites da lei, tudo o que puder de terras, bens consumíveis ou capital; se desfazer disso por sua própria vontade para seus próprios propósitos, destruí-lo se quiser, dar-lhe ou vendê-lo como lhe convier, e na morte legá-lo a quem

quer que ele queira. O Estado, admite-se, pode tomar parte da propriedade de um homem por tributação. Pois o Estado é uma necessidade, e os homens devem pagar um preço pela segurança; mas em toda tributação, o Estado, nesta visão, está tomando, um homem, algo que é “dele”, e ao fazê-lo é justificado apenas por necessidade. Não tem nenhum “direito” de privar o indivíduo de tudo o que é seu para promover objetivos próprios que não sejam necessários à ordem comum. Fazer isso é infringir direitos individuais e fazer um homem contribuir pela força a objetivos que ele pode ver com indiferença ou mesmo que ele não goste. A tributação “socialista” é uma violação da liberdade individual, a liberdade de se manter e fazer o que quiser com o que é seu. Tal parece ser a visão comum.

Mas uma teoria consistente da liberdade não poderia ficar totalmente satisfeita com o sistema atual sob o qual a propriedade é mantida. O primeiro ponto de ataque, já salientado pelos discípulos de Cobden, foi a barreira à livre-troca na questão da terra. Não foi e ainda não é fácil para o sem-terra adquirir terra, e em nome do contrato livre, Cobden e seus discípulos pressionaram por uma transferência barata e sem entraves. Mas uma investigação mais crítica era possível. A terra é limitada em quantidade, certos tipos de terra são muito limitados. Onde há limitação de oferta, o monopólio é sempre possível, e contra o monopólio os princípios da livre concorrência declaram guerra. Para o próprio Cobden, o livre comércio de terras era o sustentáculo do livre comércio de mercadorias. Mas o ataque ao monopólio de terras poderia ser levado muito mais adiante, e pode conduzir o individualista que esteve convicto de seus princípios a marchar uma certa distância em linhas paralelas às dos inimigos Socialistas. Isso, de fato, ocorreu na escola de Henry George. Esta escola sustenta a competição, mas somente com base em uma verdadeira liberdade e igualdade para todos os indivíduos. Para garantir essa base, purgaria o sistema social de todos os elementos de monopólio, do qual a propriedade privada da terra é, a seu ver, o mais importante. Esse objetivo, afirma, só pode ser garantido por meio da absorção pelo Estado de todos os elementos de valor monopolista. Agora, o valor do monopólio se acumula sempre que algo de valor para os homens do qual a oferta é limitada cai em mãos privadas. Neste caso, a concorrência falha. Não há controle sobre o proprietário, exceto as limitações da demanda. Ele pode exigir um preço que não tem relação necessária com o curso de qualquer esforço próprio. Além dos salários e lucros normais, ele pode extrair das necessidades alheias um excedente, ao qual o nome de renda econômica é dado. Ele pode também reter sua propriedade e se recusar a

permitir outros de fazer uso dela até o momento que seu valor total tenha acumulado, aumentando assim a renda que receberá ao custo de muitas perdas para a sociedade.

Os monopólios em nosso país se dividem em três classes. Existe, em primeiro lugar, o monopólio da terra. Os aluguéis urbanos, por exemplo, representam não apenas o custo de construção, nem o custo de construção mais o local, como seria se locais do tipo exigido fossem ilimitados em quantidade. Eles representam o custo de um local onde a oferta fica aquém da demanda, ou seja, onde existe um elemento de monopólio. E o valor do local – o elemento no custo real de uma casa ou fábrica que depende de sua posição – varia diretamente com o grau desse monopólio. Este valor, o defensor da nacionalização de terras argumenta, não é criado pelo proprietário. É criado pela sociedade. Em parte, é associado ao crescimento geral do país ao qual deve ser atribuído o aumento da população e a ascensão da vida na cidade. Em parte, depende do crescimento da localidade em particular e, em parte, do gasto direto do dinheiro dos contribuintes em saneamento e outras melhorias que tornam o local um lugar onde as pessoas podem viver e a indústria pode prosperar. Direta e indiretamente, a comunidade cria o valor do local. O senhorio recebe e, ao recebê-lo, pode cobrar de quem quiser viver ou tocar um negócio no local o aluguel no valor integral. O defensor da nacionalização de terras, olhando para os direitos de propriedade puramente do ponto de vista do indivíduo, nega a justiça desse acordo e não vê outra solução senão esta – que o valor do monopólio seja repassado para a comunidade que o cria. Assim, ele favorece a tributação do terreno em seu valor integral. Outro elemento do monopólio surge das indústrias em que a concorrência é inaplicável – o fornecimento de gás e água, por exemplo, um serviço de bonde e, em algumas condições, um serviço ferroviário. Aqui a competição pode ser um desperdício, se não totalmente impossível; e aqui, novamente, na linha de um individualismo estritamente consistente, se for permitido que a indústria caia em mãos privadas, os proprietários serão capazes de garantir algo mais do que os lucros normais da competitiva indústria. Eles vão lucrar com o monopólio às custas do consumidor geral, e o remédio é o controle público ou propriedade pública. O último é o remédio mais completo e eficaz, e é também o remédio do socialismo municipal. Por último, podem existir formas de monopólio criadas pelo Estado, como a venda de bebidas alcoólicas restringidas pelo sistema de licenciamento. De acordo com ideias competitivas, o valor assim criado não deve passar para mãos privadas, e se por razões sociais o monopólio for mantido, a tributação das instalações licenciadas deve ser organizada de modo que o valor do monopólio retorne à comunidade.

Até este ponto, um individualismo completamente consistente pode funcionar em harmonia com o socialismo, e é esta aliança parcial que tem, de fato, estabelecido as linhas da posterior finança Liberal. “O grande orçamento” de 1909 estava apoiado sob a união de forças da opinião socialista e individualista. Pode-se acrescentar que há uma quarta forma de monopólio que estaria aberta ao mesmo ataque duplo, mas é uma das que menos se ouviu na Grã-Bretanha do que nos Estados Unidos. Em um sistema competitivo, é possível que os rivais cheguem a um acordo. O mais poderoso pode coagir o mais fraco, ou um número de iguais pode concordar em trabalhar juntos. Assim, a competição pode derrotar a si mesma, e a indústria pode ser organizada em trustes ou outras combinações para a vantagem privada contra o interesse público. Tais combinações, previstas por Karl Marx como meios designados para dissolver o sistema competitivo, foram mantidas sob controle neste país pelo livre-comércio. Sob proteção, eles constituem o problema mais urgente do dia. Mesmo aqui, as ferrovias, para tomar um exemplo, estão se movendo rapidamente para um sistema de combinação, cujas economias são óbvias, enquanto seu resultado imediato é o monopólio, e seu fim garantido é a nacionalização.

Assim, o individualismo, quando se debate com os fatos, é conduzido a uma distância não pequena ao longo das linhas Socialistas. Mais uma vez, descobrimos que para manter a liberdade individual e a igualdade temos que aumentar a esfera de controle social. Mas para levar adiante os reais princípios do Liberalismo, para alcançar a liberdade social e viver a igualdade de direitos, teremos que ir ainda mais fundo. Não devemos assumir nenhum dos direitos de propriedade como axiomáticos. Devemos olhar para o seu funcionamento real e considerar como ele afeta a vida da sociedade. Teremos de perguntar se, caso pudéssemos abolir todo o monopólio sobre artigos de oferta limitada, ainda teríamos de lidar com todas as causas que contribuem para a injustiça social e a desordem industrial, se teríamos resgatado o trabalhador precário, proporcionado a todo homem segurança adequada de um justo retorno pelo trabalho honesto de um dia, e prevenido o uso de vantagem econômica para obter ganhos para um homem em detrimento do outro. Devemos perguntar se teríamos a base de uma delimitação justa entre os direitos da comunidade e os do indivíduo, e com isso uma devida apreciação dos fins apropriados do Estado e a base equitativa de tributação. Essas investigações levam-nos aos primeiros princípios, e para abordar essa parte de nossa discussão, é desejável levar adiante nosso esboço do desenvolvimento histórico do liberalismo no pensamento e na ação.

V. GLADSTONE E MILL

A partir do meio do século dezenove dois grandes nomes se destacam da história do Liberalismo Britânico – o de Gladstone no mundo da ação e o de Mill no mundo do pensamento. Com muitas diferenças, eles concordam em um aspecto. Eles possuíam a virtude suprema de manter suas mentes frescas e abertas a novas ideias, e, conseqüentemente, ambos avançaram em direção a uma interpretação mais profunda da vida social enquanto envelheciam. Em 1840, Gladstone era classificado como um conservador, mas ele se separou de suas antigas tradições, sob a liderança de Peel, em relação a questão do Livre-Comércio, e, por muitos anos, o que viria a se tornar o mais notável de seus serviços públicos foi a concretização da política de emancipação financeira Cobdenita. Em busca dessa política, ele entrou em colisão com a Câmara dos Lordes, e foi sua intervenção ativa em 1859-60 que salvou os Comuns de uma desistência humilhante, e garantiu sua supremacia financeira sem pares até 1909. Na década seguinte, defendeu a extensão do sufrágio, e foi o seu Governo que, em 1844, carregou a extensão do princípio representativo ao ponto em que ele se manteve vinte e sete anos depois. Na economia, Gladstone se manteve fiel aos princípios Cobdenitas, os quais ele adquiriu em sua meia-idade. Ele não se dispunha simpaticamente ao “Novo Sindicalismo” e às ideias semi-socialistas que surgiram no final dos anos 80, as quais, de fato, constituíam uma poderosa contracorrente em relação ao serviço político que ele tinha em mãos imediatamente. No entanto, em relação à terra irlandesa, ele entrou em uma nova saída que descartou a liberdade de contrato em um caso central em que as duas partes estavam em termos claramente desiguais. Não sendo um pensador abstrato, ele tinha uma paixão pela justiça em concretude que foi capaz de levá-lo longe. Ele reconhecia a tirania ao vê-la, e diante dela ele travou uma guerra incessante e multifacetada. Mas sua obra mais original foi feita na esfera das relações imperiais. O maligno assentamento de Majuba foi um ato de justiça que chegou tarde demais para desfazer permanentemente um erro. Ainda maior foi a coragem do estadista, que pôde se lançar naquele momento sobre a força inerente da liberdade nacional e da justa negociação internacional. No caso da Irlanda, Gladstone se apoiou novamente nos mesmos princípios, mas outra força foi necessária para dar conta do recado, uma força que nenhum homem pode comandar, a força do tempo. Em negociações internacionais, Gladstone geralmente era um pioneiro. Seu princípio não era precisamente o de Cobden. Ele era um não-

intervencionista. Agiu em nome da Grécia, e teria feito o mesmo em nome dos Armênios, para salvar a honra nacional e prevenir um erro monstruoso. O princípio Gladstoniano pode ser definido como a antítese ao de Maquiavel, e àquele de Bismarck, e à prática de cada Ministério das Relações Exteriores. Como a prática dá continuidade ao princípio de que as razões do Estado justificam tudo, Gladstone dá continuidade ao princípio de que as razões do Estado não justificam nada que já não seja justificado pela consciência humana. O estadista é para ele um homem com o dever de manter não somente os interesses materiais, mas a honra de seu país. Ele é um cidadão do mundo na medida em que representa sua nação, que é um membro da comunidade do mundo. Ele deve reconhecer direitos e deveres, como qualquer representante de qualquer outra organização humana deve reconhecer direitos e deveres. Não há uma linha traçada a partir da qual a obrigação humana termina. Não há um abismo a partir do qual a voz do sofrimento humano não pode ser ouvida, a partir do qual massacres e torturas deixam de ser execráveis. Simplesmente como um patriota, novamente, um homem deve reconhecer que uma nação pode se tornar grandiosa não meramente pintando o mapa de vermelho, ou estendendo seu comércio além de qualquer precedente, mas também como uma campeã da justiça, como quem socorre os oprimidos, como o lar estabelecido da liberdade. Da denúncia da Guerra do Ópio, da exposição das prisões Napolitanas, até sua última aparição no dia seguinte ao massacre de Constantinopla, esta foi a mensagem que Gladstone buscou transmitir. Ele estava à frente de seu tempo. Ele não conseguia sempre manter seu princípio em seu próprio gabinete, e em seu descanso o mundo parecia recair definitivamente para formas mais antigas. Seu próprio partido se entregou em grande medida a visões opostas. Por outro lado, críticas cuidadosas e sem preconceitos irão reconhecer que seu principal oponente na velhice, Lorde Salisbury, havia absorvido algo de seu espírito, e sob sua influência fez muito para salvar o país dos excessos do Imperialismo, enquanto seu seguidor, Sir Henry Campbell-Bannerman, usou o breve termo de seu poder para reverter a política de dominação racial na África do Sul e para provar o valor da velha confiança Gladstoniana na força da liberdade política. Pode-se adicionar que, se desde então o cinismo apareceu para garantir o campo das políticas internacionais, foi o cinismo do terror ao invés do cinismo da ambição. O Pavor substituiu a Visão como a força motriz em nossas relações externas, e agora existem sinais de que o Pavor, por sua vez, gastou sua força e está finalmente abrindo espaço para o Sentido.

Em outros aspectos, Gladstone foi uma força moral ao invés de intelectual. Ele elevou todo o nível da vida pública. Ao apelar habitualmente ao que era o melhor nos homens, ele aprofundou o senso de responsabilidade pública e pavimentou o caminho, mesmo que inconscientemente, para o exercício completo da consciência social. Mill também foi uma força moral, e a influência mais persistente de seus livros é mais um efeito de caráter do que de intelecto. Mas, no lugar do poder de condução e da capacidade prática de Gladstone, Mill possuía as qualidades de um eterno aprendiz, e em uma única pessoa ele abrange o intervalo entre o velho e o novo Liberalismo. Criado no leite puro da palavra Benthamita, ele nunca abandonou definitivamente os primeiros princípios de seu pai. Mas ele estava perpetuamente colocando eles em contato com experiências frescas e com novos pensamentos, considerando como eles trabalhavam, e como eles deveriam ser modificados para manter o que era coerente e valioso em seu conteúdo. Logo, Mill é a pessoa mais fácil do mundo de ser condenada por inconsistência, incompletude, e pela falta de um sistema acabado. Logo, também, sua obra sobreviverá à morte de muitos sistemas consistentes, completos, e perfeitamente acabados.

Como um utilitarista, Mill não pode apelar para qualquer direito do indivíduo que possa ser posto em oposição ao bem-estar público. O seu método é de mostrar que o permanente bem-estar do público está vinculado aos direitos do indivíduo. Claramente, haverá ocasiões em que a conveniência imediata do público será satisfeita ao ignorar direitos pessoais. Mas, se a regra da conveniência fosse seguida, não haveria nem direito e nem lei alguma. Não haveria regras fixas na vida social, e nada em que os homens poderiam confiar ao guiar suas condutas. Para o utilitarista, então, a questão do direito se resolve a si mesma na questão: Qual reivindicação é, em geral e por princípio, aconselhável que a sociedade reconheça? Quais são, em qualquer relação dada, as condições permanentes da saúde social? Em relação à liberdade, a resposta de Mill gira em torno de forças morais ou espirituais que determinam a vida da sociedade. Primeiro, particularmente sobre a liberdade de pensamento e de discussão, a sociedade precisa de uma luz. A verdade tem um valor social, e nós nunca devemos supor que estamos em posse da verdade completa e final. Mas a verdade só deve ser procurada como uma experiência no mundo do pensamento, e também no da ação. No processo da experimentação há infindáveis oportunidades de erro, e a busca livre pela verdade, portanto, envolve fricção e desperdício. A promulgação do erro causará dano, um dano que poderia ser evitado se o erro fosse suprimido. Mas a supressão por meio de quaisquer outros meios além da persuasão racional é um

desses remédios que cura a doença ao matar o paciente. Ela paralisa a busca livre pela verdade. Não só isso, mas há um elemento de valor positivo no erro honesto que o coloca acima da verdade mecanicamente aceita. Enquanto ele é honesto, ele surge da operação espontânea da mente baseada em uma experiência parcial e incompleta. Ele é, por assim dizer, uma interpretação da experiência, apesar de defeituosa, enquanto a crença imposta por autoridade não é nenhuma interpretação da experiência. Ela não envolve esforço pessoal. Sua aceitação cega sela a resignação da vontade e do intelecto ao apagamento e ao embrutecimento.

O argumento, em tal aspecto, não se ancora na falibilidade humana. Ele apela em toda sua força àqueles que estão mais confiantes de que possuem a verdade final e completa. Eles são requeridos a reconhecer que o modo em que a verdade deve ser comunicada a outros não é por meios materiais, mas por meios espirituais, e se eles mantiverem ameaças físicas como dissuasão, ou uma vantagem mundana como um meio de persuasão, eles estão destruindo não somente os frutos, mas a própria raiz da verdade à medida que ela cresce dentro da mente humana. No entanto, o argumento recebe força adicional quando consideramos a história real da crença humana. O homem sincero que conhece alguma coisa dos movimentos do pensamento irá reconhecer que até mesmo a fé que lhe é mais vital é algo que cresceu através das gerações, e ele pode inferir, se for razoável, que, como ela foi cultivada no passado, então, se possui uma semente vital dentro de si, ela crescerá no futuro. Ela pode ser permanente no contorno, mas mudará no conteúdo. Mas, se a própria verdade é um círculo de ideias em expansão, que cresce através da crítica e da modificação, não precisamos dizer mais nada sobre a rude e imperfeita apreensão da verdade que constitui a opinião dominante da sociedade em um dado momento. É preciso de pouco esforço de desapego para apreciar o perigo de qualquer limitação da investigação pela vontade coletiva, seja seu órgão a lei ou a força repressiva da opinião pública.

A fundação da liberdade neste aspecto, portanto, é a concepção do pensamento como um crescimento dependente de leis espirituais, florescendo no movimento de ideias guiadas pela experiência, reflexão e sentimento, corrompido pela intrusão de considerações materiais, morto pela guilhotina da finalidade. A mesma concepção é ampliada para cobrir toda a ideia de personalidade. Bem-estar social não pode ser incompatível com bem-estar individual. Mas o bem-estar individual tem sua fundação na vida responsável da criatura racional. A masculinidade e, Mill

adicionaria enfaticamente, a feminilidade também, se baseiam no desenvolvimento espontâneo de faculdades. Encontrar abertura para as capacidades de sentimento, de emoção, de pensamento, de ação, é se encontrar. O resultado não é uma anarquia. O eu assim encontrado tem como pivô de sua vida o poder de controle. Introduzir alguma unidade na vida, alguma harmonia no pensamento, ação, e sentimento, é sua realização central, e realizar sua relação com os outros e guiar sua própria vida, portanto, é a sua mais nobre norma. Mas o essencial do controle é que ele deveria ser autocontrole. A compulsão pode ser necessária para os propósitos de ordem externa, mas ela não adiciona nada à vida interior, que é o verdadeiro ser do homem. Ela até a ameaça com perda de autoridade e infringe a esfera de sua responsabilidade. Ela é um meio e não um fim, e como um meio ela prontamente se transforma em um perigo para os fins que são especialmente vitais. Sob orientação própria, os indivíduos irão divergir amplamente, e algumas de suas excentricidades serão fúteis, outras extravagantes, e outras até mesmo dolorosas e abomináveis de serem testemunhadas. Mas, apesar de tudo, é bom que eles se diferenciam. A individualidade é um elemento do bem-estar, e isso não somente porque ela é uma consequência necessária do autogoverno, mas porque, apesar de todas as permissões para o desperdício, a vida comum é mais completa e mais rica pela multiplicidade de tipos que ela inclui, e que expandirão a área da experiência coletiva. O maior erro engendrado pela repressão das mulheres não é as perdas das próprias mulheres, as quais constituem metade da comunidade, mas o empobrecimento da comunidade como um todo, a perda de todos os elementos no estoque comum ao qual o movimento irrestrito das mentes das mulheres contribuiria.

Princípios similares subjazem o tratamento dado por Mill ao governo representativo. Se o cidadão adulto, homem ou mulher, tem o direito ao voto, isto não é tanto como um meio de reforçar suas reivindicações, mas sim como um meio de reforçar sua responsabilidade pessoal para as ações da comunidade. O problema do caráter é a questão determinante na questão do governo. Se os homens fossem adulados com felicidade, um despotismo benevolente seria um sistema ideal. Se eles tiverem de tomar uma parte no processo de realizar sua própria salvação, eles devem ser conclamados à sua partilha na tarefa de direção da vida comum. Avançando com esse princípio, Mill inverteu a objeção comum à extensão do sufrágio baseada na ignorância e na irresponsabilidade dos votantes. Para aprender qualquer coisa os homens devem praticar. Eles devem ser investidos com mais responsabilidade caso eles pretendam adquirir tal senso de responsabilidade. Havia perigos no processo,

mas havia perigos maiores e menos elementos de esperança enquanto a massa esteve fora do círculo de direitos e deveres civis. O maior perigo que Mill viu na democracia foi a tirania da maioria. Ele enfatizou, talvez mais do que qualquer outro teórico Liberal antes dele, a diferença entre o desejo da maioria e o bem da comunidade. Ele reconheceu que os distintos direitos os quais o Liberal costumava reivindicar poderiam se revelar na prática de difícil reconciliação uns com os outros, que, se a liberdade pessoal fosse fundamental, ela somente poderia ser posta em risco por uma assim chamada liberdade política que entregasse à maioria poderes ilimitados de coerção. Ele esteve, portanto, por muitos anos ansiosamente preocupado com as formas de garantir uma escuta justa e uma representação justa para as minorias, e, como um pioneiro do movimento para Representação Proporcional, ele buscou fazer do Parlamento o reflexo não só de uma parte da população, mesmo que preponderante numericamente, mas do todo.

No aspecto econômico da vida social, Mill reconheceu em princípio a necessidade de regular os contratos onde os lados não estavam em termos iguais, mas sua insistência na responsabilidade pessoal o fez cuidadoso em estender tal princípio a pessoas adultas, e seu vínculo especial à causa do sufrágio feminino o levou a resistir à maré do sentimento que estava, de fato, assegurando os primeiros elementos para o sufrágio à mulher trabalhadora. Ele dedicou o início de sua carreira à elevação do padrão de conforto como os melhores meios de melhorar a posição do assalariado, e nessa elevação ele considerou a limitação da família como uma condição essencial. Na medida em que avançou na vida, entretanto, ele se tornou mais e mais insatisfeito com toda a estrutura de um sistema que deixava a massa da população na posição de assalariados, enquanto a minoria vivia de renda, lucros, e do interesse em capital investido. Ele veio a buscar uma organização cooperativa da sociedade na qual um homem iria aprender a “dar o sangue pelo seu país”, assim como ele agora estava preparado para lutar por isso, e na qual o excedente produzido na indústria seria distribuído entre os produtores. Na meia idade, a cooperação voluntária lhe parecia o melhor meio para este fim, mas no fim da vida ele reconheceu que sua mudança de visão foi suficiente para posicioná-lo ao lado dos Socialistas, e a breve exposição do ideal Socialista dada em sua Autobiografia permanece talvez a melhor definição do Socialismo Liberal que nós possuímos.

VI. O CORAÇÃO DO LIBERALISMO

O ensinamento de Mill nos traz para perto do coração do Liberalismo. Aprendemos com ele, em primeiro lugar, que a liberdade não é uma mera fórmula da lei, ou da restrição da lei. Pode haver uma tirania do costume, uma tirania da opinião e mesmo uma tirania das circunstâncias, tão reais quanto qualquer tirania do governo, e mais difundidas. Tampouco a liberdade se assenta na autoafirmação do indivíduo. Há escopo em abundância para Liberalismo e antiliberalismo na conduta pessoal. A liberdade tampouco é oposta à disciplina, à organização, à convicção vigorosa sobre o que é verdadeiro e justo. Igualmente, ela não deve ser identificada com a tolerância a opiniões antagônicas. O Liberal não enfrenta com tolerância opiniões que ele pensa serem falsas, como se elas não importassem. Ele as enfrenta com justiça, e exige que sejam ouvidas de forma justa, como se elas fossem tão importantes quanto a sua própria opinião. Ele está sempre disposto a colocar suas próprias convicções à prova, não porque ele duvide delas, mas porque acredita nelas. Pois, tanto para aquilo que ele considera verdadeiro, quanto para o que considera falso, ele acredita que um teste final se aplica. Deixe que o erro tenha liberdade, e uma de duas coisas acontecerá. Ou, de um lado, ao se desenvolver, na medida em que suas implicações e consequências se tornarem claras, alguns elementos de verdade aparecerão nele. Eles irão se distinguir do resto; eles irão enriquecer o estoque das ideias humanas; esses elementos irão acrescentar algo à verdade que o próprio sujeito equivocadamente havia tomado por final; eles servirão para explicar a raiz do erro; pois o erro em si, em geral, é uma verdade mal concebida, que só é conclusiva e satisfatoriamente refutada quando explicada. Ou, alternativamente, nenhum elemento de verdade irá aparecer. Neste caso, quanto mais completamente o erro for compreendido, quanto mais pacientemente se seguir os meandros de suas implicações e consequências, mais plenamente ele será refutado. Um câncer não pode ser extirpado com uma faca. A sua raiz sempre permanece, e apenas a evolução das antitoxinas de autodefesa pode efetivar a cura final. A lógica da verdade fornece um exato paralelo. Quanto mais a verdade é desenvolvida em todas as suas implicações, maior é a oportunidade de detectar qualquer elemento de erro que ela possa conter; e, inversamente, se nenhum erro aparece, mais completamente ela se estabelece como a verdade inteira, e nada mais que ela. O Liberalismo aplica a sabedoria de Gamaliel, não no espírito da indiferença, mas na plena convicção na potência da verdade. Se esta coisa for sobre o homem, isto é, se ela não estiver enraizada na

verdade de fato, ela não será nada. Se ela for sobre Deus, fiquemos atentos para não nos encontrarmos brigando contra Ele³².

Divergências de opinião, de caráter e de conduta não são assuntos desimportantes. Elas podem constituir assuntos seríssimos, e não se pede a ninguém que negligencie sua gravidade em nome do Liberalismo. Há, por exemplo, certas desqualificações inerentes na declaração de certas opiniões. Não é antiliberal reconhecer essas desqualificações. Não é antiliberal para um protestante, ao escolher um tutor para seu filho, rejeitar um católico consciencioso que afirma que todo o seu ensinamento se centra na doutrina de sua Igreja. Seria antiliberal rejeitar o mesmo homem para o propósito específico de ensinar aritmética, se ele admitisse não ter a intenção de usar sua posição para o propósito de fazer propaganda religiosa. Para o primeiro propósito, a divergência de opinião religiosa é uma desqualificação inerente. Ela nega o objeto proposto, que é a educação geral do menino nas linhas em que o pai acredita. Para o segundo propósito, a opinião não é uma desqualificação. O católico devoto aceita a tabuada, e pode transmitir seu conhecimento sem fazer referência à infalibilidade do Papa. Recusar-se a empregá-lo é impor uma penalidade extrínseca sobre suas convicções. Não é antiliberal para um editor declinar os serviços de um membro do partido oposto para o cargo de escritor líder³³, ou mesmo de revisor de política, ou em qualquer função em que suas opiniões afetariam seu trabalho. É antiliberal rejeitá-lo como um compositor, ou escriturário, ou em qualquer função na qual suas opiniões não afetassem seu trabalho no jornal. Não é antiliberal recusar uma posição de confiança a um homem cujo histórico indica ser propenso a abusar de tal confiança. É antiliberal – e isso o “moralista” precisa ainda aprender – punir um homem que fez um mal em uma relação excluindo-o da realização de funções sociais úteis, para as quais ele é perfeitamente apto, através das quais ele poderia de uma só vez servir à sociedade e restabelecer seu autorrespeito. Ainda chegará um tempo, contudo, em que o Liberalismo, já reconhecido como um dever na religião e na política, ocupará seu verdadeiro lugar no centro de nossas

³² No *Novo Testamento*, Gamaliel é um respeitado mestre da lei judaica e membro do Sinédrio (espécie de assembleia deliberativa), que intervém no julgamento dos apóstolos (At 5:29-40) para convencer os israelitas a não matarem os apóstolos, que os acusavam de terem crucificado Jesus. Ele recomenda moderação, argumentando que, assim como havia ocorrido com outros seguidores de homens que foram assassinados após terem se reivindicado líderes, o grupo dos apóstolos iria se desfazer por si mesmo caso sua atividade e propósito fossem de fato mundanos. No entanto, caso essa atividade e esse propósito fossem de procedência divina, os israelitas não conseguiriam impedi-los, pois se encontrariam brigando contra Deus (N.T.).

³³ No original: *leader writer*. No jornalismo britânico, trata-se daquele que escreve os editoriais de um jornal na ausência do editor, ou quando o editor não o faz por se encarregar de funções administrativas (N.T.).

concepções éticas, e será visto como aplicável não apenas em relação àquele que consideramos ser o propagador de falsas opiniões, mas ao homem que nós consideramos um pecador.

É certo que a fundação do Liberalismo assim compreendido não é a visão de que as opiniões pessoais de um homem são socialmente indiferentes, e nem que sua moral particular não importa para os outros. Na medida em que Mill apoiou seu argumento na distinção entre ações que afetam a si mesmo e ações que afetam os outros, ele estava ainda dominado pelo individualismo mais antigo. Nós deveríamos reconhecer com franqueza que não há nenhum lado da vida do homem que é desimportante para a sociedade, pois tudo o que ele é, faz ou pensa pode afetar seu próprio bem-estar, que é e deve ser uma matéria da preocupação comum, e pode também afetar direta ou indiretamente o pensamento, a ação e o caráter daqueles com os quais entra em contato. O princípio subjacente pode ser definido de duas formas. Em primeiro lugar, o homem é muito mais do que suas opiniões e ações. Carlyle e Sterling não diferiam “exceto em opinião”. Para a maioria de nós, isso é exatamente o que *diferença* significa. Carlyle tinha consciência de que havia algo muito mais profundo, algo que a opinião formula apenas grosseiramente, e na maioria das vezes de forma inadequada, isto é, o homem real. O homem real é algo mais do que pode jamais ser expresso de forma adequada em termos em que seus companheiros possam compreender; e assim como sua humanidade essencial reside mais fundo do que todas as distinções de estrato social, classe e cor, e mesmo de sexo, embora em um sentido diferente, assim também ela vai muito mais abaixo dos eventos relativamente externos que fazem com que um homem figure como um santo e outro como um criminoso. Este sentido de unidade derradeira é o verdadeiro significado de igualdade, na medida em que ele é a fundação da solidariedade social e o vínculo que, se genuinamente experimentado, resiste às forças disruptivas de todo conflito, seja ele intelectual, religioso ou ético.

Mas, além disso, enquanto opiniões pessoais e instituições sociais são como resultados cristalizados, conquistas que foram alcançadas por certos processos definidos de esforço coletivo ou individual, a personalidade humana é aquilo no qual se vive e cresce, que pode ser destruído mas não pode ser criado, que não pode ser quebrado e reparado, mas pode ser colocado sob condições nas quais irá florescer e se expandir, ou, se estiver enfermo, sob condições em que irá se curar por meio de seus próprios poderes de recuperação. A fundação da liberdade é a ideia de crescimento. A vida é aprendido, mas, seja na teoria ou na prática, o que um homem genuinamente

aprende é aquilo que ele absorve, e o que ele absorve depende da energia que ele despende em resposta ao que o cerca. Assim, para chegar de uma vez ao ponto central, a questão da disciplina moral, é certamente possível reduzir um homem à ordem e preveni-lo de ser um incômodo aos seus vizinhos por meio do controle arbitrário e da punição severa. Isso pode ser para o conforto dos vizinhos, como admitido, mas, enquanto disciplina moral, é uma contradição em termos. É fazer menos do que nada para o caráter do homem enquanto tal. É simplesmente esmagá-lo, e, a menos que sua vontade seja aniquilada, o efeito será visto se em algum momento a pressão sobre ele for por acaso removida. É também possível, embora exija uma habilidade muito maior, ensinar o mesmo homem a disciplinar a si mesmo, e isso é promover o desenvolvimento da vontade, da personalidade, do autocontrole, ou do que quer que nós queiramos chamar o poder central e harmonizador que nos torna capazes de dirigir nossas vidas. Liberalismo é a crença de que a sociedade pode ser fundada com segurança sobre este poder de autodireção da personalidade, de que é apenas sobre esta fundação que uma comunidade verdadeira pode ser construída, e que, assim estabelecidas, suas fundações são tão profundas e amplas que não há limite que possamos colocar para o tamanho do edifício. A liberdade, assim, torna-se não tanto um direito do indivíduo, mas uma necessidade da sociedade. Ela se assenta não na reivindicação de A de não ser importunado por B, mas no dever de B de tratar A como um ser racional. Não é certo ignorar o crime e o erro, mas é imperativo tratar o criminoso, ou o equivocado, ou o ignorante, como seres capazes do certo e do verdadeiro, e guiá-los ao invés de esgotá-los. A regra da liberdade é apenas a aplicação do método racional. É abrir a porta ao apelo da razão, da imaginação e do sentimento social; e, a não ser por meio da resposta a este apelo, não há nenhum progresso social garantido.

Agora, não estou afirmando que esses princípios não apresentem dificuldades para serem aplicados. Em muitos aspectos eles sugerem dificuldades tanto na teoria quanto na prática, com algumas das quais tentarei lidar mais tarde. Tampouco estou afirmando que a liberdade é o solvente universal, ou que a ideia de liberdade é a única fundação na qual uma verdadeira filosofia social pode se basear. Ao contrário, a liberdade é apenas um lado da vida social. A ajuda mútua não é menos importante do que a tolerância mútua, a teoria da ação coletiva não é menos fundamental do que a teoria da liberdade pessoal. Mas, em uma investigação na qual todos os elementos estão tão intimamente interligados, tal como ocorre no campo da vida social, o ponto de partida se torna quase que indiferente. De onde quer que nós comecemos, se

formos francos e consistentes, seremos levados a olhar para o todo de algum ponto central, e isso, eu acho, ocorreu conosco ao trabalharmos com a concepção de “liberdade”. Pois, começando com o direito do indivíduo e a antítese entre liberdade pessoal e controle social, nós fomos levados a um ponto em que consideramos a liberdade sobretudo como um assunto de interesse social, como algo que flui das necessidades do avanço contínuo das regiões da verdade e da ética que constituem os assuntos de maior preocupação social. Ao mesmo tempo, nós passamos a procurar os efeitos da liberdade no estabelecimento mais firme da solidariedade social, como a única fundação na qual esta solidariedade pode se assentar com segurança. Com efeito, nós chegamos por um caminho próprio àquilo que é comumente descrito como a concepção orgânica da relação entre o indivíduo e a sociedade – uma concepção em torno da qual Mill trabalhou ao longo de sua carreira, e que conforma o ponto de partida da ética e da política na filosofia de T. H. Green.

O termo orgânico é usado e abusado com tamanha frequência que é melhor simplesmente dizer o que ele significa. Uma coisa é chamada de orgânica quando ela é composta de partes distintas umas das outras, mas que são destruídas, ou vitalmente alteradas, quando removidas do todo. Assim, o corpo humano é orgânico porque sua vida depende das funções desempenhadas por muitos órgãos, ao passo que cada um desses órgãos depende da vida do corpo, perecendo e se decompondo se removido dele. Agora, a visão orgânica da sociedade é igualmente simples. Ela significa que, enquanto a vida da sociedade não é nada senão a vida dos indivíduos na medida em que agem uns sobre os outros, a vida do indivíduo, por sua vez, seria inteiramente diferente se ele pudesse ser separado da sociedade. Uma grande parte dele não existiria em absoluto. Mesmo se ele pudesse preservar sua existência física com a sorte e a habilidade de um Robinson Crusóé, seu ser mental e moral seria algo bastante diverso de qualquer coisa que conhecemos, se ele existisse de fato. Por meio da linguagem, do treinamento e da simples vida com os outros, cada um de nós absorve em seu sistema a atmosfera social que nos circunda. Em particular, no que toca ao assunto dos direitos e deveres, central para a teoria Liberal, a relação entre o indivíduo e a comunidade é tudo. Seus direitos e deveres são igualmente definidos pelo bem comum. O que é, por exemplo, meu direito? À primeira vista, é algo que eu reivindico. Mas uma mera reivindicação não é nada. Eu posso reivindicar tudo e qualquer coisa. Se minha reivindicação é de direito é porque ela é sã e bem fundada no julgamento de um observador imparcial. Mas um observador imparcial não irá apenas considerar a mim mesmo. Ele irá igualmente pesar as reivindicações opostas

dos outros. Ele irá nos considerar em relação uns com os outros, isto é, como indivíduos envolvidos em um relacionamento social. Além disso, se a sua decisão for em qualquer sentido racional, ela deve repousar em um princípio de algum tipo; e, de novo, enquanto homem racional, qualquer princípio que ele afirmar deve se fundar em algum bom resultado ao qual ele serve ou incorpora, e, enquanto um homem imparcial, ele deve levar em consideração o bem de cada um dos afetados. Significa dizer que ele deve fundar seu julgamento no bem comum. Um direito individual, portanto, não pode ser conflitante com o bem comum, e nem poderia qualquer direito existir de forma separada do bem comum.

O argumento pode aparentemente tornar o indivíduo demasiadamente subserviente à sociedade. No entanto, isso é esquecer o outro lado da suposição original. A sociedade consiste inteiramente de pessoas. Ela não tem uma personalidade distinta, separada e superior àquela de seus membros. A nação britânica é uma unidade com uma vida própria. Mas a unidade é constituída por certos laços que vinculam todos súditos britânicos, laços estes que são, em última instância, afetos e ideias, sentimentos de patriotismo, de semelhança, um orgulho comum e mil outros sentimentos sutis que unem aqueles que falam uma língua comum, que têm por trás de si uma história comum e que compreendem uns aos outros melhor do que qualquer outro. A nação britânica não é uma entidade misteriosa acima e além das quarenta e poucas milhões de almas que moram juntas sob uma lei comum. Sua vida é a vida delas, seu bem-estar ou infortúnio, o bem-estar ou infortúnio delas. Assim, o bem comum ao qual os direitos de cada um se subordinam é um bem do qual cada um possui uma parte. Essa parte consiste na realização de suas capacidades de sentimento e amor, de energia física e mental, e, ao realizá-las, cada um cumpre sua parte na vida social, ou, na expressão de Green, ele encontra seu próprio bem no bem comum.

Deve-se admitir que essa expressão envolve uma suposição que pode ser considerada o postulado fundamental da visão orgânica da sociedade. Ela implica que a realização ou pleno desenvolvimento da personalidade é praticamente possível, não para um homem sozinho, mas para todos os membros de uma comunidade. Deve haver um caminho de desenvolvimento aberto, ao longo do qual cada um pode se mover em harmonia com os outros. Harmonia em sentido pleno envolveria não apenas a ausência de conflito, mas também suporte real. Deve haver para cada um, portanto, possibilidades de desenvolvimento de forma a não apenas permitir, mas a ativamente promover o desenvolvimento dos outros. Ora, os antigos economistas

conceberam uma harmonia natural, tal que os interesses de cada um, se adequadamente compreendidos e não constrangidos por interferência exterior, levá-los-ia a cursos de ação lucrativos para os outros e para a sociedade como um todo. Vimos que essa suposição era demasiadamente otimista. A concepção que agora formulamos não supõe tanto. Ela postula, não que haja uma harmonia realmente existente, que não requer nada para sua efetiva operação a não ser prudência e frieza de julgamento, mas apenas que há uma harmonia ética possível, à qual os indivíduos, em parte com disciplina, em parte através do aprimoramento das condições de vida, podem alcançar, e em cuja realização reside o ideal social. Tentar demonstrar de forma sistemática este postulado nos levaria ao campo de princípios filosóficos primeiros. Trata-se do ponto em que a filosofia da política entra em contato com a filosofia moral. Basta dizer aqui que, assim como o esforço de estabelecer um sistema coerente no mundo do pensamento é a característica do impulso racional que reside na raiz da ciência e da filosofia, o impulso de estabelecer a harmonia no mundo do sentimento e da ação – uma harmonia que deve incluir todos aqueles que pensam e sentem – é da essência do impulso racional no mundo da prática. O movimento em direção à harmonia é o impulso persistente do ser racional, mesmo se esse objetivo estiver sempre além do alcance do esforço realizado.

Esses princípios podem parecer muito abstratos, distantes da vida prática e sem valor para um ensinamento concreto. No entanto, esse afastamento é da natureza dos princípios primeiros quando considerados sem os elos de conexão que os ligam aos detalhes da experiência. Para desvendarmos alguns desses elos, tomemos novamente nossos antigos princípios liberais e vejamos como eles aparecem à luz da concepção orgânica, ou, como podemos chamá-la agora, a concepção harmônica. De saída, podemos prontamente notar que a antiga ideia de igualdade ocupa seu lugar. Pois o bem comum inclui todos os indivíduos. Ele se funda na personalidade e postula um livre escopo para o desenvolvimento da personalidade de cada membro da comunidade. Essa é a fundação não apenas da igualdade de direitos perante a lei, mas também do que é chamado de igualdade de oportunidades. Isso não implica necessariamente uma igualdade real de tratamento para todas as pessoas, mais do que implica uma igualdade original de poderes³⁴. Implica, eu acho, que qualquer desigualdade real de tratamento, de renda, estrato, cargo e consideração existente em um bom sistema social, se assentaria, não no interesse do indivíduo favorecido enquanto tal, mas no bem comum. Se a existência de milionários, por um lado, e de

³⁴ Uma incompreensão absurda promovida principalmente pelos oponentes da igualdade por motivos controversos.

pobres, por outro, é justa, deve ser porque este contraste é o resultado de um sistema econômico que, como um todo, funciona para o bem comum, o bem dos pobres estando incluído assim como o dos milionários; significa dizer que, quando pesamos adequadamente o bem e o mal de todas as partes envolvidas, não encontramos outra alternativa acessível que fosse melhor para o bem geral. Eu não estou por ora nem atacando nem defendendo nenhum sistema econômico. Apenas pontuo que essa é a posição que, de acordo com a visão orgânica ou harmônica da sociedade, deve ser comprovada por qualquer defesa racional da grave desigualdade na distribuição da riqueza. Em relação à igualdade, de fato, parece que, curiosamente, o princípio harmônico pode encampar inteiramente, e mesmo expandir, um dos “Direitos do Homem”, tal como formulado em 1789 – “As distinções sociais só podem se fundar na utilidade comum”. Se é realmente justo que A seja superior a B em riqueza, poder ou posição, é apenas porque, quando o bem de todos os envolvidos é considerado, dentre os quais B se inclui, verifica-se que há um ganho líquido no arranjo, se comparado com qualquer alternativa que possamos imaginar.

Se passarmos da igualdade para a liberdade, as linhas gerais do argumento já foram indicadas, e a discussão sobre as dificuldades nos detalhes deve ser deixada para o próximo capítulo. É preciso apenas repetir aqui que, no princípio harmônico, a importância fundamental da liberdade se assenta na natureza do “bem” em si, seja se estivermos pensando no bem da sociedade ou no bem do indivíduo. O bem é algo alcançado por meio do desenvolvimento dos fatores basilares da personalidade, um desenvolvimento que procede através da ampliação das ideias, do despertar da imaginação, do jogo do afeto e da paixão, do fortalecimento e extensão do controle racional. Como é o desenvolvimento desses fatores em cada ser humano que faz sua vida valer a pena, é sua interação harmoniosa, a resposta de cada um aos demais, que faz a sociedade um todo vivo. A liberdade assim interpretada não pode, como visto, dispensar a restrição; a restrição, contudo, não é um fim, mas um meio para um fim, e um dos principais elementos desse fim é a ampliação da liberdade.

No entanto, a ação coletiva da comunidade não necessariamente procede por meio da coerção ou restrição. Quanto mais seguramente ela estiver fundada na liberdade e no assentimento voluntário geral, mais ela é livre para realizar todas as conquistas para as quais o indivíduo é débil ou impotente, mas a ação combinada é forte. O progresso humano, considerado sob qualquer aspecto, é, no essencial, progresso social, a obra da cooperação consciente ou inconsciente. Nessa obra, a associação voluntária cumpre uma ampla e crescente parte. Ora, o Estado é uma entre

outras formas de associação, que se distingue pelo uso do poder coercitivo, por sua supremacia e pela reivindicação ao controle de tudo que está dentro de seus limites geográficos. Quais deveriam ser as funções desta forma de associação, teremos que considerar em maior detalhe em conexão com as outras questões que já levantamos. Mas que, em geral, estamos justificados em ver o Estado como uma entre muitas outras formas de associação humana voltadas para a manutenção e o aprimoramento da vida, é o princípio geral que devemos apontar aqui, e este é o ponto em que mais nos afastamos do velho Liberalismo. Vimos, contudo, alguma razão para pensar que as antigas doutrinas, quando cuidadosamente examinadas, implicavam uma concepção mais ampla da ação estatal do que a que aparecia na superfície; e veremos ainda de forma mais completa do que antes que a concepção “positiva” do Estado que agora atingimos não apenas não envolve nenhum conflito com o verdadeiro princípio da liberdade pessoal, como é necessária para sua efetiva realização.

Há ainda um princípio do Liberalismo histórico com o qual nossa presente concepção do Estado está em pleno acordo. A concepção do bem comum, tal como explicada, só pode ser realizada por completo através da vontade comum. Há, evidentemente, elementos de valor no bom governo de um déspota benevolente, ou de uma aristocracia paternal. Dentro de toda ordem pacífica há espaço para o florescimento de muitas coisas boas. No entanto, o fruto completo do progresso social só pode ser colhido por uma sociedade em que os homens e as mulheres em geral são não apenas recipientes passivos, mas contribuintes práticos. Assim, fazer com que os direitos e as responsabilidades dos cidadãos sejam reais e vivos, e estendê-los da forma mais ampla que as condições da sociedade permitirem, é uma parte integral da concepção orgânica da sociedade, assim como a justificação do princípio democrático. Ao mesmo tempo, é a justificação do nacionalismo, na medida em que este estiver fundado numa interpretação verdadeira da história. Pois, como a verdadeira harmonia social se baseia no sentimento e faz uso de todos os laços naturais de semelhança, de vizinhança, de afinidade de caráter e crença, e de linguagem e modo de vida, a melhor, mais saudável e vigorosa unidade política é aquela à qual os indivíduos são fortemente atraídos por seus próprios sentimentos. Qualquer quebra desta unidade, seja pelo rompimento forçado, seja pela sua inclusão compulsória em uma sociedade maior de sentimentos e leis estranhas, tende a mutilar – ou, ao menos, a inibir – o desenvolvimento espontâneo da vida social. A liberdade pessoal e nacional são brotos da mesma raiz, e sua conexão histórica não é acidental, mas se assenta numa identidade última de ideia.

Assim, na concepção orgânica da sociedade, cada uma das mais importantes ideias do Liberalismo histórico cumpre a sua parte. A sociedade ideal é pensada como um todo que vive e floresce por meio do crescimento harmônico de suas partes, sendo que cada uma delas, desenvolvendo-se em linhas próprias e de acordo com sua própria natureza, tende no geral a promover o desenvolvimento das outras. Há algum traço elementar desta harmonia em cada forma de vida social que é capaz de se preservar, pois, se os impulsos conflitantes predominassem, a sociedade iria se dissolver, e, quando eles predominam, ela de fato se dissolve. No outro extremo, a verdadeira harmonia é um ideal cuja realização está provavelmente além das capacidades humanas, mas que serve para indicar a linha de avanço. Mas admitir isso é admitir que as linhas possíveis de desenvolvimento para cada indivíduo, ou, para usar uma expressão mais geral, para cada constituinte da ordem social, não são limitadas ou fixas. Há muitas possibilidades, e o curso que leva à harmonia social é apenas um entre outros, ao passo que as possibilidades de desarmonia e conflito são muitas. Em última instância, portanto, o progresso da sociedade, assim como o do indivíduo, depende de escolhas. Ele não é “natural”, no mesmo sentido em que uma lei física é natural, isto é, no sentido de que avança automaticamente de um estágio ao outro sem reviravoltas, desvios para a esquerda ou quedas para a direita. Ele é natural apenas no sentido de que é a expressão de forças profundamente arraigadas da natureza humana, que se manifestam apenas através de um processo infinitamente lento e complicado de ajustamento mútuo. Toda doutrina social construtiva se funda numa concepção de progresso humano. O coração do Liberalismo é o entendimento de que o progresso não é uma questão de artifício mecânico, mas de liberação de energia espiritual viva. Um bom mecanismo é aquele que fornece os canais nos quais essa energia pode fluir desimpedida, desobstruída pela exuberância própria de sua produção, vivificando a estrutura social, expandindo e enobrecendo a vida da mente.

VII. O ESTADO E O INDIVÍDUO

Vimos algo sobre o princípio subjacente à ideia Liberal e as suas várias aplicações. Agora, devemos colocá-los à prova. Essas diferentes aplicações são compatíveis entre si? Elas trabalharão juntas para realizar aquele todo harmônico do qual é fácil falar em termos abstratos? São elas de fato harmônicas na teoria e na prática? O escopo para o desenvolvimento individual, por exemplo, está em acordo com a ideia de igualdade? A soberania popular é uma base factível da liberdade

peçoal, ou não abre ela uma via para a tirania da maioria? O sentimento de nacionalidade irá se assentar em unidade com o ideal da paz? O amor à liberdade é compatível com a plena realização da vontade comum? Se esses ideais forem reconciliáveis na teoria, não podem eles colidir na prática? Não há claramente ocasiões demonstráveis na história em que o desenvolvimento em uma direção implica um retrocesso em outra? Se sim, como nós podemos alcançar um balanço entre perdas e ganhos? O progresso político não nos oferece nada senão uma escolha entre diferentes males, ou não devemos ter alguma confiança de que, ao resolvermos as questões mais urgentes do momento, estaremos no final numa posição melhor para lidar com os obstáculos que vierem na sequência?

Lidarei com essas questões na medida em que o limite de espaço permitir, e tomarei primeiro a questão da liberdade e da vontade comum, da qual todo o resto depende. O suficiente já foi dito sobre esse assunto para nos permitir abreviar a discussão. Vimos que a liberdade social depende da restrição. Um homem pode ser livre para dirigir sua própria vida apenas na medida em que os outros são impedidos de molestá-lo ou interferi-lo. Até aqui, não há um afastamento dos princípios mais estritos do individualismo. Tivemos de fato a oportunidade de examinar a aplicação da doutrina da liberdade de contrato, por um lado, e a ação das combinações, por outro, e vimos razão para pensar que, em ambos os casos, a liberdade nominal, isto é, a ausência de restrições legais, pode ter o efeito de minar a liberdade real, na medida em que permite que a parte mais forte coaja a mais fraca. Igualmente, vimos que o efeito da combinação pode ser ambíguo, restringindo a liberdade de um lado, e ampliando-a de outro. Em todos esses casos, nosso ponto tem sido que devemos nos guiar por considerações reais, e não verbais – que devemos julgar em cada caso qual política produzirá liberdade efetiva –, e descobrimos uma íntima conexão em cada instância entre liberdade e igualdade. Nesses casos, contudo, estávamos lidando com as relações de um homem com outro, ou entre um corpo de indivíduos e outro, e podíamos enxergar a comunidade como um árbitro entre eles, cujo papel era garantir que a justiça fosse feita e prevenir o abuso do poder coercitivo. Portanto, pudemos tratar uma grande parte do desenvolvimento moderno do controle social como motivado pelo desejo por uma liberdade mais efetiva. O problema não é tão claro quando contemplamos a vontade individual em conflito com a vontade da comunidade como um todo. Quando tal conflito ocorre, aparentemente devemos estar preparados para duas possibilidades. Ou devemos admitir a legitimidade da coerção, declaradamente não nos interesses da liberdade, mas na promoção, sem

consideração com a liberdade, de outros fins que a comunidade reputa bons. Ou então, devemos admitir limitações que podem inibir o desenvolvimento da vontade geral e possivelmente se provarem um sério obstáculo ao progresso coletivo. Há algum meio de evitar esse conflito? Devemos deixar a questão para ser resolvida em cada caso por meio de um balanço entre vantagens e desvantagens, ou há quaisquer considerações gerais que nos ajudem a determinar as verdadeiras esferas de ação coletiva e privada?

Observemos primeiro que, assim como Mill apontou há muito tempo, há várias formas de ação coletiva que não implicam coerção. O Estado pode prover certos objetos que considera bons sem impelir ninguém a fazer uso deles. Assim, ele pode manter hospitais, embora qualquer um que possa pagar por eles permanece livre para empregar seus próprios médicos e enfermeiras. Ele pode e de fato mantém um amplo sistema educacional, enquanto deixa cada um livre para manter ou frequentar uma escola particular. Ele mantém parques e galerias de arte sem forçar ninguém a visitá-los. Há um serviço municipal de bondes, que não impede as pessoas privadas de dirigirem ônibus motorizados nas mesmas ruas, e assim por diante. É verdade que, para o sustento desses objetos, taxas e impostos são compulsoriamente cobrados, mas essa forma de compulsão levanta uma série de questões que teremos que considerar em uma outra conexão, que não nos diz respeito aqui. Por ora, temos que lidar apenas com aquelas ações do Estado que coagem todos os cidadãos, ou todos a que dizem respeito, a agir em conformidade com elas e que não admitem divergência. Esse tipo de coerção tende a aumentar. A sua extensão é necessariamente uma transgressão da liberdade, ou há elementos de valor assegurados pelo controle coletivo distintos dos elementos de valor assegurados pela escolha individual, de forma que, dentro dos devidos limites, ambos podem se desenvolver lado a lado?

Já recusamos resolver o problema aplicando a distinção de Mill entre ações que concernem apenas ao indivíduo e ações que concernem aos outros, primeiro porque não há ações que não afetem direta ou indiretamente os outros, segundo porque, mesmo se houvesse, elas não cessariam de ser objeto da preocupação dos outros. O bem comum inclui o bem de todos os membros da comunidade, e a injúria que alguém comete contra si mesmo é um assunto de preocupação comum, mesmo separado de qualquer efeito posterior que tenha sobre os outros. Se deixamos de coagir alguém para seu próprio bem, não é porque seu bem nos é indiferente, mas porque ele não pode ser promovido por coerção. A dificuldade se funda na natureza do bem em si, que, em seu aspecto pessoal, depende do fluxo espontâneo do sentimento, contido e

guiado não por restrições externas, mas pelo autocontrole racional. Tentar formar o caráter por meio da coerção é destruí-lo no processo. A personalidade não é formada de fora, mas cresce de dentro, e a função da ordem externa não é criá-la, mas prover a ela as condições mais adequadas de crescimento. Assim, à questão comum, se é possível tornar os homens bons por meio de um Ato do Parlamento, a resposta é que não é possível compelir a moralidade, pois a moralidade é um ato ou caráter de um agente livre, mas que é possível criar as condições sob as quais a moralidade pode se desenvolver, e, dentre elas, a liberdade da compulsão dos outros não é a menos importante.

O argumento sugere que a compulsão é limitada não por indiferença – como poderia o caráter de seus membros ser um assunto de indiferença à comunidade? -, mas por sua própria incapacidade de atingir seus fins. O espírito não pode ser forçado. Nem, inversamente, pode ele prevalecer pela força. Ele exige expressão social. Ele pode formar uma associação, uma igreja, por exemplo, para promover os objetivos comuns e manter uma vida comum entre todos que pensam parecido. No entanto, a associação deve ser livre, pois, em termos espirituais, tudo depende não do que é feito, mas da vontade com que é feito. O limite ao valor da coerção, pois, se assenta não na restrição do propósito social, mas nas condições da vida pessoal. Nenhuma força pode impelir o crescimento. Quaisquer elementos de valor social que dependem da concordância de sentimento, da compreensão de significado, do assentimento da vontade, devem surgir através da liberdade. Eis a esfera e a função da liberdade na harmonia social.

Onde está, portanto, a esfera da compulsão, e qual é seu valor? A resposta é que a compulsão é de valor onde a conformidade externa é de valor, e isso pode ocorrer em qualquer caso onde a inconformidade de alguém destrói o propósito de outros. Já notamos que a liberdade em si depende da restrição. Assim, um corpo religioso não tem a liberdade propriamente dita de marchar em procissão nas ruas a não ser que as pessoas de uma religião diferente sejam restringidas de apedrejar a procissão com insolência. Nós as restringimos da desordem, não para lhes ensinar o genuíno espírito da religião, o qual não aprenderão na delegacia de polícia, mas para assegurar à outra parte o direito à crença sem moléstia. A restrição forçada tem seu valor na ação que ela libera. No entanto, podemos não apenas restringir alguém de obstruir outrem – e a extensão em que o fazemos é a medida da liberdade que preservamos -, mas também restringir alguém de obstruir a vontade geral; e fazemos isso sempre que uma uniformidade é necessária para o fim que a vontade geral tem

em vista. A maioria dos patrões em certo negócio, podemos supor, estaria disposta a adotar certas precauções para a saúde ou segurança de seus empregados, reduzir a jornada ou aumentar a taxa de salários. Eles são incapazes de fazê-lo, contudo, enquanto uma minoria, talvez enquanto um único empregador, ficar de fora. Ele os venceria na competição se eles voluntariamente assumissem despesas as quais o primeiro não possui. Neste caso, a vontade de uma minoria, possivelmente de um homem só, frustra aquela do restante. Ela os coage, indiretamente, mas tão efetivamente quanto se ele fosse seu mestre. Se eles, por combinação, podem coagi-lo, nenhum princípio da liberdade é violado. Trata-se de coerção contra coerção, diferindo possivelmente em forma e método, mas não em princípio ou espírito. Além disso, se a comunidade como um todo simpatizar com um lado em detrimento do outro, ela pode com razão colocar a lei em ação. Seu objetivo não é a educação moral dos indivíduos que se recusam. Seu objetivo é assegurar certas condições as quais acredita serem necessárias para o bem-estar de seus membros, e as quais só podem ser asseguradas por meio de uma uniformidade forçada.

Aparentemente, portanto, a verdadeira distinção não é entre ações que concernem ao indivíduo e ações que concernem aos outros, mas entre ações coercitivas e não coercitivas. A função da coerção do Estado é impugnar a coerção individual, e, é claro, a coerção exercida por qualquer associação de indivíduos dentro do Estado. É por esse meio que ele mantém a liberdade de expressão, a segurança da pessoa e da propriedade, a genuína liberdade de contrato, os direitos de reunião e associação públicas, e por fim seu próprio poder de levar a cabo objetivos comuns de forma bem sucedida contra a recalcitrância de membros individuais. Sem dúvidas, ele confere a indivíduos e associações poderes e direitos. Mas sobre esses poderes ele deve exercer supervisão no interesse da igual justiça. Assim como a compulsão falha na esfera da liberdade, a esfera do crescimento espiritual, também a liberdade falha na ordem externa sempre que, pela mera ausência de restrição supervisória, os indivíduos são capazes de constranger uns aos outros direta ou indiretamente. É por isso que não há nenhum conflito intrínseco e inevitável entre liberdade e compulsão, mas no fundo uma necessidade recíproca. O objetivo da compulsão é assegurar as condições externas mais favoráveis ao crescimento e à felicidade internos, na medida em que essas condições dependem da ação combinada e da observância uniforme. A esfera da liberdade é a esfera do crescimento em si. Não há oposição verdadeira entre liberdade e controle enquanto tais, pois toda liberdade se funda num ato correspondente de controle. A verdadeira oposição é entre o controle que inibe a vida

pessoal e a ordem espiritual, e o controle que visa garantir as condições materiais e externas de seu desenvolvimento livre e desimpedido.

Eu não pretendo dizer que essa delimitação resolve todos os problemas. A vida “interna” buscará se expressar em atos externos. Um preceito religioso pode ordenar ao devoto que recuse o serviço militar, o pagamento de um imposto ou a submissão de um edifício à inspeção. Eis assuntos externos em que a consciência individual e o Estado entram em conflito direto, e onde está a corte de justiça que irá decidir entre eles? Em qualquer caso dado, o direito, tal como julgado por seu efeito último sobre o bem-estar humano, pode, é claro, estar em um lado ou em outro, ou entre ambos. Mas há algo para guiar as duas partes enquanto ambas acreditam estarem no direito e não veem nenhum motivo para renunciar à sua opinião? Para começar, claramente o Estado faz bem em evitar tais conflitos por meio de alternativas substitutivas. Outros deveres que não o do serviço militar podem ser encontrados para um seguidor de Tolstoy, e, enquanto ele estiver disposto a cumprir com toda a sua carga de obrigações, a dificuldade será facilmente resolvida. De novo, a mera conveniência da maioria não pode ser pesada com justiça contra as convicções religiosas de poucos. Pode ser conveniente que certa obra pública seja feita no sábado, mas a mera conveniência seria um motivo insuficiente para obrigar judeus a participarem nela. Convicções éticas e religiosas devem ser pesadas contra convicções éticas e religiosas. Não é o número que conta em termos morais, mas a crença que é pensada de acordo com o melhor de cada um relativa às necessidades do bem comum. Mas a consciência da comunidade tem seus direitos da mesma forma que a consciência do indivíduo. Se estivermos convencidos que a inspeção da lavanderia de um convento é exigida no interesse, não da mera rotina oficial, mas da justiça e da humanidade, não podemos fazer nada senão insistir sobre ela, e quando tudo que puder ser feito tiver sido feito para salvar a consciência individual, a convicção comum do bem comum deve ter seu lugar. Em última instância, a ordem externa pertence à comunidade, e o direito de protesto ao indivíduo.

Por outro lado, o indivíduo deve mais à comunidade do que é jamais reconhecido. Sob as condições modernas, ele está muito inclinado a tomar como dado o que o Estado faz por ele e a usar a segurança pessoal e a liberdade de expressão que ele lhe concede como um ponto vantajoso do qual ele pode, em segurança, denunciar suas obras e repudiar sua autoridade. O indivíduo assume o direito de estar dentro ou fora do sistema social da forma como escolher. Ele se baseia na lei geral que o protege

e se emancipa de alguma lei particular que reputa opressiva à sua consciência. Ele esquece, ou não se dá ao trabalho de refletir que, se todos agissem como ele, a máquina social pararia de funcionar. Ele certamente falha em perceber como uma sociedade poderia subsistir na qual cada um reivindicasse o direito à desobediência ilimitada à lei que julgasse equivocada. Com efeito, é possível a uma consciência excessivamente bondosa estar de acordo com um senso de responsabilidade social insuficiente. A combinação é infeliz; e podemos dizer com justiça que, se o Estado deve a máxima consideração à consciência, seu dono deve uma dívida correspondente ao Estado. Com esta consideração mútua, e com o desenvolvimento de um senso cívico, os conflitos entre a lei e a consciência são passíveis de serem confinados em limites bastante estreitos, embora sua completa reconciliação permanecerá sempre um problema, até que os indivíduos estejam no geral de acordo quanto às condições fundamentais da harmonia social.

Pode-se questionar, por outro lado, se, ao insistirmos no livre desenvolvimento da personalidade, não subestimamos o dever da sociedade para com seus membros. Todos nós admitimos uma responsabilidade coletiva pelas crianças. Não há adultos que precisam igualmente de cuidado? O que dizer do idiota, do imbecil, do débil-mental³⁵ e do bêbado? O que a autodeterminação racional significa para essas classes? Elas não podem ferir ninguém a não ser a si mesmas, exceto através do contágio e do mau exemplo. Mas não temos nós nenhum dever perante elas, tendo em vista seu próprio bem e deixando qualquer outra consideração de lado? Não temos o direito de trazer o débil-mental sob nossos cuidados e de evitar que o bêbado beba, puramente para seu próprio bem, independentemente de qualquer consideração ulterior? E, se assim for, não devemos estender a esfera de coerção permissível como um todo e admitir que um homem pode, para seu próprio bem, e sem objetivo ulterior, ser forçado a fazer o que julgamos certo e evitar o que pensamos ser errado?

A resposta é que o argumento é fraco justamente onde ele pretende generalizar. Somos compelidos a colocar o insano sob restrição por razões sociais independentes do seu próprio benefício. No entanto, seu próprio benefício seria uma razão inteiramente suficiente se nenhuma outra existisse. Para eles, por seu infortúnio, a liberdade, da forma como compreendemos esta palavra, não tem aplicação, pois eles são incapazes da escolha racional e, portanto, do tipo de crescimento para o qual a

³⁵ Desde a segunda metade do século XIX, os termos *idiot*, *imbecile* e *feeble-minded* eram usados pela psiquiatria vigente para designar diferentes graus de deficiência mental (em ordem decrescente). Optamos por traduzi-los de forma literal, apesar de sua conotação ofensiva, pela fidelidade ao original (N.T.).

liberdade é valiosa. A mesma coisa é verdade sobre os débeis-mentais, e, se eles não são ainda tratados sob o mesmo princípio, é meramente porque o reconhecimento do seu tipo enquanto tal é relativamente moderno. Mas a mesma coisa é também em seu grau verdadeira sobre o bêbado, na medida em que ele é vítima de um impulso que deixou crescer para além de seu próprio controle; e a questão sobre se ele deveria ou não ser considerado como um objeto adequado à tutela deve ser decidida em cada caso, perguntando-se se a capacidade de autocontrole que ele possui seria prejudicada ou melhorada por um período de restrição tutelar. Não há nada em tudo isso que toque o essencial da liberdade, que é o valor do poder de autogoverno onde ele de fato existe. Tudo o que é provado é que, onde ele não existe, é certo salvar os indivíduos do sofrimento e, se o caso admite, colocá-los sob condições nas quais o equilíbrio normal do impulso será mais provavelmente restaurado. Pode-se acrescentar que, no caso do bêbado – e eu penso que o argumento se aplica a todos os casos onde o impulso predominante é capaz de dominar a vontade –, é um dever ainda mais óbvio e elementar remover as fontes de tentação e tratar como antissocial no mais alto nível toda tentativa de lucrar às custas da fraqueza, da miséria e do mau feitio humanos. O caso não é diferente daquele de um contrato iníquo. O tentador busca friamente seu lucro, e o sofredor é cercado por um demônio interno. Há uma forma de coerção aqui que o genuíno espírito da liberdade não falhará em reconhecer como sua inimiga, e uma forma de injúria que não é menos real por que sua arma é um impulso que força o outro ao consentimento que ele acarreta.

Eu concluo que não há nada na doutrina da liberdade que impeça o movimento da vontade geral na esfera em que ela é realmente eficiente, e nada numa concepção justa dos objetos e métodos da vontade geral que encurte a liberdade na realização das funções sociais e pessoais nas quais seu reside seu valor. Liberdade e compulsão têm funções complementares, e o Estado que se autogoverna é ao mesmo tempo o produto e a condição do indivíduo que se autogoverna.

Assim, não há dificuldade em entender por que a extensão do controle do Estado de um lado está de acordo com a resistência determinada a transgressões de outro. É uma questão não de aumentar ou diminuir as restrições, mas de reorganizá-las. O período que testemunhou uma rápida extensão da legislação industrial viu como determinada uma resistência a tudo o que se assemelha ao estabelecimento do

ensino religioso doutrinário pela autoridade estatal³⁶, e a distinção é perfeitamente justa. No fundo, é a mesma concepção de liberdade e a mesma concepção da vontade comum que dão ensejo à regulação da indústria e à separação da veneração religiosa e do ensino doutrinário do mecanismo do controle do Estado.

Por enquanto, consideramos o que o Estado força o indivíduo a fazer. Se passarmos à questão do que o Estado deve fazer pelo indivíduo, uma questão diferente, mas paralela, surge, e devemos notar um movimento correspondente na opinião. Se o Estado faz pelo indivíduo aquilo que ele deveria fazer por si mesmo, qual será seu efeito sobre seu caráter, iniciativa e empreendimento? Trata-se agora não de uma questão de liberdade, mas de responsabilidade, e uma que causou muitas investigações passionais, e a respeito da qual a opinião sofreu uma mudança notável. Assim, em relação à pobreza, a velha visão era de que a primeira coisa necessária era a autoajuda. Era o dever de cada um prover para si mesmo e para sua família. Se, com efeito, ele falhasse por completo, nem ele e nem ela poderiam ser abandonados à fome, e havia a parafernália da Lei dos Pobres para lidar com o seu caso. Mas o objetivo de todo amigo sincero dos pobres deve ser de afastá-lo da máquina da Lei dos Pobres. A experiência dos quarenta anos antes de 1834 nos ensinou o que resultou do livre recurso aos fundos públicos por meio da subvenção a salários inadequados. Ele significava simplesmente que o padrão de remuneração era rebaixado na proporção em que os indivíduos pudessem depender da ajuda pública para compensar a deficiência, enquanto que, ao mesmo tempo, os incentivos ao trabalho independente eram enfraquecidos quando os pobres se encontravam em pé de igualdade com o trabalhador esforçado. No geral, se era feita a tentativa de substituir o esforço pessoal pela ajuda dos outros, o resultado seria apenas minar a iniciativa individual e, no final, reduzir a taxa de remuneração industrial. Pensava-se, por exemplo – e este mesmo ponto foi levantado contra as propostas de Pensões de Velhice³⁷ –, que, se qualquer um dos objetos que um homem teria, se possível, de prover fosse retirado do escopo de sua própria atividade, ele em consequência estaria satisfeito com uma redução proporcional nos salários; se o padrão fosse compensá-lo pelo acidente de trabalho, ele não faria provisões para acidentes por conta própria; se seus filhos fossem alimentados pelos contribuintes, ele não procuraria ganhar dinheiro com o

³⁶ A objeção mais frequentemente levantada contra o próprio “antidenominacionismo” é que, na realidade, ele é uma forma de ensino doutrinário em busca de subsídio estatal.

³⁷ No original: *Old Age Pensions*. Trata-se da primeira forma de aposentadoria social britânica, introduzida em 1909 e financiada pelo Estado através de tributação central. Ela consistia na quantia de cinco xelins por semana destinada a residentes com renda anual inferior a £21 (N.T.).

qual pudesse alimentá-los. Assim, por um lado, argumentou-se que a taxa de salários tenderia a se adaptar às necessidades do trabalhador, que seu salário cairia na proporção em que suas necessidades fossem satisfeitas por outras fontes, que, por conseguinte, o alívio aparente seria em grande medida ilusório, ao passo que, em última instância, tendo em vista a redução do estímulo à emulação individual, a produtividade do trabalho cairia, os incentivos à indústria diminuiriam e a comunidade como um todo se tornaria mais pobre. Por outro lado, concebia-se que, não obstante quão deploráveis fossem as condições das classes trabalhadoras, o jeito certo de elevá-las era confiar no empreendimento individual e possivelmente, de acordo com alguns pensadores, na combinação voluntária. Por esses meios, a eficiência do trabalho e sua remuneração regular poderiam ser aumentadas. Ao suprimir de forma austera todos os suportes, deveríamos ensinar as classes trabalhadoras a se manterem por si mesmas, e se houvesse sofrimento no processo disciplinar, havia ainda esperança no futuro. Elas chegariam aos poucos a uma posição de independência econômica na qual seriam capazes de enfrentar os riscos da vida, não dependendo do Estado, mas com a força de seus próprios cérebros e de seus próprios braços.

Essas opiniões não mais comandam o mesmo grau de assentimento. Por todos os lados encontramos o Estado fazendo provisão ativa para as classes mais pobres, e de nenhum modo apenas para os destituídos. Vemo-lo educando as crianças, oferecendo inspeção médica, autorizando a alimentação dos necessitados às custas dos contribuintes, ajudando-os a obter emprego através de livres Trocas de Trabalho³⁸, buscando organizar o mercado de trabalho tendo em vista a mitigação do desemprego, e provendo pensões de aposentadoria para todos cujas rendas estão abaixo de treze xelins por semana, sem cobrar nenhuma contribuição. Agora, em tudo isso, podemos muito bem perguntar: estaria o Estado avançando cegamente sobre os trilhos de uma caridade ampla e generosa, embora descuidada? Ele é e pode permanecer indiferente ao seu efeito sobre a iniciativa individual e a responsabilidade pessoal ou parental? Ou devemos supor que as mentes mais sábias têm consciência do que estão fazendo, que analisaram o assunto por todos os lados, e que são guiadas por uma concepção razoável do dever do Estado e das responsabilidades do indivíduo? Estamos de fato – pois esta é realmente a questão – buscando caridade ou justiça?

³⁸ No original: *Labour Exchanges*. O Ato das Trocas de Trabalho (1909) permitiu a criação de agências de emprego estatais voltadas para ajudar os desempregados a acharem novas ocupações (N.T.).

Dissemos acima que era a função do Estado assegurar as condições nas quais a mente e o caráter podem se desenvolver. De forma similar, podemos agora dizer que a função do Estado é garantir as condições a partir das quais os cidadãos sejam capazes de adquirir com seus próprios esforços tudo o que é necessário para uma completa eficiência cívica. O Estado não deve alimentá-los, abrigá-los ou vesti-los. Ele deve tomar conta de que as condições econômicas sejam tais que o homem comum, que não possui deficiências na mente, no corpo ou na vontade, possa alimentar, abrigar e vestir a si e à sua família através do trabalho útil. O “direito ao trabalho” e a um “salário decente” são tão válidos quanto os direitos pessoais ou de propriedade. Significa dizer que eles são condição integral de uma boa ordem social. Uma sociedade em que um único homem honesto de capacidade normal é definitivamente incapaz de achar os meios de se manter pelo trabalho útil está nesta medida sofrendo de má-organização. Há em algum lugar um defeito no sistema social, um problema na máquina econômica. Ora, o trabalhador individual não pode consertar a máquina sozinho. Ele é a última pessoa a ter qualquer voz no controle do mercado. Não é sua culpa se há superprodução no seu ramo industrial, ou se um processo novo e mais barato foi introduzido, que torna sua habilidade particular, resultado talvez de anos de dedicação, obsoleta. Ele não dirige ou regula a indústria. Ele não é responsável por seus altos e baixos, mas tem que pagar por eles. É por isso que não é por caridade que ele pede, mas por justiça. Agora, talvez seja infinitamente difícil atender à sua demanda. Fazê-lo pode envolver uma profunda reconstrução econômica. As questões industriais envolvidas podem ser tão pouco compreendidas que podemos facilmente piorar as coisas na tentativa de melhorá-las. Tudo isso mostra a dificuldade de descobrir meios de atender a esta demanda particular por justiça, mas de forma alguma abala sua posição como uma reivindicação de justiça. Um direito é um direito não obstante, embora os meios de assegurá-lo sejam imperfeitamente conhecidos; e o trabalhador que está desempregado ou subremunerado em função de má-organização econômica permanecerá sendo uma desaprovação não à caridade, mas à justiça da sociedade, ao menos enquanto ele for visto na terra.

Se essa visão sobre o dever do Estado e o direito do trabalhador está se tornando predominante, isso se deve em parte a uma elevação no senso de responsabilidade comum, e em parte ao ensinamento da experiência. Nos primeiros dias da era do livre-comércio, era aceitável esperar que a autoajuda seria uma solução adequada, e que, com comida barata e o comércio em expansão, o trabalhador médio seria capaz,

por meio do exercício da prudência e da providência, não apenas de se manter em bons tempos, mas de prover para a doença, o desemprego e a aposentadoria. O curso real dos eventos frustrou em grande medida essas esperanças. É verdade que o padrão de vida na Inglaterra avançou progressivamente ao longo do século dezanove. É verdade, em particular, que, desde o período desastroso que precedeu a revogação das Leis dos Cereais e a aprovação do Ato das Dez Horas³⁹, o progresso social tem sido real e visível. O sindicalismo e a cooperação cresceram, os salários no geral subiram, o custo de vida diminuiu, habitação e saneamento melhoraram, a taxa de mortalidade caiu de vinte e dois para menos de quinze por milhar. No entanto, mesmo com toda essa melhora, a expectativa de uma independência econômica completa e vitalícia, mesmo quando complementada e protegida pela barganha coletiva do sindicato, parece demasiadamente remota. O aumento dos salários não parece ser de nenhuma forma proporcional ao crescimento geral da riqueza. O padrão de vida como um todo se elevou; a provisão mesma de educação trouxe consigo novas necessidades e praticamente forçou a introdução de um padrão de vida mais elevado como condição para satisfazê-las. Como um todo, as classes trabalhadoras da Inglaterra, embora menos providentes que as de alguns países do Continente, não podem ser acusadas de negligência indevida com relação ao futuro. O acúmulo de poupanças em Sociedades Amigáveis⁴⁰, Sindicatos, Cooperativas e Bancos de Poupança mostra um aumento que mais do que acompanhou a elevação no nível dos salários; ainda assim, não parece provável que o trabalhador manual médio conseguirá atingir a meta da plena independência, cobrindo todos os riscos da vida para si e sua família, a única que pode tornar o sistema competitivo realmente adequado às demandas de uma consciência civilizada. As pesquisas cuidadosas do Sr. Booth⁴¹, em Londres, e do Sr. Rowntree⁴², em York, e de outros, nos distritos do interior, revelaram que uma porcentagem considerável das classes trabalhadoras são na verdade incapazes de receber uma soma de dinheiro representando o custo total das meras necessidades físicas de uma família média; e, embora o grosso das classes trabalhadoras esteja sem

³⁹ No original: *Ten Hours' Act*. Ato aprovado pelo parlamento britânico em 1847 que restringiu a jornada de trabalho de mulheres e adolescentes na indústria têxtil para dez horas diárias, por cinco dias na semana, e oito horas no sábado (N.T.).

⁴⁰ No original: *Friendly Societies*. Tratam-se de associações voluntárias de ajuda mútua, voltadas para a provisão de assistência social e de serviços financeiros para indivíduos necessitados (N.T.).

⁴¹ Charles Booth, *Inquiry into the Life and Labour of the People in London* (Londres, 1889-1903). Trata-se de uma importante e extensa pesquisa empírica, realizada entre 1886 e 1903, sobre as condições de vida e de trabalho da classe trabalhadora londrina (N.T.).

⁴² Benjamin Seebohm Rowntree, *Poverty, A Study of Town Life* (Londres, 1901). Trata-se de um amplo e influente estudo empírico sobre as condições de vida da população e classe trabalhadora da cidade de York, na Inglaterra (N.T.).

dúvidas numa posição melhor do que essa, essas pesquisas mostram que mesmo aqueles que vão bem gravitam em direção a essa linha de pobreza primária em estações de estresse, na época em que as crianças ainda estão na escola, por exemplo, ou a partir do momento em que o principal provedor da casa começa a falhar, no declínio da meia idade. Se ao menos dez por cento da população vive realmente acima da linha da pobreza em qualquer momento⁴³, duas ou três vezes esse número, é razoável supor, deve se aproximar dessa linha em um ou outro período de suas vidas. No entanto, quando passamos da concepção de uma mera preservação física de uma família média para a de um salário que proveria realmente os requisitos mínimos de uma vida civilizada e atendesse a todas as suas contingências sem ter que depender de nenhum suporte externo, teríamos que fazer acréscimos às cifras do Sr. Rowntree que ainda não foram computados, mas sobre os quais é provavelmente razoável dizer que somente os artesãos mais habilidosos são capazes de ganhar uma remuneração que atenda aos requisitos deste caso. Mas, se assim for, está claro que o sistema de competição industrial falha em cumprir a demanda ética incorporada na concepção do “salário decente”. Esse sistema não oferece nenhuma esperança de uma melhoria que traga os meios de uma existência saudável e independente, tal como deveria ser o direito de nascença de todo cidadão de um país livre, ao alcance da massa do povo do Reino Unido. É essa crença que, penetrando lentamente na mente do público, direcionou-a a novos pensamentos de regeneração social. A soma e a substância das mudanças que mencionei podem ser expressas no princípio de que o indivíduo não pode se manter sozinho, mas que entre ele e o Estado há uma obrigação recíproca. Ele tem perante o Estado o dever de trabalhar com diligência para si mesmo e sua família. Ele não deve explorar o trabalho de suas crianças, mas se submeter às exigências públicas para sua educação, saúde, limpeza e bem-estar geral. Por outro lado, a sociedade lhe deve os meios de manter um padrão de vida civilizado, e este dever não é adequadamente cumprido ao deixá-lo assegurar o salário que puder na competição do mercado.

Essa visão da obrigação social coloca elevada ênfase no público, mas de forma alguma ignora a responsabilidade individual. Constitui um simples princípio de ética aplicada, que a responsabilidade deve ser proporcional ao poder. Ora, dada a oportunidade de um trabalho adequadamente remunerado, um homem tem o poder

⁴³ Eu não incluí aqueles vivendo em “pobreza secundária”, tal como definido pelo Sr. Rowntree, pelo fato de a responsabilidade neste caso ser em parte pessoal. Deve-se lembrar, contudo, que a grande pobreza aumenta a dificuldade de uma administração eficiente

de ganhar sua vida. É seu direito e seu dever fazer o melhor uso dessa oportunidade, e, se ele falha, pode com justiça sofrer o castigo de ser tratado como indigente, ou mesmo, em um caso extremo, como um criminoso. No entanto, a oportunidade em si não pode ser obtida por ele com a mesma liberdade. É apenas dentro de limites muito estreitos que ela entra em sua esfera de controle. As oportunidades de trabalho e de remuneração são determinadas por uma massa complexa de forças sociais que nenhum indivíduo, e certamente nenhum trabalhador, pode influenciar. Elas podem ser controladas, se é que o podem, pela ação organizada da comunidade, e, portanto, em uma justa atribuição de responsabilidade, é a comunidade que deve lidar com elas.

Mas isso, será dito, não é Liberalismo, mas Socialismo. Ao buscarmos os direitos econômicos do indivíduo, fomos levados a contemplar uma organização socialista da indústria. No entanto, uma palavra como Socialismo tem muitos significados, e é possível que haja um Socialismo Liberal, assim como um Socialismo que é antiliberal. Sem nos prendermos a uma palavra, portanto, busquemos desenvolver a visão Liberal do Estado na esfera da economia. Tentemos determinar em termos gerais o que está envolvido na realização daquelas condições primárias do bem-estar industrial que foram estabelecidas, e como elas se harmonizam com os direitos de propriedade e as demandas pelo livre empreendimento industrial.

VIII. LIBERALISMO ECONÔMICO

Existem duas formas de Socialismo com as quais o liberalismo nada tem a ver. A estes chamarei de mecânico e de oficial. O Socialismo Mecânico é fundado em uma falsa interpretação da história. Ele atribui os fenômenos da vida social e do desenvolvimento apenas à operação do fator econômico, ao passo que o ponto de partida de uma sociologia sólida é conceber a sociedade como um todo em que cada uma das partes interage. O fator econômico, para citar um ponto, é pelo menos tanto o efeito quanto a causa da invenção científica. Não haveria sistema mundial de telegrafia se não houvesse necessidade de intercomunicação mundial. Mas não haveria nenhum telégrafo elétrico, se não fosse pelo interesse científico que determinou os experimentos de Gauss e Weber. O Socialismo Mecânico, além disso, é fundado em uma falsa análise econômica que atribui todo valor ao trabalho, negando, confundindo ou distorcendo as distintas funções de direção de empresa, o pagamento inevitável pelo uso do capital, a produtividade da natureza e as forças sociais bastante complexas que, ao determinar os movimentos da demanda e da

oferta, fixam as taxas segundo as quais os bens são trocados entre si. Politicamente, o Socialismo mecânico supõe uma guerra de classes, apoiada em uma nítida distinção de classes que não existe. Longe de tender a linhas de clivagem claras e simples, a sociedade moderna exhibe um entrelaçamento cada vez mais complexo de interesses, e é impossível para um revolucionário moderno atacar a “propriedade” em favor do “trabalho” sem notar que metade do “trabalho” para o qual ele apela tem um interesse direto ou indireto na “propriedade”. Quanto ao futuro, o Socialismo mecânico concebe um sistema logicamente desenvolvido de controle da indústria pelo governo. Disto tudo o que se precisa dizer é que a construção de Utopias não é um método sólido de ciência social; que essa Utopia em particular não oferece provisões suficientes para a liberdade, o movimento e o crescimento; e que, a fim de trazer seus ideais para a região da discussão prática, o que o Socialista precisa é formular não um sistema a ser substituído como um todo para nossos arranjos atuais, mas um princípio para guiar o estadista no trabalho prático de reformar o que está errado e desenvolver o que é bom no próprio tecido industrial. Um princípio assim aplicado cresce se contém boas derivações e, assim, em particular, o controle coletivo da indústria será ampliado na proporção em que se verificar que produz bons resultados na prática. A clareza fantasiosa da visão Utópica é ilusória, porque seus objetos são ideias artificiais e não fatos vivos. O “sistema” do mundo dos livros deve ser reconstruído como um princípio que pode ser aplicado à ferrovia, à mina, à oficina e ao escritório que conhecemos, antes mesmo que possa ser discutido com sensatez. A evolução do Socialismo como força prática na política procedeu, de fato, por essa reconstrução, e essa mudança traz consigo o fim da Utopia materialista.

O Socialismo Oficial é um credo de tipo diferente. Começando com um desprezo pelos ideais de liberdade com base na confusão entre liberdade e competição, prossegue para uma medida de desprezo pela humanidade média em geral. Ela concebe a humanidade como uma raça indefesa e débil, que é seu dever tratar com bondade. A verdadeira bondade, é claro, deve ser combinada com firmeza e a vida do homem médio deve ser organizada para seu próprio bem. Ele não precisa saber que está sendo organizado. A organização socialista funcionará em segundo plano, e haverá rodas dentro de rodas, ou melhor, fios puxando fios. Aparentemente, haverá uma classe de eleitos, uma aristocracia de caráter e intelecto que ocupará os serviços públicos e fará o trabalho prático de administração. Atrás deles estarão os comitês sindicais e de progresso que irão dirigir as operações e por trás dos comitês novamente uma ou mais mentes mestras das quais emanarão as ideias que devem

dirigir o mundo. O jogo do governo democrático continuará por algum tempo, mas a ideia de uma vontade comum que deveria realmente empreender a organização da vida social é tida como a mais infantil das ilusões. As mentes mestras podem, por enquanto, trabalhar mais facilmente por meio de formas democráticas, porque estão aqui, e destruí-las causaria uma sublevação. Mas a essência do governo repousa no método de captura. Os líderes ostensivos da democracia são criaturas ignorantes que podem, com um pouco de administração, ser orientadas a trilhar o caminho por onde devem seguir, e a quem a multidão os seguirá como ovelhas. A arte de governar consiste em obrigar os homens a fazerem o que se deseja sem saber o que eles estão fazendo, em conduzi-los sem lhes mostrar para onde, até que seja tarde demais para eles retraçarem seus passos. O socialismo assim concebido não tem nada a ver com democracia ou com liberdade. É um esquema de organização da vida pela pessoa superior, que decidirá para cada homem como ele deve trabalhar, como ele deve viver e, de fato, com a ajuda do Eugenista, se deve mesmo viver ou se não há nem mesmo razão para nascer. De qualquer forma, se ele não deveria ter nascido – isto é, se ele vem de uma linhagem cujas qualidades não são aprovadas – o Samurai⁴⁴ cuidará para que ele não perpetue sua raça.

Ora, o liberal médio poderia ter mais simpatia por essa visão da vida se não sentisse que, de sua parte, ele é apenas um homem muito comum. Ele tem certeza de que não pode administrar a vida de outras pessoas por elas. Acha o suficiente administrar a sua própria. Mas, com a licença do Superior, ele prefere fazer isso do seu próprio jeito do que pelo jeito de outro, cujo caminho pode ser muito mais sábio, mas não é o seu. Ele prefere se casar com a mulher de sua própria escolha, do que com aquela que certamente proverá filhos do tipo padrão. Ele não quer ser padronizado. Não se considera como essencialmente um item em um relatório censitário. Ele não quer as roupas padrão ou a comida padrão, quer as roupas que acha confortáveis e a comida de que gosta. Com este Adão não regenerado nele, temo que o liberalismo que também está dentro dele esteja pronto para assentir. Na verdade, isso o incita a ir ainda mais longe. Isso o leva a considerar que outros homens são, no geral, muito parecidos com ele e olham para a vida de uma maneira muito parecida, e quando isso o remete ao dever social, o encoraja a não almejar uma posição de superioridade que

⁴⁴ A referência aqui provavelmente é ao livro *A Modern Utopia*, de H. G. Wells, publicado em 1905. Wells, na época vinculado à Sociedade Fabiana (que é o aparente alvo de Hobhouse com o rótulo “socialismo oficial”), pensa em um cenário utópico onde o governo é exercido por uma classe física e mentalmente superior, denominada por Wells de Samurai (N.T).

lhe permitirá governar seus semelhantes para o seu próprio bem, mas com um espírito de camaradagem com o qual ele vai ficar ombro a ombro com eles em nome de objetivos comuns.

Se, então, existe algo como um Socialismo Liberal – e se de fato existe é ainda um assunto para investigação – ele deve claramente preencher duas condições. Em primeiro lugar, deve ser democrático. Deve vir de baixo, não de cima. Ou melhor, deve emergir dos esforços da sociedade como um todo para garantir uma medida mais plena de justiça e uma melhor organização da ajuda mútua. Deve envolver os esforços e responder aos desejos genuínos não de um punhado de seres superiores, mas de grandes massas de homens. E, em segundo lugar, e por isso mesmo, deve prestar contas ao indivíduo humano. Deve dar ao homem comum liberdade de ação na vida pessoal, pela qual ele realmente se importa. Deve basear-se na liberdade e não deve contribuir para a supressão, mas para o desenvolvimento da personalidade. Até onde, pode-se perguntar, esses objetos são compatíveis? Até que ponto é possível organizar a indústria no interesse do bem-estar comum sem ignorar a liberdade de escolha individual ou secar as fontes de iniciativa e energia? Até que ponto é possível abolir a pobreza ou instituir a igualdade econômica sem deter o progresso industrial? Não podemos colocar a questão sem levantar pontos mais fundamentais. Qual é o real significado de “igualdade” em economia? Isso significaria, por exemplo, que todos deveriam desfrutar de recompensas iguais, ou que esforços iguais deveriam desfrutar de recompensas iguais, ou que realizações iguais deveriam desfrutar de recompensas iguais? Qual é a província da justiça na economia? Onde termina a justiça e começa a caridade? E qual é, por trás de tudo isso, a base da propriedade? Qual é a sua função e valor social? Qual é a medida de consideração devida ao interesse adquirido e ao direito prescrito? É impossível, dentro dos limites de um volume, tratar exaustivamente de tais questões fundamentais. O melhor caminho será seguir as linhas de desenvolvimento que parecem provir dos princípios do Liberalismo já indicados e ver até onde eles conduzem a uma solução.

Vimos que era dever do Estado assegurar as condições de subsistência ao cidadão normal e saudável. Existem duas linhas ao longo das quais o cumprimento desse dever pode ser buscado. Uma consistiria em dar acesso aos meios de produção, a outra em garantir ao indivíduo certa participação no estoque comum. Na verdade, ambas as linhas foram seguidas pela legislação liberal. Por um lado, essa legislação se propôs, embora tão tímida e ineficazmente, a reverter o processo que separou o

campesinato inglês do solo. A pesquisa contemporânea está deixando claro que esse divórcio não foi o resultado inevitável de forças econômicas operando lentamente. Foi provocado pela política deliberada de cercamento dos campos comuns iniciada no século XV, parcialmente detida de meados do século XVI ao XVIII, e concluída entre os reinados de Jorge II e da Rainha Vitória. Como esse processo foi promovido por uma aristocracia, há todos os motivos para esperar que ele possa ser revertido com sucesso por uma democracia e que seja possível reconstituir uma classe de camponeses independentes como a espinha dorsal da população trabalhadora. O experimento, entretanto, envolve uma forma ou outra de propriedade comunal. O trabalhador só pode obter a terra com a ajuda financeira do Estado, e certamente não é da opinião dos liberais que o Estado, tendo recuperado a taxa simples, deve renunciar a ela. Pelo contrário, numa divisão equitativa dos frutos da agricultura, todas as vantagens derivadas das qualidades ou da posição do próprio solo, ou do aumento dos preços por meio de tarifas, cairia nas mãos de ninguém, uma vez que são produto do trabalho de ninguém, ou, o que dá no mesmo, deveriam cair nas mãos de todos, isto é, da comunidade. É por isso que a legislação Liberal busca criar uma classe não de pequenos proprietários, mas de pequenos arrendatários. Isso daria a essa classe acesso à terra e os recompensaria com os frutos de seu próprio trabalho – e nada mais. O excedente seria retirado para si na forma de aluguel e, embora seja desejável dar ao arrendatário do Estado total segurança contra perturbações, os aluguéis devem, em determinados períodos, ser ajustáveis aos preços e ao custo. Assim, enquanto a política conservadora é a de estabelecer uma propriedade camponesa que reforçaria a força de voto da propriedade, a política Liberal é a de estabelecer um arrendamento estatal com cuja prosperidade toda a comunidade lucraria. A primeira solução é individualista. A outra, até onde vai, está mais próxima do ideal Socialista.

Mas, embora a agricultura britânica possa ter um grande futuro pela frente, ela nunca recuperará sua posição dominante em nossa vida econômica, nem é provável que as pequenas propriedades sejam a forma predominante de agricultura. O grosso da indústria está, e provavelmente estará, cada vez mais nas mãos de grandes empresas com as quais o trabalhador individual não poderia competir com quaisquer instrumentos de produção que foram colocados em suas mãos. Para a massa do povo, portanto, ter assegurados os meios de uma subsistência decente deve significar a garantia de um emprego contínuo com um salário mínimo, ou, como alternativa, de assistência pública. Agora, como foi observado, a experiência mostra que o salário do

trabalhador médio, conforme fixado pela competição, não é e provavelmente não se tornará suficiente para cobrir todas as fortunas e infortúnios da vida, para cuidar de doenças, acidentes, desemprego e velhice, além das necessidades normais de uma família média. Em caso de acidente, o Estado impõe o ônus da provisão ao empregador. No caso da velhice, agindo, creio eu, de acordo com um princípio mais sólido, ele assumiu o fardo. É muito importante perceber exatamente o que significou, em princípio, o novo ponto de partida da Lei das Pensões de Velhice [Old Age Pensions Act]. A Lei dos Pobres já garantia ao idoso e aos pobres em geral meios contra a fome. Mas a Lei dos Pobres entrou em operação apenas no ponto de miséria absoluta. Falhou em ajudar aqueles que se ajudaram. De fato, para muitos, isso representava pouco incentivo para que ajudassem a si mesmos, se não pudessem esperar gastar tanto que lhes permitisse viver mais confortavelmente com seus próprios recursos do que viveriam na *workhouse*. O sistema de pensões joga fora o teste da miséria. Fornece um certo mínimo, uma base para prosseguir, um alicerce sobre o qual a boa administração independente pode esperar construir uma suficiência. Não é um narcótico, mas um estímulo à autoajuda e à ajuda amiga ou apoio filial, e está, até certo limite, disponível para todos igualmente. É precisamente uma das condições de independência de que o esforço voluntário pode fazer uso, mas requer um esforço voluntário para torná-lo totalmente disponível.

A sugestão subjacente ao movimento pela dissolução da Lei dos Pobres é apenas a aplicação geral desse princípio. É que, em vez de redimir os destituídos, devemos procurar tornar geralmente disponíveis os meios de evitar a miséria, embora, ao fazê-lo, devamos sempre exigir do indivíduo um esforço correspondente de sua parte. Um método de atender a essas condições é fornecer uma base para o esforço privado para trabalhar, como é feito no caso dos idosos. Outro método é o seguro com auxílio do Estado, e nessa linha os legisladores liberais têm feito experiências na esperança de lidar com doenças, invalidez e uma parte do problema do desemprego. Uma terceira pode ser ilustrada pelo método pelo qual os Comissários da Minoria da Lei dos Pobres⁴⁵ lidariam com o caso, no momento tão frequentemente cheio de significado trágico, da mãe viúva ou abandonada de crianças pequenas. Até agora ela foi

⁴⁵ Para investigar como o sistema da Lei dos Pobres deveria ser modificado, o parlamento Britânico formou uma comissão – a Comissão Real sobre as Leis dos Pobres e Alívio do Sofrimento (*Royal Commission on the Poor Laws and Relief of Distress*) – produzindo ao longo de quatro anos (1905-1909) dois exaustivos relatórios concorrentes, o Relatório da Maioria (*Majority Report*) e o Relatório da Minoria (*Minority Report*). Essa comissão era composta por membros do governo local, sindicatos, guardiões da Lei dos Pobres, membros da Sociedade de Organização de Caridade (*Charity Organization Society*) e reformadores sociais, destacando-se entre estes últimos a fabianista Beatrice Webb, que liderou a comissão do Relatório da Minoria (N.T.).

considerada um objeto de caridade. Tem sido um assunto para o benevolente ajudá-la a conservar sua casa, enquanto tem sido considerado seu dever manter-se “fora das taxas” às custas de qualquer dispêndio de trabalho fora de casa. A concepção mais recente de direitos e deveres aparece claramente no argumento dos comissários, de que se levarmos a sério tudo o que dizemos sobre os deveres e responsabilidades da maternidade, reconheceremos que a mãe de filhos pequenos está prestando um serviço melhor à comunidade e um mais digno de remuneração pecuniária quando fica em casa cuidando dos filhos do que quando sai para faxinas e os deixa ao azar da rua ou aos cuidados superficiais de um vizinho. Na medida em que percebemos a força desse argumento, invertemos nossa visão quanto à natureza da assistência pública em tal caso. Não consideramos mais desejável que a mãe saia para seu trabalho de faxineira, se possível, nem a consideramos degradada por receber dinheiro público. Deixamos, de fato, de considerar o dinheiro público uma doação, o tratamos como um pagamento por um serviço cívico, e a condição que estamos inclinados a exigir é precisamente que ela não deve se esforçar para aumentá-lo ganhando salários, ao invés disso, ela deve manter seu lar respeitável e criar seus filhos com saúde e felicidade.

Em defesa do sistema competitivo, dois argumentos são conhecidos desde os tempos antigos. Um se baseia nos hábitos das classes trabalhadoras. Diz-se que gastam seu excedente em bebida e que, se não têm margem para economizar, é porque gastaram no bar. Esse argumento está sendo rapidamente respondido pela atual mudança de hábitos. A onda de temperança que há duas gerações reformou os hábitos dos abastados da Inglaterra está se espalhando rapidamente por todas as classes em nossa própria época. A conta da bebida ainda é excessiva, a proporção de seu salário semanal gasto com bebida pelo trabalhador médio ainda é muito grande, mas é uma quantidade decrescente, e o medo que poderia ter sido legitimamente expresso nos velhos tempos de que aumentar os salários era aumentar a conta da bebida não podia mais ser sentido como uma objeção válida a qualquer melhoria na condição material da população trabalhadora em nosso próprio tempo. Não vemos mais a conta da bebida aumentando fortemente nos anos de prosperidade comercial como antigamente. O segundo argumento teve um destino ainda mais decisivo. Até a minha época, argumentou-se veementemente que qualquer melhoria na condição material da massa do povo resultaria em um aumento da taxa de natalidade que, ao estender a oferta de trabalho, reduziria os salários por um processo automático para o nível antigo. Haveria mais pessoas e todas elas seriam tão miseráveis quanto antes.

O declínio real da taxa de natalidade, quaisquer que sejam suas outras consequências, afastou esse argumento do campo. A taxa de natalidade não aumenta com a prosperidade, mas diminui. Não há medo de superpopulação; se existe algum perigo presente, é do outro lado. O destino desses dois argumentos deve ser considerado como um fator muito importante nas mudanças de opinião que observamos.

No entanto, pode-se pensar que o sistema que delineei não é melhor do que uma vasta organização de caridade do Estado e que, como tal, deve ter as consequências associadas à caridade em grande escala. Deve secar as fontes de energia e minar a independência do indivíduo. Quanto ao primeiro ponto, já me referi a alguns argumentos convincentes a favor de uma opinião contrária. O que o Estado está fazendo, o que estaria fazendo se toda a série de mudanças contempladas fosse levada até o fim, de forma alguma seria suficiente para atender às necessidades do homem normal. Ele ainda teria que trabalhar para ganhar seu próprio sustento. Mas ele teria uma base para seguir, uma subestrutura sobre a qual seria possível erguer o tecido de uma suficiência real. Ele teria mais segurança, uma perspectiva mais brilhante, uma esperança mais confiante de ser capaz de manter a cabeça acima da água. A experiência de vida sugere que a esperança é um estímulo melhor do que o medo, a confiança um ambiente mental melhor do que a insegurança. Se o desespero às vezes estimula os homens a esforços excepcionais, o efeito é passageiro e, para uma permanência, uma condição mais estável é mais adequada para promover aquela combinação de contenção e energia que constitui o tecido de uma vida de saúde normal. Haveria aqueles que abusariam de suas vantagens, como há aqueles que abusam de todas as formas de instituição social. Mas, de maneira geral, pensa-se que a responsabilidade individual pode ser fixada com mais clareza e insistida com mais rigor quando sua esfera legítima for devidamente definida, isto é, quando o fardo sobre os ombros do indivíduo não for muito grande para a natureza humana média aguentar.

Mas, pode-se argumentar, qualquer dependência de ajuda externa destrói a independência. É verdade que buscar apoio na filantropia privada tem esse efeito, porque torna um homem dependente das boas graças de outro. Mas afirma-se que uma forma de apoio com a qual um homem pode contar como uma questão de direito legal não tem necessariamente o mesmo efeito. A caridade, novamente, tende a diminuir o valor do esforço independente porque flui na direção dos fracassos. É uma compensação pelo infortúnio que facilmente se transforma em um incentivo ao

descuido. O que é uma questão de direito, por outro lado, é apreciado igualmente pelos bem-sucedidos e pelos malsucedidos. Não é uma desvantagem a favor de um, mas uma distância igual deduzida da corrida a ser disputada contra o destino por ambos. Isso nos leva à verdadeira questão. As medidas do tipo em discussão devem ser consideradas medidas de filantropia ou medidas de justiça, como expressão de benevolência coletiva ou como reconhecimento de um direito geral? A discussão completa da questão envolve concepções complexas e, em alguns aspectos, novas de economia e de ética social, às quais dificilmente posso fazer justiça dentro dos limites deste capítulo. Mas tentarei indicar em linhas gerais a concepção de justiça social e econômica que subjaz o movimento da opinião Liberal moderna.

Podemos abordar o assunto observando que, qualquer que seja a teoria jurídica, na prática a existência da Lei dos Pobres Inglesa reconhece o direito de cada pessoa às necessidades básicas da vida. O homem ou mulher destituídos podem ir a uma autoridade pública, e a autoridade pública é obrigada a dar-lhe comida e abrigo. Ele tem, nessa medida, uma garantia sobre os recursos públicos em virtude de suas necessidades como ser humano e por nenhuma outra razão. Essa garantia, no entanto, só funciona quando ele está destituído; e ele só pode exercê-lo submetendo-se às condições que as autoridades impõem, que quando o teste da *workhouse* é executado significa perda de liberdade. Era o principal “princípio de 1834”⁴⁶ que o quinhão do pobre deveria ser “menos elegível” do que o do trabalhador independente. Talvez possamos expressar a mudança de opinião que ocorreu em nossos dias, dizendo que, de acordo com o princípio mais novo, o dever da sociedade é antes assegurar que o quinhão do trabalhador independente seja mais elegível do que o do pobre. Com esse objetivo, o ônus da riqueza comum é ampliado e reconstituído. O seu exercício não acarreta a consequência penal de perda da liberdade, a menos que seja comprovado o abuso de poder ou negligência por parte do indivíduo. A tese subjacente é que, em um Estado tão rico como o Reino Unido, todo cidadão deveria ter todos os meios para ganhar com trabalho socialmente útil tanto apoio material quanto a experiência provar ser a base necessária para uma existência saudável e civilizada. E se, no funcionamento atual do sistema industrial, os meios não estão de

⁴⁶ Hobhouse está se referindo à emenda à Lei do Pobres de 1834, a *Poor Law Amendment Act 1834* (PLAA), também chamada Nova Lei dos Pobres, que modificou substancialmente a antiga Lei dos Pobres. A nova lei buscou reduzir o custo da assistência e restringi-la ao trabalho nas *workhouses*, cujas condições onerosas deveriam dissuadir os que não fossem realmente necessitados a recorrer ao auxílio. Um dos princípios que passou a nortear a aplicação da assistência é o da menor elegibilidade, ou seja, as condições no âmbito da assistência deveriam ser piores do que as previstas no contexto do trabalho assalariado. O outro princípio é o teste da *workhouse*, isto é, a assistência será encontrada tão somente na *workhouse* (N.T.).

fato suficientemente disponíveis, considera-se que ele tem um direito não de caridade, mas sobre os recursos nacionais para suprir a deficiência. Que existem direitos de propriedade, todos nós admitimos. Não haveria talvez um direito geral de propriedade? Não há algo radicalmente errado com um sistema econômico sob o qual, por meio das leis de sucessão e herança, vastas desigualdades são perpetuadas? Devemos aceitar uma condição em que a grande maioria não nasce para nada exceto o que pode ganhar, enquanto alguns nascem com mais do que o valor social de qualquer indivíduo de qualquer mérito? Será que, em um esquema fundamentado de ética econômica, não deveríamos permitir um verdadeiro direito de propriedade ao membro da comunidade como tal, que tomaria a forma de uma certa reivindicação mínima dos recursos públicos? Uma ideia bonita, pode-se dizer, mas ética à parte, quais são os recursos dos quais os menos afortunados podem recorrer? O Estado Britânico tem pouca ou nenhuma propriedade coletiva disponível para qualquer fim desse tipo. Suas receitas são baseadas na tributação e, no final, tudo isso significa que os ricos devem ser tributados em benefício dos pobres, o que podemos dizer que não é justiça nem caridade, mas pura espoliação. A isso eu responderia que o esgotamento dos recursos públicos é um sintoma de profunda desorganização econômica. A riqueza, eu argumentaria, tem uma base social e também pessoal. Algumas formas de riqueza, como o aluguel de terras nas cidades e sobre as cidades, são substancialmente criação da sociedade, e foi apenas por causa do abuso de poder do governo no passado que essa riqueza caiu em mãos privadas. Outras grandes fontes de riqueza são encontradas em operações financeiras e especulativas, muitas vezes de tendência nitidamente antissocial e possíveis apenas por meio da organização defeituosa de nossa economia. Outras causas residem nos monopólios parciais que nossas leis sobre bebidas alcoólicas construíram, por um lado, assim como na velha prática de permitir que o fornecimento de serviços municipais caia em mãos privadas. Por meio do princípio da herança, a propriedade assim acumulada é transmitida; e o resultado é que, embora haja uma pequena classe nascida para a herança de uma parcela dos benefícios materiais da civilização, há uma classe muito maior que pode dizer “nus entramos, nus saímos”. Este sistema, como um todo, afirma-se, requer revisão. Argumenta-se que a propriedade nesta condição cessa de ser essencialmente uma instituição pela qual cada homem pode assegurar para si os frutos de seu próprio trabalho, e se torna um instrumento pelo qual o proprietário pode comandar o trabalho de outros nos termos que ele é em geral capaz de ditar. Esta tendência é considerada indesejável e passível de remediação por meio de uma série

combinada de medidas fiscais, industriais e sociais que teriam o efeito de aumentar o estoque comum à disposição da sociedade, e assim aplicá-lo de forma a garantir a independência econômica de todos os que não perdem suas vantagens por ociosidade, incapacidade ou crime. Existem formas primitivas de sociedade comunal em que cada pessoa nasce com seu status apropriado, carregando sua parcela apropriada da terra comum. Ao destruir as últimas relíquias desse sistema, o individualismo econômico lançou as bases de grandes avanços materiais, mas com grande custo para a felicidade das massas. O problema básico na economia não é destruir a propriedade, mas restaurar a concepção social da propriedade em seu devido lugar, em condições adequadas às necessidades modernas. Isso não deve ser feito por meio de medidas grosseiras de redistribuição, como as que ouvimos na história antiga. Deve ser feito distinguindo os fatores sociais dos individuais na riqueza, trazendo os elementos da riqueza social para os cofres públicos e colocando-os à disposição da sociedade para administrar as necessidades primárias de seus membros.

A base da propriedade é social, e isso em dois sentidos. Por um lado, é a força organizada da sociedade que mantém os direitos dos proprietários, protegendo-os contra ladrões e depredadores. Apesar de todas as críticas, muitas pessoas ainda parecem falar dos direitos de propriedade como se fossem conferidos pela Natureza ou pela Providência a certos indivíduos afortunados, e como se esses indivíduos tivessem um direito ilimitado de comandar o Estado, como seu servo, para protegê-los pelo uso livre da máquina da lei no desfrute imperturbável de suas posses. Eles esquecem que sem a força organizada da sociedade seus direitos não valem a aquisição de uma semana. Não se perguntam onde estariam sem o juiz e o policial e a ordem estabelecida que a sociedade mantém. O próspero homem de negócios que pensa ter feito sua fortuna inteiramente por meio de autoajuda não para para considerar qual único passo poderia ter dado no caminho para seu sucesso, senão pela tranquilidade ordenada que tornou possível o desenvolvimento comercial, a segurança rodoviária, ferroviária e marítima, as massas de mão-de-obra qualificada e a soma de inteligência que a civilização colocou à sua disposição, a própria demanda pelos bens que ele produz que o progresso geral do mundo criou, as invenções que ele usa como algo natural e que foram construídas pelo esforço coletivo de gerações de homens de ciência e organizadores da indústria. Se ele escavasse os alicerces de sua fortuna, reconheceria que, como é a sociedade que mantém e garante suas posses, também é a sociedade que é um parceiro indispensável em sua criação original.

Isso nos leva ao segundo sentido em que a propriedade é social. Existe um elemento social no valor e um elemento social na produção. Na indústria moderna, há muito pouco que o indivíduo possa fazer com seus esforços. O trabalho é minuciosamente dividido; e na proporção em que é dividido, é forçado a ser cooperativo. Os homens produzem bens para vender, e a taxa de câmbio, isto é, o preço, é fixada por relações de demanda e oferta, cujas taxas são determinadas por forças sociais complexas. Nos métodos de produção, cada homem faz uso, com a melhor de suas habilidades, de todos os meios de civilização disponíveis, da maquinaria que os cérebros de outros homens criaram, do aparato humano que é o presente da civilização adquirida. A sociedade, portanto, oferece condições ou oportunidades das quais um homem fará muito melhor uso do que outro, e o uso que lhes é dado é o elemento individual ou pessoal na produção que é a base da reivindicação pessoal de recompensa. Manter e estimular este esforço pessoal é uma necessidade da boa organização econômica, e sem perguntar aqui se alguma concepção particular do Socialismo atenderia ou não a essa necessidade, podemos estabelecer com confiança que nenhuma forma de Socialismo que a ignorasse poderia ter sucesso duradouro. Por outro lado, um individualismo que ignora o fator social da riqueza esgotará os recursos nacionais, privará a comunidade de sua justa participação nos frutos da indústria e, assim, resultará em uma distribuição unilateral e desigual da riqueza. Justiça econômica é prestar o que é devido não só a cada indivíduo, mas a cada função, social ou pessoal, que se dedica ao desempenho do serviço útil, e esse devido é medido pelo montante necessário para estimular e manter o exercício eficiente dessa função útil. Esta equação entre função e sustento é o verdadeiro significado da igualdade econômica. Agora, aplicar este princípio ao ajuste das reivindicações da comunidade, por um lado, e dos produtores ou herdeiros da riqueza, por outro, envolveria uma discriminação dos fatores de produção que não é fácil de fazer em todos os casos. Se tomarmos o caso dos terrenos urbanos, referido acima, a distinção é toleravelmente clara. O valor de um local em Londres deve-se essencialmente a Londres, não ao dono do terreno. Mais precisamente, uma parte é devida a Londres, uma parte ao Império Britânico, uma parte, talvez devêssemos dizer, à civilização Ocidental. Mas, embora seja impossível separar esses fatores subsidiários, o ponto principal de que todo o incremento de valor é devido a um fator social ou outro é suficientemente claro, e isso explica por que a opinião Liberal se apegou à concepção de valor do local como sendo por direito de propriedade comunal e não pessoal. O valor de monopólio das instalações licenciadas, que é a criação direta

de leis aprovadas para o controle do tráfico de bebidas alcoólicas, é outro caso em questão. A dificuldade que a sociedade encontra em lidar com esses casos é que ela permitiu que essas fontes de riqueza saíssem de suas mãos, e que propriedades desse tipo passaram livremente de um homem para outro no mercado, na crença de que tinha e teria a mesma base legal que qualquer outro. Portanto, não é possível para a sociedade insistir em toda a sua reivindicação. Só poderia retomar seus direitos plenos à custa de grandes privações para os indivíduos e de um choque para o sistema industrial. O que ela pode fazer é deslocar a tributação passo a passo da riqueza devida à empresa individual para a riqueza que depende de seu próprio progresso coletivo, recuperando assim gradualmente a propriedade dos frutos de seu próprio trabalho coletivo.

Muito mais difícil em princípio é a questão dos elementos mais gerais do valor social que permeiam a produção como um todo. Estamos lidando aqui com fatores tão intrinsecamente entrelaçados em sua operação que só podem ser separados por um processo indireto. Podemos entender melhor qual seria esse processo imaginando por um momento uma organização totalmente centralizada do sistema industrial empenhando-se em cumprir os princípios de remuneração delineados acima. A autoridade central que imaginamos ser dotada de tal sabedoria e justiça a ponto de encontrar para cada homem seu lugar certo e atribuir a cada homem sua devida recompensa, se nosso argumento for sólido, acharia necessário atribuir a cada produtor, quer esteja trabalhando com as mãos ou o cérebro, quer esteja dirigindo um departamento da indústria ou servindo sob sua direção, certa remuneração que o estimule a oferecer seus melhores esforços e o mantenha na condição necessária para o exercício vitalício de sua função. Se tivermos razão em considerar que grande parte da riqueza produzida ano a ano é de origem social, seguir-se-ia que, após a atribuição desta remuneração, sobraria um excedente, que cairia nos cofres da comunidade e estaria disponível para fins públicos, para a defesa nacional, obras públicas, educação, caridade e para a promoção da vida civilizada.

Agora, esta é apenas uma imagem imaginária, e não preciso perguntar se tal medida de sabedoria por parte de um Governo é praticamente alcançável, ou se tal medida de centralização não pode trazer consequências que impediriam o progresso em outras direções. A imagem serve apenas para ilustrar os princípios de distribuição equitativa pelos quais o Estado deve ser guiado no trato com a propriedade. Serve para definir nossa concepção de justiça econômica e, com isso, as linhas sobre as quais

devemos ser guiados no ajuste da tributação e na reorganização da indústria. Posso ilustrar sua importância tomando alguns casos.

Uma importante fonte de riqueza privada nas condições modernas é a especulação. Seria ela também uma fonte de riqueza social? Ela produz alguma coisa para a sociedade? Ela executa uma função pela qual nosso administrador ideal consideraria necessário pagar? Compro algumas ações da ferrovia a 110. Um ou dois anos depois, aproveito uma oportunidade favorável e a vendo por 125. O incremento é ganho ou não ganho? A resposta em um único caso é clara, mas pode-se dizer que minha sorte neste caso pode ser contrabalançada por azar em outro. Sem dúvida. Mas, para não ir mais longe, se no final das contas eu obtiver uma fortuna ou um faturamento com esse método, pareceria uma fortuna ou um faturamento não obtido pelo serviço produtivo. A isso, pode-se responder que os compradores e vendedores de ações estão indiretamente desempenhando a função de ajustar a demanda e a oferta e, assim, regulando a indústria. Na medida em que são homens de negócios especializados, treinados no conhecimento de um determinado mercado, pode ser que sim. Na medida em que se aventuram no mercado na esperança de lucrar com uma virada favorável, parecem mais apostadores. Não pretendo determinar qual dos dois é a classe maior. Gostaria apenas de salientar que, face aos fatos, os lucros derivados desta fonte particular parecem ser mais da natureza de um imposto que pessoas astutas ou afortunadas podem cobrar do produtor do que a recompensa que obtêm para uma contribuição definida de sua própria parte para a produção. Existem dois testes empíricos possíveis para essa visão. Uma é que uma forma de organização coletiva deve ser concebida para diminuir a importância do mercado especulativo. Nosso princípio sugeriria a conveniência de uma tentativa nessa direção sempre que houver oportunidade. Outra seria a imposição de um imposto especial sobre os faturamentos derivados dessa fonte, e a experiência mostraria rapidamente se tal imposto realmente prejudicaria o processo de produção e distribuição em qualquer estágio. Do contrário, ele se justificaria. Isso provaria que o lucro total agora absorvido pelos particulares supera, pelo menos no montante do imposto, a remuneração necessária para manter aquela função econômica particular.

O outro caso que discutirei é o da riqueza herdada. Este é o principal fator determinante da estrutura social e econômica de nosso tempo. É claro em nosso princípio que ele se encontra em uma posição bem diferente daquele da riqueza que está sendo criada no dia a dia. Ele pode ser defendido apenas por dois motivos. Um é

o direito prescritivo e a dificuldade de perturbar os fundamentos da ordem econômica. Isso fornece um argumento irrespondível contra métodos violentos e precipitados, mas nenhum argumento contra uma política suave e lenta de reorganização econômica. O outro argumento é que a riqueza herdada tem várias funções indiretas. O desejo de sustentar os filhos e de constituir família é um estímulo ao esforço. A existência de uma classe ociosa oferece possibilidades de livre desenvolvimento da originalidade e um suprimento de homens e mulheres desinteressados ao serviço do Estado. Eu sugeriria mais uma vez que o único teste real ao qual o valor desses argumentos pode ser submetido é o teste empírico. Diante dos fatos, a riqueza herdada está em uma posição diferente da riqueza adquirida, e a política liberal está no caminho certo ao iniciar a discriminação de rendas obtidas e rendas não obtidas. A distinção é mal interpretada apenas na medida em que a renda derivada do capital ou da terra pode representar as economias do indivíduo e não sua herança. A verdadeira distinção é entre o herdado e o adquirido, e embora a tributação da riqueza adquirida possa operar, até onde vá, para diminuir os lucros, e até agora para enfraquecer as fontes motivadoras da indústria, é sem dúvida alguma evidente por si mesmo que qualquer aumento da tributação sobre a riqueza herdada teria necessariamente esse efeito, ou que prejudicaria vitalmente qualquer outra função social. É, novamente, uma questão sobre a qual apenas a experiência pode decidir, mas se a experiência mostrar que podemos impor um determinado imposto sobre a riqueza herdada sem diminuir a oferta disponível de capital e sem perder qualquer serviço de valor, o resultado seria ganho líquido. O Estado nunca poderia ser o único produtor, pois na produção o fator pessoal é vital, mas não há limite estabelecido pelas necessidades das coisas para a extensão de seu controle sobre os recursos naturais, por um lado, e o patrimônio acumulado do passado, por outro.

Se a política liberal se comprometeu não só com a discriminação de rendas obtidas e rendas não obtidas, mas também com um super-imposto sobre grandes rendas de qualquer fonte, o princípio básico, novamente, considero ser uma dúvida respeitosa se um indivíduo vale tanto para a sociedade, por quaisquer meios, quanto o que alguns indivíduos obtêm. Poderíamos, de fato, ter de qualificar essa dúvida se as grandes fortunas do mundo caíssem para os grandes gênios. Seria impossível determinar quanto devemos pagar por um Shakespeare, um Browning, um Newton ou um Cobden. Impossível, mas felizmente desnecessário. Pois o homem de gênio é forçado por seus próprios anseios a dar, e a única recompensa que ele pede da sociedade é ser deixado em paz e ter um pouco de ar fresco tranquilamente.

Tampouco tem o direito, não obstante os seus serviços, de pedir mais do que a modesta suficiência que lhe permite obter as necessidades primárias da vida do pensamento e da criação, uma vez que a sua energia criativa é a resposta a um estímulo interior que o incita sem que vise os desejos de qualquer outra pessoa. O caso dos grandes organizadores da indústria é bastante diferente, mas eles, novamente, na medida em que seu trabalho é socialmente sólido, são movidos mais pela necessidade interna do que pelo genuíno amor ao ganho. Eles obtêm grandes lucros porque suas obras alcançam uma escala em que, se o equilíbrio estiver do lado certo, com certeza será um grande equilíbrio, e eles, sem dúvida, tendem a se interessar pelo dinheiro como sinal de seu sucesso, e também como base para o aumento do poder social. Mas acredito que a influência direta da ânsia de ganho sobre esse tipo de mente foi imensamente exagerada; e como prova, gostaria de me referir, em primeiro lugar, à disposição de muitos homens desta classe para aceitar e, em casos individuais, ativamente promover medidas tendentes a diminuir seu ganho material, e, em segundo lugar, à massa de alta capacidade empresarial que está no comando da administração pública por salários que, como o seu destinatário deve estar perfeitamente consciente, não têm qualquer relação com os rendimentos que estaria sujeita a auferir na competição comercial.

De modo geral, então, podemos supor que o princípio do super-imposto se baseia na concepção de que, quando obtemos uma renda de cerca de £ 5.000 por ano, nos aproximamos do limite do valor industrial do indivíduo⁴⁷. Nós provavelmente não desencorajaremos nenhum serviço de valor social genuíno por meio de uma sobretaxa que aumenta rapidamente sobre os rendimentos acima desse montante. É mais provável que findemos com o ardor antissocial pela riqueza imensurável, pelo poder social e pela vaidade da exibição.

Essas ilustrações podem ser suficientes para dar alguma concretude à concepção de justiça econômica como a manutenção da função social. Eles servem também para mostrar que os verdadeiros recursos do Estado são maiores e mais variados do que geralmente se supõe. A verdadeira função da tributação é assegurar à sociedade o elemento da riqueza que é de origem social ou, mais amplamente, tudo

⁴⁷ Isso é verdade que enquanto for possível para uma certa ordem de capacidade ganhar £ 50.000 por ano, a comunidade não obterá seus serviços por £ 5.000. Mas se as coisas fossem tão alteradas pela tributação e pela reorganização econômica que 5.000 libras se tornassem, na prática, o limite mais alto atingível, e permanecesse atingível mesmo para os mais capazes apenas por esforço, não há razão para duvidar de que esse esforço seria possível. Não é o valor absoluto da remuneração, mas o incremento da remuneração proporcional à produção da capacidade industrial ou comercial, que serve como estímulo necessário à energia.

o que não deve sua origem aos esforços de indivíduos vivos. Quando a tributação, baseada nesses princípios, é utilizada para garantir condições saudáveis de existência para a massa do povo, fica claro que não se trata de roubar Pedro para pagar Paulo. Pedro não é roubado. Na ausência do imposto, é ele quem estaria roubando o Estado. Um imposto que permite ao Estado assegurar uma determinada parte do valor social não é algo deduzido daquilo que o contribuinte tem o direito ilimitado de chamar de seu, mas antes a restituição de algo que sempre foi devido à sociedade.

Mas por que o produto do imposto deveria ir para os pobres em particular? Admitindo que Pedro não seja roubado, por que Paulo deveria ser pago? Por que a receita não deveria ser gasta em algo de interesse comum para Pedro e Paulo, visto que Pedro é igualmente membro da comunidade? Sem dúvida, o único método justo de lidar com os fundos comuns é gastá-los em objetos que servem ao bem comum, e há muitas direções nas quais o gasto público de fato beneficia todas as classes. Isso, é importante notar, é verdade até mesmo para alguns ramos importantes de despesas que, em seu objetivo direto, dizem respeito às classes mais pobres. Considere, por exemplo, o valor do saneamento público, não apenas para as regiões mais pobres, que primeiro sofreriam se fossem dele privadas, mas também para os mais ricos que, por mais isolados que possam estar, não podem escapar da infecção. Antigamente, juiz e júri, assim como prisioneiros, morriam de febre da prisão [Tifo]. Considere, novamente, o valor econômico da educação, não apenas para o trabalhador, mas para o empregador a quem ele servirá. Mas quando tudo isso é permitido, deve-se admitir que, do início ao fim, contemplamos uma medida considerável de gastos públicos para a eliminação da pobreza. A justificativa primeira dessa despesa é que a prevenção do sofrimento pela falta real de confortos físicos adequados é um elemento essencial do bem comum, objeto com o qual todos se preocupam, que todos têm o direito de exigir e o dever de cumprir. Qualquer vida comum baseada no sofrimento evitável, mesmo de quem participa dela, é uma vida não de harmonia, mas de discórdia.

Mas podemos ir mais longe. Dissemos no início que a função da sociedade era assegurar a todos os membros adultos normais os meios de ganhar com um trabalho útil as necessidades materiais de uma vida saudável e eficiente. Podemos ver agora que este é um caso e, devidamente compreendido, o maior e mais abrangente caso que se enquadra no princípio geral da justiça econômica. Esse princípio estabelece que toda função social deve receber a recompensa suficiente para estimulá-la e mantê-la ao longo da vida do indivíduo. Agora, é provavelmente impossível

determinar de outra forma que não por experimento específico o quanto essa recompensa pode ser em qualquer caso. Mas se concedermos, de acordo com a ideia com a qual temos trabalhado o tempo todo, que é exigido de todos os homens e mulheres adultos sãos que vivam como seres civilizados, como trabalhadores industriais, como bons pais, como ordeiros e eficientes cidadãos, é, por outro lado, a função da organização econômica da sociedade assegurar-lhes os meios materiais de viver tal vida, e o dever imediato da sociedade é marcar os pontos em que tais meios falham e consertar a deficiência. Assim, as condições de eficiência social marcam o mínimo da remuneração industrial, e se não são garantidas sem a ação deliberada do Estado, devem ser garantidas por meio da ação deliberada do Estado. Se é negócio da boa organização econômica assegurar a equação entre função e manutenção, a primeira e maior aplicação desse princípio é às necessidades primárias. Elas fixam o padrão mínimo de remuneração além do qual exigimos experimentos detalhados para nos dizer a que taxa o aumento do valor do serviço prestado exige um aumento correspondente da recompensa.

Pode-se objetar que tal padrão é inatingível. Pode-se argumentar que há aqueles que não valem, e nunca valerão, um salário total de eficiência. O que quer que seja feito para garantir a eles essa remuneração, envolverá apenas prejuízo líquido. Consequentemente, isso viola nosso padrão de justiça econômica. Envolve o pagamento por uma função de mais do que realmente vale, e a discrepância pode ser tão grande a ponto de paralisar a sociedade. É claro que deve-se admitir que a população contém uma certa porcentagem de fisicamente incapazes, mentalmente deficientes e moralmente descontrolados. O tratamento dessas classes, todos devem concordar, é e deve ser baseado em outros princípios que não os da economia. Uma classe exige disciplina punitiva, outra precisa de cuidados para toda a vida, uma terceira – os mentalmente e moralmente saudáveis, mas fisicamente deficientes – deve depender, para seu infortúnio, da caridade pública e privada. Não se trata aqui de pagamento por uma função, mas de atenuar o sofrimento humano. Obviamente, é desejável, tanto do ponto de vista econômico quanto de um ponto de vista mais amplo, que a assistência seja concebida de modo a tornar seu objeto o mais independente possível e autossustentável. Mas, em geral, tudo o que é feito por essas classes da população é, e deve ser, uma cobrança sobre o excedente. A verdadeira questão que pode ser levantada por um crítico é se a proporção considerável da classe trabalhadora cujos ganhos realmente ficam aquém, como devemos argumentar, do mínimo, poderia de fato ganhar esse mínimo. Seu valor real, ele pode insistir, é

medido pelo salário que eles de fato comandam no mercado competitivo, e se seu salário ficar aquém do padrão, a sociedade pode compensar a deficiência se ela quiser e puder, mas não deve fechar seus olhos para o fato de que, ao fazê-lo, está realizando não um ato de justiça econômica, mas de caridade. A isso, a resposta é que o preço que o trabalho bruto sem propriedade pode impor na negociação com os empregadores que possuem propriedade não é de forma alguma medida do acréscimo que esse trabalho pode realmente trazer à riqueza. A barganha é desigual e a baixa remuneração é em si uma causa de baixa eficiência que, por sua vez, tende a reagir desfavoravelmente à remuneração. Por outro lado, uma melhoria geral nas condições de vida reage favoravelmente sobre a produtividade do trabalho. Os salários reais aumentaram consideravelmente na última metade do século, mas as declarações do imposto de renda indicam que a riqueza dos empresários e profissionais aumentou ainda mais rapidamente. Até o mínimo de eficiência, há todas as razões para pensar que um aumento geral dos salários aumentaria positivamente o excedente disponível, quer esse excedente vá para os indivíduos como lucros ou para o Estado como receita nacional. A melhoria material das condições da classe trabalhadora mais do que compensa, considerada puramente como um investimento econômico em nome da sociedade.

Esta conclusão é reforçada se considerarmos estritamente quais elementos de custo o “salário decente” deveria, em princípio, cobrir. Estamos aptos a supor, sem nenhuma crítica, que o salário ganho pelo trabalho de um homem adulto deve ser suficiente para a manutenção de uma família média, assumindo todos os riscos. Deve, pensamos, cobrir não apenas a comida e roupas da esposa e filhos, mas os riscos de doença, acidente e desemprego. Deve prover educação e assistência para a velhice. Se falhar, podemos pensar que o assalariado não é autossustentável. Agora, é certamente aberto à dúvida se a adição real à riqueza feita por um trabalhador não qualificado despojado de todas as propriedades herdadas seria igual ao custo representado pela soma desses itens. Mas aqui nosso princípio adicional entra em jogo. Ele não deve ser privado de todas as propriedades herdadas. Como cidadão, ele deve ter uma certa participação na herança social. Essa parte deve ser o seu sustento nos momentos de infortúnio, de doença e de desemprego, seja por desorganização econômica, seja por invalidez e velhice. A parte de seus filhos, novamente, é a educação fornecida pelo Estado. Essas participações são encargos sobre o superávit social. Se os arranjos fiscais são o que deveriam ser, isso não infringe a renda de outros indivíduos, e o homem que paga a sua passagem ao longo da vida, sem mais

ajuda do que a parte universalmente disponível da herança social que deve cair para ele como um cidadão, deve ser considerado com justiça como autossustentável.

O ponto central da economia Liberal, então, é a equação de serviço social e recompensa. Este é o princípio de que toda função de valor social requer uma remuneração que estimule e mantenha seu desempenho efetivo; que todo aquele que desempenha tal função tem direito, no estrito sentido ético do termo, a tal remuneração e a nada mais; que o resíduo da riqueza existente deve ser colocado à disposição da comunidade para fins sociais. Além disso, é direito, no mesmo sentido, de toda pessoa capaz de desempenhar alguma função social útil ter a oportunidade de fazê-lo, e é seu direito que a remuneração que receber por isso seja sua propriedade, isto é, que deve estar à sua livre disposição, permitindo-lhe direcionar suas preocupações pessoais de acordo com suas próprias preferências. Esses são direitos no sentido de que são condições do bem-estar de seus membros que um Estado bem ordenado procurará cumprir por todos os meios. Mas não é sugerido que o caminho para tal realização seja simples, ou que poderia ser alcançado de um golpe por uma mudança revolucionária na posse da propriedade ou no sistema da indústria. De fato, está implícito que o Estado é investido com certo assessoramento da propriedade em geral e poder de supervisão sobre a indústria em geral, e este princípio de soberania econômica pode ser colocado lado a lado com o da justiça econômica como uma não menos fundamental concepção do Liberalismo econômico. Pois aqui, como em qualquer outro lugar, liberdade implica controle. Mas a maneira pela qual o Estado deve exercer seu poder de controle deve ser aprendida pela experiência e, mesmo em grande medida, por experimentos cautelosos. Procuramos determinar o princípio que deve guiar sua ação, os fins aos quais deve visar. O estudo sistemático dos meios está mais dentro do campo da economia; e a lição da história parece ser a de que o progresso é mais contínuo e seguro quando os homens se contentam em lidar com os problemas aos poucos, do que quando procuram destruir a raiz e o ramo para erguer um sistema completo que cativou a imaginação.

É evidente que essas concepções incorporam muitas das idéias que constituem a estrutura do ensino Socialista, embora também enfatizem elementos de direito individual e independência pessoal, dos quais o socialismo às vezes parece alheio. A distinção que eu reivindicaria para o Liberalismo econômico é que ele busca fazer justiça aos fatores sociais e individuais na indústria, em oposição a um Socialismo abstrato que enfatiza um lado e um Individualismo abstrato que coloca todo o seu

peso no outro. Ao manter a concepção de harmonia como nossa chave, definimos constantemente os direitos do indivíduo em termos do bem comum e pensamos no bem comum em termos do bem-estar de todos os indivíduos que constituem uma sociedade. Assim, em economia, evitamos a confusão de liberdade com competição e não vemos nenhuma virtude no direito de um homem levar a melhor sobre os outros. Ao mesmo tempo, não somos levados a minimizar a participação da iniciativa pessoal, talento ou energia na produção, mas somos livres para lutar por seu direito ao reconhecimento adequado. Um Socialista que está convencido da coerência lógica e da aplicabilidade prática de seu sistema pode descartar tais esforços para harmonizar reivindicações divergentes como uma série de concessões tímidas e ilógicas. É igualmente possível que um Socialista que concebe o Socialismo como consistindo em essência na organização cooperativa da indústria pelos consumidores, e está convencido de que a solução completa dos problemas industriais encontra-se nessa direção, deveria, na proporção em que considera os fatores psicológicos na produção e investiga os meios de realizar seu ideal, voltar ao ponto onde encontrará os homens que se debatem com os problemas do dia a partir dos princípios aqui sugeridos, e se descobrirá capaz de seguir em frente nas primeiras fileiras do Liberalismo econômico. Se assim for, a crescente cooperação do Liberalismo político e do Trabalhismo [Labour], que nos últimos anos substituiu o antagonismo dos ‘anos noventa’, não é um mero acidente de conveniência política temporária, mas tem raízes profundas nas necessidades da Democracia.

IX. O FUTURO DO LIBERALISMO

O século dezenove pode ser chamado de era do Liberalismo, ainda que seu final tenha presenciado as fortunas daquele grande movimento serem levadas ao seu mais baixo declínio. Seja em casa ou no exterior, aqueles que representaram as ideias Liberais sofreram derrotas esmagadoras. Mas essa foi a menos considerável causa para ansiedade. Se os Liberais foram derrotados, algo de muito pior parecia prestes a acontecer ao Liberalismo. Sua fé em si mesmo estava esfriando. Parecia que ele havia concluído o seu trabalho. Ele soava como um credo que está se fossilizando em uma forma extinta, um fóssil que ocupava, além do mais, uma posição embaraçosa entre duas ativas e energéticas pedras angulares em movimento: de um lado o imperialismo plutocrático, e de outro a social-democracia. “Nós sabemos tudo sobre você”, esses partidos pareciam dizer ao Liberalismo; “Nós passamos por você e saímos do outro

lado. Com chavões respeitáveis, você continua murmurando sobre Cobden e Gladstone, e sobre a liberdade do indivíduo, sobre os direitos da nacionalidade, e governo popular. O que você diz não é necessariamente falso, mas é irreal e desinteressante”. Então, em coro. “Está datado”, concluíam o Imperialista e o burocrata Socialista. “Não é rentável”, concluía o social-democrata. Opostos em tudo mais, esses dois partidos concordaram em uma coisa. Iriam dividir o futuro entre eles. Desafortunadamente, no entanto, para seu acordo, a divisão foi logo percebida como desigual. Seja qual for o poder de recuperação definitivo da social-democracia, até tal momento, na paralisia do Liberalismo, a reação Imperial teve tudo para si. As classes governantes da Inglaterra deveriam se afirmar. Eles deveriam consolidar o Império, acidentalmente, esmagando duas repúblicas obstrutivas. Eles deveriam “ensinar a lei” aos povos “recém capturados”⁴⁸ no estrangeiro. Eles deveriam restabelecer a Igreja no lar através do endosso da educação doutrinal. Ao mesmo tempo, eles deveriam estabelecer o interesse a bebida alcoólica – que é, afinal, o instrumento realmente potente do governo de cima. Eles deveriam ligar as colônias a nós através de laços de preferência fiscal, e estabelecer os grandes interesses comerciais na base da proteção. Seu governo, como concebido pelos melhores expoentes da nova doutrina, não deveria ser de forma alguma indiferente às reivindicações humanitárias da consciência social. Eles deveriam conceder leis fabris, e estabelecer padronizações salariais. Eles deveriam criar um povo eficiente e disciplinado. Na ideia de disciplina, o elemento militar prontamente assumiu maior proeminência. Mas neste quesito, a evolução da opinião passou por duas fases bem delimitadas. O primeiro foi o período de otimismo e expansão. O Inglês era o governante nato do mundo. Ele poderia oferecer uma mão amiga ao alemão e ao americano, os quais ele reconhecia como seus iguais e que viviam dentro da lei. O resto do mundo era povoado por nações moribundas cujo destino manifesto era de serem “administradas” pelas raças ascendentes, e exploradas pelos seus sindicatos comerciais. Essa sensação otimista não sobreviveu à Guerra Sul-africana. Ela recebeu seu golpe mortal em Golenso e Magersfontein, e dentro de poucos anos o medo havia definitivamente tomado o lugar da ambição como o motor do movimento para a consolidação nacional e imperial. O movimento pela Reforma Tarifária foi amplamente inspirado por um senso de insegurança em nossa posição comercial. A amizade semipaternalista com a Alemanha rapidamente deu lugar, primeiramente a

⁴⁸ No original “sullen new-caught people”. Uma expressão originalmente encontrada no poema de teor racista e imperialista escrito por Rudyard Kipling, cujo título é “The White Man’s Burden” (1899) (N.T).

um ciúme comercial, e então a um explícito alarme por nossa segurança nacional. Todos os poderes da sociedade foram reunidos em uma luxuosa expansão naval, e na imposição da ideia de serviço compulsório a uma população relutante. A nação disciplinada não precisava mais de dominar o mundo, mas de manter seu próprio território.

Agora, nós não estamos preocupados aqui em seguir os caminhos tortuosos do Conservadorismo moderno. Nós temos que notar somente que o que a democracia moderna deve enfrentar não é mera inércia da tradição. Trata-se de uma distinta política reacionária com uma crença própria definida e coerente, um ideal cuja a melhor expressão – por exemplo, nos comentários diários do *Morning Post*⁴⁹ – certamente exerce uma atração poderosa em muitas mentes generosas – o ideal de eficiência, de uma nação disciplinada, uma força central e dominadora de um poderoso, autocontido, império militante. O que nos interessa mais particularmente é a reação do desenvolvimento conservador sobre as sortes da democracia. Mas para entender essa reação, e, de fato, para fazer qualquer estimativa coerente da posição presente e das possibilidades do Liberalismo, precisamos olhar rapidamente para o movimento do pensamento progressista durante a última geração. Quando Gladstone formou seu segundo Governo em 1880, o antigo sistema partidário permaneceu seguro na Grã-Bretanha. Foi somente um grupo de políticos do outro lado do canal de St. George que renegou ambas as grandes alianças. Para a mente política Britânica, a simples distinção de Liberal e Conservador dominava o campo, e a divisão não era ainda uma distinção de classe. As grandes famílias Whig conservavam seu lugar, e aqueles das câmaras aristocratas dividiam os espólios. Mas algo novo germinava. A prosperidade que culminou em 1872 estava indo embora. O progresso industrial desacelerou; e, apesar do avanço dos “Hungry Forties”⁵⁰ ter sido imenso, os homens começavam a ver o limite do que eles poderiam razoavelmente esperar de contenção e Livre-Comércio. A obra do senhor Henry George despertou novos interesses nos problemas da pobreza, e o idealismo de William Morris concedeu nova inspiração à propaganda Socialista. Enquanto isso, os ensinamentos de Green e o entusiasmo de Toynbee estavam libertando o Liberalismo dos grilhões de uma concepção individualista de liberdade e pavimentando o caminho para a legislação de nosso próprio tempo. Finalmente, a Sociedade Fabiana derrubou o

⁴⁹ Um periódico conservador muito lido durante o contexto de escrita (N.T).

⁵⁰ Também chamados de “A fome da batata”, diz respeito a uma crise na produção de comida causada por uma praga nas plantações de batata durante a década de 1840 no Reino Unido (N.T).

Socialismo do céu e estabeleceu contato com políticas práticas e o governo municipal. Se a Grã-Bretanha fosse uma ilha no médio Pacífico, o movimento adiante teria sido rápido e não desviante de seu curso. Como não era, as novas ideias foram refletidas no parlamento e no gabinete de 1880-1885 e o Radicalismo de Birmingham mal se manteve nos termos com o whiggismo⁵¹ dos clubes. Uma redistribuição das forças sociais que iriam amalgamar os interesses da “propriedade” de um lado e aqueles da democracia de outro era iminente, e sobre questões sociais a democracia reforçada pela extensão do sufrágio aos trabalhadores rurais em 1884 estava no caminho da vitória. Nesse estágio, a questão da Irlanda chegou a um ponto crítico. O Senhor Gladstone se posicionou pelo *Home Rule*⁵², e a fissura do partido se assentou em linhas falsas. As classes superiores e médias em sua maioria se direcionaram ao Unionismo, mas elas levaram consigo uma seção dos Radicais, enquanto a força pessoal do Sr. Gladstone manteve no lado Liberal um número de homens cujas ideias sobre as necessidades da democracia não eram particularmente profundas. A luta política foi momentaneamente deslocada da questão social para a exclusiva questão absorvente do *Home Rule*, e o novo partido Unionista usufruiu de vinte anos de uma supremacia quase intacta. Novamente, se a questão do *Home Rule* persistisse isolada, ela poderia ter sido resolvida em 1892, mas enquanto isso, a questão social se tornou insistente no final dos anos oitenta. O Socialismo, deixando de ser uma força meramente acadêmica, começou a influenciar o trabalho organizado, e inspirou mentes mais generosas entre os artesãos com a determinação para lidar com o problema dos trabalhadores não qualificados. A partir da greve dos estivadores em 1889, o Sindicalismo se tornou uma força combatente nos assuntos públicos, e a ideia de um Partido Trabalhista começou a tomar forma. Sobre os novos problemas, o Liberalismo, enfraquecido como já estava, foi ainda mais dividido, e seu fracasso em 1892 deve ser atribuído muito mais a essa causa maior do que ao dramático incidente pessoal do divórcio de Parnell. No cargo sem poder legislativo de 1892 a 1895, o partido Liberal somente experienciou nova perda de crédito, e a ascensão do Imperialismo varreu toda a corrente do interesse público em uma nova direção. O próprio movimento Trabalhista foi paralisado, e a derrota dos Engenheiros em 1897 terminou com a esperança de alcançar uma grande transformação social através do método da greve. Mas, enquanto isso, a opinião estava sendo silenciosamente transformada. Os

⁵¹ *Whiggismo* pareceu a melhor tradução para *Whiggery* – termo que designa o comportamento do Whigs. Não confundir com *Whiggism*, termo que usualmente designa uma compreensão teleológica da história (N.T.).

⁵² Movimento político nacionalista irlandês que defendia a soberania irlandesa frente ao Império Britânico (N.T.).

trabalhos do Sr. Charles Booth e seus associados haviam por fim declarado o problema da pobreza em termos científicos. A história social e econômica foi gradualmente tomando forma como um ramo de conhecimento virtualmente novo. A obra do Sr. e da Sra. Sidney Webb ajudou a clarear as relações entre os esforços organizados dos trabalhadores e as funções do Estado. O observador discernente poderia traçar os “filamentos orgânicos de uma teoria social mais completa e mais concreta”.

Do outro lado, nas fileiras Liberais, muitos dos homens mais influentes passaram, sem consciência da transição, sob a oscilação de influências totalmente opostas. Eles se tornavam Imperialistas em seus sonhos, e somente quando as implicações do Imperialismo se tornaram evidentes eles foram despertados. Foi com a eclosão da Guerra Sul-africana que o novo desenvolvimento da política Conservadora obrigou pela primeira vez o Liberal médio a considerar sua posição. Foi necessário o choque de uma violação aberta de direito para agitá-lo; e podemos datar o renascimento da ideia de justiça no partido como uma força organizada no discurso no verão de 1901 em que Sir Henry Campbell-Bannerman se colocou contra a maré do sentimento militante e desafiou em uma clássica expressão os métodos da guerra. A partir do dia deste discurso, que, à época, supunha-se que arruinaria sua carreira política de modo irrecuperável, o nome do líder do partido, até então tratado com indiferença, se tornou um sinal reconhecido para os aplausos da reunião política, e um homem sem nenhum gênio marcado, além do caráter e da percepção que o caráter dava às mentes de seus seguidores, adquiriu em seu partido a posição de um Gladstone. Essa foi a primeira e fundamental vitória, a reinserção da ideia de Direito na mente do Liberalismo. Então, enquanto o ataque Conservador se desenvolveu e suas implicações se tornaram aparentes, um interesse atrás do outro do Liberalismo mais antigo foi rudemente sacudido para a vida. A Lei da Educação de 1902 colocou os Não-conformistas em ação. O movimento da Reforma Tarifária colocou o Livre-Comércio em sua defesa, e ensinou os homens a perceber o que a velha economia do Liberalismo havia feito por eles. Os Socialistas de política prática, o Partido Trabalhista, perceberam que eles não poderiam de forma alguma dispensar a disciplina de Cobden. A finança do Livre-Comércio deveria ser a base da reforma social. O Liberalismo e o Trabalhismo aprenderam a cooperar nas resistências às promessas ilusórias de remédios para o desemprego e na manutenção do direito do livre-comércio internacional. Enquanto isso, os próprios Trabalhistas experienciaram o impacto total do ataque. Esse não veio dos políticos, mas dos juízes,

mas nesse país nós temos que perceber que dentro de amplos limites os juízes são de fato legisladores, e legisladores com uma certa tendência persistente que pode ser mantida em cheque somente por uma vigilância constante e esforços repetidos do órgão reconhecido para a elaboração e a revogação da lei. Ao destruir a antiga posição dos Sindicatos, os juízes criaram o Partido Trabalhista moderno e consolidaram sua aliança com o Liberalismo. Enquanto isso, as consequências do Imperialismo na África do Sul foram colhidas, e a desilusão conservadora abriu as comportas para a maré crescente do renascimento Liberal.

Tal maré não se esgotou de forma alguma. Se ela já não corre em um fluxo eleitoral como em 1906, ela segue em uma corrente firme em direção à melhoria social e ao governo democrático. Nesse movimento se torna agora suficientemente claro para todos os partidos que as ideias do Liberalismo possuem uma função permanente. O Socialista reconhece com perfeita clareza, por exemplo, que o governo popular não é um símbolo sem sentido, mas uma realidade que deve ser mantida e expandida pelo combate. Ele está bem ciente de que deve lidar com a Câmara dos Lordes e com o voto Plural se ele pretende alcançar seus próprios fins. Ele não pode mais considerar essas questões como dificuldades interpostas por Liberais desestimulados para distrair a atenção do problema Social. Ele está ciente de que o problema do *Home Rule* e da devolução geralmente é uma parte integral da organização da democracia. E, via de regra, ele não meramente concorda com a demanda das mulheres por um direito puramente político, mas também briga com o partido Liberal pela demora em atender a demanda. A velha ideia Liberal de paz e de contenção é novamente reconhecida pelo Socialista, e de fato por todo o corpo de reformistas sociais, como igualmente essencial para a realização bem-sucedida de seus objetivos. Os orçamentos populares não trarão alívio para o sofrimento humano se as receitas garantidas por eles forem todas gastas com o barco mais caro que é a moda do momento, nem a mente popular pode se dedicar à melhoria das condições domésticas enquanto ela está distraída por ambições ou pavores. Por outro lado, o liberal que parte da tradição Gladstoniana compreendeu em larga medida que, se ele pretende manter a essência de suas velhas ideias, deve ser através de um processo de adaptação e crescimento. Ele aprendeu que, enquanto o Livre-Comércio lançou as fundações da prosperidade, ele não ergueu o prédio. Ele deve perceber que ele não resolveu os problemas do desemprego, do baixo salário, e da superpopulação. Ele deve examinar mais profundamente o significado da liberdade, e levar em conta o peso das condições reais no significado de igualdade. Como um apóstolo da paz e um

opponente do aumento das armas, ele deve reconhecer que os gastos do excedente social com os instrumentos do progresso são a verdadeira alternativa ao gasto com os instrumentos da guerra. Como um homem de Temperança, ele passa a confiar mais no efeito indireto da melhoria social, por um lado, e na eliminação do lucro monopolista, por outro, do que nas chances incertas de proibição absoluta.

Há, portanto, entre as forças compostas que mantiveram o Governo Liberal no poder através da crise de 1910, os elementos de uma visão tão orgânica que pode inspirar e direcionar um progresso social genuíno. O Liberalismo passou por seu Pântano da Desconfiança, e, na troca de ideias com o Socialismo, aprendeu e ensinou mais de uma lição. Oalhistas foi paralisado, e a derrota dos Engenheiros em 1897 terminou com a esperança de resultado é um movimento mais amplo e profundo, em que as mentes mais tranquilas e claras reconhecem, sob as diferenças dos nomes dos partidos e, apesar de certas contracorrentes reais, uma genuína unidade de propósito. Quais são as perspectivas desse movimento? Ele será mantido? Ele é uma corrente firme com a qual nós nos comparamos, ou uma onda que deve gradualmente afundar em direção ao vale?

Colocar essa questão é perguntar se efetivamente a democracia é, tanto na substância quanto na forma, um modo possível de governo. Para responder a essa questão devemos perguntar o que democracia realmente significa, e porque ela é a base necessária da ideia Liberal. A questão já foi levantada incidentalmente, e nós vimos razões para dispensar tanto o argumento individualista quanto o Benthamita em defesa do governo popular como insatisfatórios. Nós até admitimos uma dúvida se alguns dos fundamentos concretos de liberdade e justiça social não poderiam, sob certas condições, ser menos plenamente realizados sob um sufrágio amplamente estendido do que sob o domínio de uma classe superior ou um despotismo bem ordenado. Em que, então, pode-se perguntar, fundamos nossa concepção de democracia? Em princípios gerais da filosofia social, ou em condições especiais de nosso próprio país ou da civilização contemporânea? E como nossa concepção se relaciona com nossas outras ideias da ordem social? Assumimos que a democracia aceitará como um todo essas ideias, ou se ela as rejeitar, estamos dispostos a concordar com sua decisão como final? E, no final, o que nós esperamos? A democracia irá se afirmar, ela encontrará um propósito comum e dará a ele uma forma concreta? Ou ela seguirá cambaleando, como o sujeito passivo de pavores e

ambições, frenesi de entusiasmo e desânimo, barro nas mãos daqueles cuja profissão é modelá-la à sua vontade.

Primeiramente quanto ao princípio geral. A democracia não se funda somente no direito ou no interesse privado do indivíduo. Essa é somente uma das faces do escudo. Ela é fundada igualmente na função do indivíduo como um membro da comunidade. Ela funda o bem comum na vontade comum, na formação da qual ela convida cada pessoa adulta e inteligente a tomar parte. Não há dúvidas que muitas coisas boas podem ser alcançadas para um povo sem esforço responsável de sua própria parte. Ele pode ser dotado de uma boa polícia, com um sistema equitativo de lei privada, com educação, com liberdade pessoal, com uma indústria bem organizada. Ele pode receber essas bênçãos das mãos de um legislador estrangeiro, de uma burocracia esclarecida, ou de um monarca benevolente. Independentemente de como são obtidas, essas são todas coisas muito boas. Mas a teoria democrática é tal que, assim obtida, carece de um elemento vitalizante. Um povo assim governado assemelha-se a um indivíduo que recebeu todas as dádivas externas da sorte, bons professores, arredores saudáveis, uma boa brisa para içar suas velas, mas deve a sua próspera viagem a pouco ou nenhum esforço próprio. Nós não classificamos tal homem tão bem quanto aquele que luta através da adversidade para uma posição muito menos eminente. O que possuímos tem seu valor intrínseco, mas como chegamos a possuir também é uma questão importante. O mesmo se dá com uma sociedade. O bom governo é muito, mas a boa vontade é mais, e mesmo a expressão imperfeita, hesitante e confusa da vontade comum pode ter em si a potência das coisas mais elevadas do que a perfeição da maquinaria jamais poderia obter.

Mas esse princípio faz uma suposição muito grande. Ele postula a existência de uma vontade comum. Ele assume que os indivíduos os quais ele iria empoderar podem entrar na vida comum e contribuir para a formação de uma decisão comum por um interesse genuíno em transações públicas. Onde e na medida em que essa suposição falha, não há razão para a democracia. O progresso, em tal caso, não é totalmente impossível, mas deve depender do número daqueles que se preocupam com as coisas que são de valor social, que avançam o conhecimento, ou “civilizam a vida através das descobertas da arte”, ou formam uma opinião pública limitada, mas efetiva, em apoio à liberdade e à ordem. Podemos ir além. Qualquer que seja a forma de governo, o progresso sempre depende de fato daqueles que assim pensam e vivem, e do grau em que esses interesses comuns envolvem suas vidas e seus pensamentos.

Agora, a absorção completa e sincera em interesses públicos é rara. Ela não é propriedade da massa, mas dos poucos, e o democrata está bem ciente que é o remanescente que salva o povo. Ele acrescenta apenas que, para que seus esforços sejam bem sucedidos, o povo deve estar disposto a ser salvo. As massas que passam seus dias árduos na mina ou na fábrica lutando por pão não possuem cabeça para ser enchida de detalhes complexos de política internacional ou de lei industrial. Esperar isso seria absurdo. O que não é exagerado seria esperar que eles respondam e concordem com as coisas que contribuem para o bem-estar moral e material do país, e a posição do democrata é que o “remanescente” está melhor ocupado convencendo o povo e guiando suas mentes e vontades consigo, do que em impor a ele leis às quais estão preocupados apenas em obedecer e usufruir. Ao mesmo tempo, o remanescente, mesmo nunca sendo tão seletivo, tem sempre muito a aprender. Alguns homens são muito melhores e mais sábios que outros, mas a experiência parece mostrar que dificilmente qualquer homem é melhor ou mais sábio que outros de modo que ele possa resistir permanentemente ao teste do poder irresponsável sobre eles. Pelo contrário, o melhor e mais sábio é aquele que está pronto para ir o mais humildemente em um espírito de investigação, para encontrar o que ele quer e porque ele o quer, antes de buscar legislar para ele. Admitindo o máximo que pode ser dito sobre a necessidade de liderança, devemos ao mesmo tempo admitir que a perfeição da própria liderança está em assegurar o apoio voluntário, convicto e de olhos abertos da massa.

Assim, os indivíduos vão contribuir para a vontade social em graus muito variados, mas a tese democrática é que a formação de tal vontade, isto é, na verdade, a extensão do interesse inteligente em todo o tipo de coisas públicas, é em si um bem, e mais do que isso, é uma condição que qualifica outras coisas boas. Agora, a extensão do interesse não deve ser criada por formas democráticas de governo, e se ela não existe nem pode vir a existir, a democracia permanece uma forma vazia e pode até mesmo ser pior do que inútil. Por outro lado, onde a capacidade existe, o estabelecimento de um governo responsável é a primeira condição de seu desenvolvimento. Ainda assim, não é a única condição. O Estado moderno é um organismo vasto e complexo. O eleitor individual se sente perdido entre milhões. Ele é imperfeitamente familiarizado com os grandes e tortuosos problemas do dia, e é sensível a quão pouco seu voto solitário pode afetar as decisões dos outros. O que ele precisa para lhe dar suporte e direção é de organização com seus vizinhos e seus colegas trabalhadores. Ele pode entender, por exemplo, as questões de seu sindicato

ou, ainda, de sua capela. Eles estão próximos a ele. Eles os afetam, e ele sente que pode afetá-los. Através desses interesses, novamente, ele entra em contato com questões mais amplas – como uma Lei de Fábrica ou uma Lei de Educação – e ao lidar com essas questões ele agora irá atuar como um só corpo organizado, cuja força do voto combinado não será de quantidade negligenciável. A responsabilidade vem a ele, e torná-lo consciente de sua responsabilidade é o problema de todo governo. O desenvolvimento de interesses sociais – isto é a democracia – depende não somente do sufrágio adulto e da supremacia da legislatura eleita, mas de todas as organizações intermediárias que ligam o indivíduo ao todo. Esta é uma das razões pelas quais a devolução e o renascimento do governo local, no momento esmagados neste país por uma burocracia centralizada, são parte da essência do progresso democrático.

O sucesso da democracia depende da resposta dos votantes às oportunidades dadas a eles. Mas, por outro lado, as oportunidades devem ser dadas em função de suscitar a resposta. O exercício do governo popular é ele mesmo uma educação. Ao considerar se qualquer classe, ou sexo, ou raça deve ser permitida ao sufrágio, a consideração determinante é a resposta que essa classe ou sexo ou raça provavelmente daria ao voto de confiança. Ela entraria efetivamente nas questões de vida pública, ou seria somente um material de voto passivo, cera nas mãos de políticos menos escrupulosos? É uma questão justa, mas as pessoas estão muito prontas a respondê-la no sentido menos favorável, com base na presente indiferença ou ignorância que eles encontram ou pensam encontrar entre aqueles fora do sufrágio. Eles esquecem que, sobre esse aspecto, o próprio sufrágio pode ser precisamente o estímulo necessário para despertar o interesse, e enquanto eles estão impressionados pelo perigo de admitir eleitores ignorantes e irresponsáveis, e talvez corruptíveis, a ter uma voz no governo, eles tendem a ignorar o perigo compensador de deixar uma parte da comunidade fora do círculo da responsabilidade cívica. O trabalho real do governo deve afetar, e também deve ser afetado, por sua relação com todos que vivem dentro de seu domínio. Para garantir uma boa adaptação ele deveria, não direi refletir, mas ao menos levar em conta as disposições e as circunstâncias de cada classe da população. Se alguma classe é burra, o resultado é que o Governo é, nessa medida, desinformado. Não é apenas que os interesses dessa classe possam sofrer, mas que, mesmo com a melhor vontade, erros podem ser cometidos ao lidar com eles, pois ela não é capaz de falar por si mesma. Porta-vozes oficiosos fingirão representar seus pontos de vista e obterão, talvez, autoridade indevida simplesmente porque não há como confrontá-los com a lei. Assim, entre nós, a imprensa constantemente

representa a opinião pública como uma coisa, enquanto a fria aritmética das pesquisas de opinião declara de modo conclusivo que é outra. A cédula do voto por si só liberta efetivamente o cidadão quieto da tirania do impositor [the shouter] e do titeriteiro [wire-puller].

Concluo que uma impressão de inércia ou ignorância existente não é uma razão suficiente para negar [withholding] um governo responsável ou restringir a área do sufrágio. Deve haver uma visão bem embasada de que a incapacidade política está tão enraizada que a extensão dos direitos políticos tenderia somente a facilitar a influência indevida das seções menos escrupulosas sobre a parcela mais capaz da população. Assim, onde temos uma oligarquia de fazendeiros brancos no meio de uma população de cor, sempre é aberta a dúvida se a extensão do sufrágio à população de cor será um método adequado de garantir uma justiça imparcial. A economia e as condições sociais podem ser tais que os homens “de cor” teriam que simplesmente votar como seu mestre ordena, e, desde que os direitos elementares sejam garantidos para todos, pode ser que um sistema semi-despótico como os de algumas colônias da Coroa seja o melhor que possa ser inventado. Por outro lado, aquilo que é mais capaz de amedrontar uma classe ou raça governante, um clamor por parte de um povo subjugado que busca seus direitos políticos, é para o democrata precisamente a razão mais forte que ele pode ter, na ausência da experiência direta, para acreditar neles como aptos para o exercício da responsabilidade cívica. Ele acolhe sinais de insatisfação entre os sem direitos políticos como a melhor prova de despertar o interesse em questões públicas, e ele não possui nenhum desses medos de uma ruptura social final que são o pesadelo para as burocracias, porque a experiência provou com sucesso a ele o poder restaurador da liberdade, da responsabilidade, e do sentido de justiça. Além disso, um democrata não pode ser um democrata apenas por seu próprio país. Ele não pode deixar de reconhecer as interações complexas e sutis de nação sobre nação que fazem cada sucesso e fracasso local da democracia afetar outros países. Nada foi mais encorajador ao Liberalismo da Europa Ocidental nos anos recentes do que o sinal de despertar político do Leste. Até ontem, parecia que, no fim, somente como se ao final seria impossível resistir ao “destino” definitivo das raças brancas de serem os mestres do resto do mundo. O resultado teria sido que, por mais que a democracia se desenvolvesse dentro de qualquer Estado Ocidental, ela sempre se confrontaria com um princípio contrário na relação desse Estado com as suas dependências, e essa contradição, como poderia ser facilmente visto pelo estudioso atento de nossas próprias constituições políticas, é uma ameaça constante

à liberdade doméstica. O despertar do Oriente, de Constantinopla a Pequim, é o maior e mais esperançoso fato político do nosso tempo, e é com a mais profunda vergonha que os Liberais ingleses foram obrigados a assistir enquanto nosso Ministério de Relações Exteriores se tornou cúmplice na tentativa de cortar a liberdade persa pela raiz, e isso no interesse da mais impiedosa das tiranias, que esmagou as liberdades de um povo branco.

A causa da democracia está ligada à do internacionalismo. A relação é multifacetada. É o orgulho nacional, o ressentimento, ou a ambição que um dia varrem a mente pública e a desviam de todo interesse pelo progresso doméstico. No dia seguinte, a mesma função é performada de modo não menos adequado por um pavor. A prática de brincar com as emoções populares foi reduzida a uma bela arte que nenhum dos grandes partidos se envergonha em empregar. Os ideais militares dominam a mente e os gastos militares consomem os recursos públicos. Por outro lado, o progresso político, econômico e social das outras nações reage sobre o nosso próprio progresso. O atraso de nossos rivais comerciais na legislação industrial foi um argumento utilizado por muito tempo contra novos avanços entre nós mesmos. Por outro lado, quando eles vão além de nós, como agora costumam fazer, podemos aprender com eles. Fisicamente, o mundo está rapidamente se tornando um, e sua unidade deve, em última análise, ser refletida nas instituições políticas. A velha doutrina da soberania absoluta está morta. Os grandes Estados do dia exibem um sistema complexo de governo dentro do governo, de autoridade limitada por autoridade, o estado mundial do futuro não impossível deve ser baseado em uma livre autodireção nacional tão completa e satisfatória quanto aquela gozada pelo Canadá ou pela Austrália dentro do Império Britânico nesse momento. A rivalidade nacional irá se expressar menos no desejo de expandir o território ou de contar navios e armas, e mais no esforço de ampliar a contribuição de nosso próprio país à vida civilizada. Assim como no renascimento da nossa vida municipal encontramos um patriotismo cívico que se interessa pela universidade local, que se orgulha da magnitude da indústria local, que exibe a menor taxa de mortalidade do país, que honestamente se envergonha de um índice ruim de criminalidade ou pauperismo, de modo que, como ingleses, devemos nos preocupar menos com a questão se dois de nossos encouraçados podem não ser confrontados contra um alemão, e mais com a questão se nós não podemos igualar a Alemanha no desenvolvimento da ciência, da educação e da técnica industrial. Talvez até mesmo, quando nos recuperamos de nosso presente temperamento de auto-humilhação nacional artificialmente induzido e radicalmente

insincero, devemos aprender a ter algum orgulho de nossas próprias contribuições características como uma nação para as artes do governo, para o pensamento, a literatura, a arte e as invenções mecânicas que fizeram e estão refazendo a civilização moderna.

Defendendo a autonomia nacional e a igualdade internacional, o Liberalismo está necessariamente em conflito com a ideia Imperial como ela é comumente apresentada. Mas isso não quer dizer que ele seja indiferente aos interesses do Império como um todo, ao sentimento de unidade que permeia sua população branca, a todas as possibilidades envolvidas no simples fato de que uma quarta parte da raça humana reconhece uma bandeira e uma autoridade suprema. Em relação às colônias autônomas, o Liberal de hoje tem que enfrentar uma mudança na situação, ocorrida desde o tempo de Cobden não muito distinta daquela que nós rastreamos em outros departamentos. O Império Colonial, tal como está, em substância a criação do antigo Liberalismo. Ele é fundado no autogoverno, e o autogoverno é a raiz a partir da qual o sentimento de unidade surgiu. O problema de nosso tempo é de conceber o meio para a expressão mais concreta e viva deste sentimento sem prejudicar os direitos de autogoverno dos quais ele depende. Até então, o “Imperialista” tem resolvido as coisas todas ao seu modo e espertamente tem explorado a opinião colonial, ou uma aparência de opinião colonial, em favor de uma ascendência de classe e de uma legislação reacionária na terra natal. Mas as colônias incluem as comunidades mais democráticas do mundo. Suas afinidades naturais não são com os conservadores, mas com os partidos mais Progressistas no Reino Unido. Elas favorecem o *Home Rule*, elas ditam o passo na legislação social. Existem, em conformidade, as condições políticas de uma aliança democrática, as quais é papel do Liberal britânico aproveitar. Ele pode esperar fazer de seu país o centro de um grupo de comunidades autônomas e democráticas, uma das quais, além disso, serve como um elo natural com a outra grande comunidade de pessoas falantes de Inglês. O mecanismo constitucional da nova unidade começa a tomar forma no Conselho Imperial, e sua obra começa a se definir como o ajuste de interesses entre as diferentes porções do Império e a organização da defesa comum. Tal união não é uma ameaça à paz do mundo ou à causa da liberdade. Pelo contrário, como uma consequência natural de um sentimento comum, é um dos passos em direção a uma unidade mais ampla que não envolve nenhum contragolpe contra o ideal de autogoverno. É um modelo, e isso em uma escala considerável, do Estado Internacional.

O internacionalismo de um lado, o autogoverno nacional de outro, são as condições radicais do crescimento de uma mente social que é a essência, em oposição à forma, da democracia. Mas, para ela se formar, uma palavra deve, finalmente, ser dita. Se as formas são inadequadas, a vontade não pode se expressar, e, se ela não consegue uma expressão adequada, ela acaba sendo frustrada, reprimida e paralisada. Em matéria de forma, a dificuldade inerente do governo democrático, seja direto ou representativo, é que ele seja governado pela maioria, e não pelo consentimento universal. Suas decisões são aquelas da maior parte da população, não do todo. Esse defeito é uma consequência inevitável das necessidades de decisão e da impossibilidade de garantir um acordo universal. Estadistas buscaram remediá-lo aplicando algo da natureza de um freio sobre o processo de mudança. Eles sentiram que, para justificar uma nova partida de qualquer magnitude, deve haver algo maior que uma simples maioria. Deve haver ou uma larga maioria, dois terços, ou três quartos do eleitorado, ou deve haver algum atrito a ser superado que servirá para testar a profundidade e a força, assim como a extensão numérica, do sentimento por trás da nova proposta. No Reino Unido, nós temos um freio oficial, a Câmara dos Lordes, e vários não oficiais, o serviço civil, a permanente e determinada oposição da Bancada às medidas democráticas, a Imprensa, e tudo o que chamamos de Sociedade. Todos esses freios atuam somente de uma maneira. Não há freio em relação à reação – uma falta que se torna mais séria na proporção em que o partido Conservador adquire uma definida e construtiva política própria. Nessa situação o partido Liberal se põe a lidar com o freio oficial pelo simples método de reduzir sua força efetiva, mas, para ser honesto, sem ter se decidido sobre a natureza do freio que gostaria de substituir. Sobre essa questão, algumas observações gerais parecem pertinentes. A função de uma restrição na Câmara dos Comuns é garantir a reconsideração. Líderes conservadores têm razão quando apontam os elementos acidentais que vão para a constituição das maiorias parlamentares. O programa de qualquer eleição geral é sempre composto, e um homem se encontra compelido, por exemplo, a escolher entre um Reformista Tarifário, cujas visões sobre educação ele aprova, e um defensor do Livre-Comércio, cuja política educacional ele detesta. Em parte esse defeito pode ser remediado pelo sistema Proporcional, para o qual, sejam eles contra a corrente ou não, os Liberais irão se sentir conduzidos, quanto mais eles insistirem no caráter genuinamente representativo da Câmara dos Comuns. Mas mesmo um sistema Proporcional não esclareceria totalmente as questões diante do eleitorado. O homem comum entrega seu voto para a questão que ele toma como a mais importante em si

mesma, e para a qual ele supõe que é provável surgir uma solução imediata. Mas ele sempre é passível de encontrar suas expectativas derrotadas, e um Parlamento que é na realidade eleito sob uma questão pode proceder a lidar com uma outra bastante diferente. O remédio proposto pela Lei do Parlamento foi um atraso de dois anos, o qual, defendeu-se, iria assegurar a discussão completa e a oportunidade considerável para a manifestação de opinião, caso ela seja adversa. Essa proposta foi posta em círculos eleitorais duas vezes, e foi ratificada por eles, se é que alguma proposta legislativa já foi ratificada. Ela deveria permitir à Câmara dos Comuns, como representantes do povo, decidir livremente sobre a constituição permanente do país. A própria Lei, no entanto, não é estabelecida nas linhas de uma resolução permanente. Já que, para começar, ao deixar a constituição da Câmara dos Lordes inalterada, ela fornece um freio unilateral, operando somente em medidas democráticas que, em qualquer caso, devem confrontar a manopla dos oficiais permanentes, dos juízes, da Imprensa e Sociedade. Para um uso permanente, o freio deve ser bilateral. Em segundo lugar, é de se temer que o princípio do atraso seja um controle insuficiente sobre uma maioria grande e obstinada. O que é realmente necessário é que as pessoas tenham a oportunidade de considerar uma proposta novamente. Isso pode ser garantido de duas maneiras: (1) permitindo que o veto suspensório da Segunda Câmara suspenda uma medida até a formação de um novo Parlamento; (2) permitindo que a Câmara dos Comuns submeta um projeto de lei na forma em que sai finalmente da Câmara para um referendo popular direto. É, para mim, lamentável que tantos Liberais tenham fechado a porta ao Referendo. É verdade que há muitas medidas para as quais ele seria inadequado. Por exemplo, medidas afetando uma classe particular, ou uma localidade particular, estariam aptas a irem para o conselho. Elas poderiam comandar uma grande e entusiasmada maioria entre aqueles primariamente afetados por ela, mas somente para receber um assentimento apático em outro lugar, e eles poderiam ser derrotados por uma maioria prejudica por propósitos estranhos entre aqueles que não possuem o conhecimento em primeira mão dos problemas que eles pretendem lidar. Novamente, se um referendo fosse funcionar, seria somente em relação a medidas de primeira classe, e, se a conveniência pública precisar ser consultada, somente em ocasiões muito raras. Em todos casos comuns de diferença insuperável entre as Câmaras, o Governo do dia aceitaria o adiamento da medida até o novo Parlamento. Mas há medidas de urgência, medidas de importância fundamental, e sobretudo, medidas que atravessam as linhas ordinárias dos partidos, e com as quais, conseqüentemente, nosso sistema é

impotente para lidar, e sobre essas a consulta direta da população seria o método mais adequado de solução⁵³.

O que precisamos, portanto, é uma segunda câmara imparcial distintamente subordinada à Câmara dos Comuns, incapaz de tocar nas finanças e, portanto, de derrubar um ministério, mas capaz de garantir a submissão de uma medida seja ao voto direto do povo, ou ao veredito de uma segunda eleição – o governo do dia tendo a escolha entre as alternativas. Tal câmara poderia ser instituída por uma eleição popular direta. Mas a multiplicação das eleições não é boa para o funcionamento das democracias, e seria difícil reconciliar uma câmara eleita diretamente à uma posição subordinada. Ela poderia, portanto, como uma alternativa, ser eleita como um sistema proporcional pela própria Câmara dos Comuns, seus membros mantendo seus assentos para dois Parlamentos. Para realizar a mudança, metade da câmara do atual Parlamento poderia ser eleita pela atual Câmara dos Lordes, e seus representantes que se aposentassem no final deste Parlamento deixariam a próxima Câmara dos Comuns e toda futura Câmara dos Comuns com um salão da câmara para eleger. Essa Segunda Câmara deveria, então, refletir em proporções iguais a existente e a última Câmara dos Comuns, e o balanço entre os partidos seria garantido de modo justo⁵⁴. Esta câmara teria um amplo poder de assegurar emendas razoáveis, e também teria um bom terreno para exercer moderação na defesa de seus pontos de vista. Se o público estivesse por trás da medida, ele saberia que, no final, a Câmara dos Comuns estaria empenhada, seja por referendo ou por um renovado voto de confiança, em uma eleição geral. Os Comuns, por sua vez, teriam razões para exibir um temperamento conciliatório. Eles não desejariam ser forçados a adiar ou a apelar. Quanto ao método que escolheriam, teriam absoluta discricção e, se fossem para o país com uma série de medidas populares penduradas e aguardando seu retorno para a ratificação, eles se sentiriam justamente numa forte posição.

Até aqui, falamos somente sobre as formas. O futuro real da democracia, no entanto, depende de questões mais profundas. Ele está ligado ao avanço geral da civilização. O caráter orgânico da sociedade é, como vimos, em certo sentido, um

⁵³ Não preciso acrescentar que as medidas financeiras são totalmente inadequadas para um referendo. O controle financeiro e executivo anda juntos, e tomar qualquer um deles fora das mãos da maioria na Câmara dos Comuns não é reformar nosso sistema, mas destruí-lo por completo. O mesmo não acontece com o controle legislativo. Há casos em que um governo poderia apresentar uma medida legislativa ao povo de forma justa, sem depender ou cair por ele.

⁵⁴ Provavelmente a melhor alternativa a estas propostas é a de uma pequena Segunda Câmara eleita diretamente, com previsão de sessão conjunta em caso de desacordo insuperável, mas sem previsão de atraso. Esta proposta tem a vantagem, aparentemente, de comandar uma medida de apoio Conservador.

ideal. Em outro sentido, é uma realidade. Ou seja, nada de qualquer importância afeta a vida social de um lado sem desencadear reações por todo o tecido. Assim, por exemplo, não podemos manter um grande progresso político sem algum avanço correspondente em outros lados. As pessoas não estão completamente livres em sua capacidade política quando estão industrialmente sujeitas a condições que lhe tomam a vida e o coração. Uma nação como um todo não pode ser livre no sentido pleno enquanto teme outra, ou dá motivos para outra temê-la. O problema social deve ser visto como um todo. Tocamos aqui na maior fraqueza dos movimentos reformistas modernos. O espírito da especialização invadiu a atividade política e social, e em grau cada vez maior os homens consagram toda sua energia a uma causa particular, ao ponto de desprezar cinicamente todas as outras considerações. “Não é tal ajuda, nem esses os defensores” que o progresso do mundo necessita nesse momento. Em vez disso, queremos aprender nossa lição suprema com a escola de Cobden. Para eles, o problema político era um, múltiplo em suas ramificações, mas inteiro em sua essência. Era um problema de realização da liberdade. Vimos razões para pensar que a sua concepção de liberdade era muito estreita e que, para apreciar seu conteúdo concreto, nós devemos compreendê-la como baseada em uma restrição mútua e valorizá-la como uma base de ajuda mútua. Para nós, portanto, a harmonia serve melhor como uma concepção unificadora. Nos resta realizá-la com a mesma persuasão lógica, a mesma desenvoltura prática, a mesma força motriz que inspirou os primeiros Radicais, que forneceu fogo às estatísticas de Cobden, e deu um poder convincente à eloquência de Bright. Nós precisamos menos dos fanáticos do sectarismo e mais da mente unificadora. Nossos reformadores devem aprender a confiar menos no valor publicitário do sucesso imediato e a confiar mais nas mudanças mais profundas, porém menos marcantes, da prática ou do sentimento, a pensar menos em ganhar votos e mais em convencer a opinião. Nós precisamos de uma cooperação mais completa entre os que têm um sentimento democrático genuíno e de mais acordo quanto à exigência da reforma. No presente, o progresso está bloqueado pela própria competição entre muitas causas pelo primeiro lugar no avanço. Aqui, novamente, a devolução nos ajudará, mas o que nos ajudaria ainda mais seria um senso mais claro da cooperação entre todos que professam e que se autodenominam democratas, baseada em uma apreciação mais completa da amplitude e da profundidade de seu próprio significado. Tal recomendação parece esfriar os espíritos mais impetuosos, mas eles podem aprender que a visão da justiça, na completude de sua beleza, acende uma paixão que pode não chamuscar nos

momentos de cintilação dramática, mas que queima com o brilho duradouro de um aquecimento central.

BIBLIOGRAFIA

LOCKE, J. *Second Treatise on Civil Government* (1689).

PAINE, T. *The Rights of Man* (1792).

BENTHAM, J. *Principles of Morals and Legislation* (1789).

MILL, J. S. *Principles of Political Economy* (1848).

_____. *On Liberty* (1859).

_____. *Considerations on Representative Government* (1861).

_____. *The Subjection of Women* (1869).

_____. *Autobiography* (1873).

COBDEN, R. *The Political Writings of Richard Cobden, in 2 vols* (1903).

BRIGHT, J. *Selected Speeches of the Rt. Hon. John Bright M.P. On Public Questions* (1853).

MAZZINI, G. *The Duties of Man* (1898).

_____. *Thoughts on Democracy in Europe* (1846-7).

JEVONS, S. *The State in Relation to Labour* (1882).

GREEN, T. H. Principles of Political Obligation. Liberal Legislation and Freedom of Contract. In: *Works of T. H. Green*, vol. III (1888).

MORLEY, J. *Life of Cobden* (1879).

_____. *Life of Gladstone* (1903).

HIRST, F. W. *Free Trade and Other Fundamental Doctrines of the Manchester School* (1903).

DICKINSON, G. L. *Liberty and Justice* (1908).

JONES, H. *The Working Faith of the Social Reformer and Other Essays* (1910).

MACCUNN, J. *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T. H. Green* (1910).