

CICERO ARAÚJO*

BENTHAM, O UTILITARISMO E A FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

I

Propomo-nos a comentar aqui o pensamento político de Jeremy Bentham (1748-1832), a figura mais emblemática da corrente utilitarista britânica clássica. A título de complementação e contraste, breves referências a dois outros conhecidos utilitaristas, James e John Stuart Mill, também serão feitas.

Até seu envolvimento com o radicalismo inglês, durante a campanha pela extensão do sufrágio, nas primeiras décadas do século XIX, Bentham era conhecido como um “filantropista”, um “inventor” de projetos (por conta, entre outros, de minuciosos planos de reforma dos sistemas penal e educacional de seu país, o que, aliás, levou muitos de seus leitores do século XX a considerá-lo uma espécie de professor Pardal das Ciências Sociais) e um “legislador”. Bentham já tinha, então, graças à óbvia afinidade com a jurisprudência, um pensamento político mais ou menos desenvolvido. Mas sua defesa do sufrágio universal masculino, e do que denominou “democracia representativa pura”, trouxe uma inflexão importante nesse desenvolvimento, para a qual daremos atenção na parte final deste artigo.

* Professor do Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo.

A Bentham está intimamente associado tanto “utilitarismo” quanto, evidentemente, o princípio que justifica esse nome. Embora quase nenhum pensador político moderno antes de Bentham sói ser etiquetado como “utilitarista”, o princípio da utilidade que esse controvertido intelectual inglês famosamente anuncia em seu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (publicado em 1789) não constitui propriamente uma novidade na tradição da filosofia moral. Bentham sabia disso, e sabia também da carga polêmica que o princípio carregava, mas o considerava suficientemente explicado por outros autores, tanto que nem se preocupou em debruçar-se sobre ele em detalhes. Dá-lhe por razoavelmente conhecido entre seus leitores e se atira sem mais delongas à missão para a qual se considerava especialmente vocacionado: expor todas as conseqüências desse princípio nas disciplinas jurídicas.

De fato, pelo menos desde o século XVII diversos filósofos britânicos e franceses vinham deixando atrás de suas reflexões morais traços bem marcados de um pensamento utilitarista. O próprio Bentham e seus discípulos evocam a obra do grande expoente da filosofia empirista moderna no século XVII, John Locke, como uma fonte inspiradora, e as dos que, atravessando o século seguinte, e apesar das enormes divergências entre si, seguiram o caminho aberto por ele: Berkeley, Hume, Adam Smith, para não mencionar os menos conhecidos hoje, mas avidamente lidos em seu tempo Hutcheson, Hartley, Paley, Priestley, Condillac e Helvécio (os dois últimos franceses). Mesmo no campo do direito Bentham sabia não estar sendo um inaugurador: antes de publicar a *Introduction*, ele já havia lido com entusiasmo um livro que essencialmente continha o mesmo princípio por ele cortejado – *Dos delitos e das penas*, do jurista italiano Cesare Beccaria. Ele próprio havia decidido escrever simplesmente por achar que uma abordagem mais rigorosa e extensa ainda estava por ser feita.

II

A novidade do benthamismo, portanto, é eminentemente prática: o argumento moral e político que os “utilitaristas” (como os seus seguidores passaram a ser chamados) elaboram a partir de uma filosofia e uma psicologia que, se não eram amplamente aceitas, pelo menos eram levadas muito a sério naquele tempo, e que eles próprios – a contribuição de Bentham, neste caso, é pequena se comparada com a dos Mill – procuraram apenas refinar.

Gostaríamos, seguindo essa linha de raciocínio, de abordar três proposições que aparecem logo no início da *Introduction*, não só para mostrar em que medida são desdobramentos do que vamos chamar aqui de “metafísica cartesiana”; mas principalmente para mostrar

como tais desdobramentos, inteiramente especulativos e abstratos na aparência, permitirão a Bentham, James Mill e Stuart Mill abraçarem um programa muito prático e concreto de amplas reformas políticas para o seu país. Tal programa terminará por afastá-los do círculo social a que estavam naturalmente destinados (seja por fortuna, formação intelectual ou pelos postos que ocupavam), o dos orgulhosos varões da aristocracia inglesa, e aproximá-los –o que constitui um acontecimento bastante raro na tradição intelectual inglesa até então– de um movimento de composição e teor eminentemente plebeus na defesa da “democracia representativa”, emprestando a este movimento uma armadura filosófica¹.

As três proposições que vamos destacar, e que aparecem no livro em questão, são na verdade complementares entre si e dedicadas a enunciar, de modo simples e enxuto, o princípio que guiará o autor no exame das leis. Assim,

a) “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer [...] Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos”.

b) O princípio da utilidade é simples decorrência da proposição anterior, como ele vai dizer em nota ao texto. Qual seja: “o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes de governo. A palavra ‘utilidade’ não ressalta as idéias de prazer e dor com tanta clareza como o termo ‘felicidade’; tampouco o termo nos leva a considerar o número dos interesses afetados; número este que constitui a circunstância que contribui na maior proporção para formar a norma em questão –a norma do reto e do errado”.

c) “Aqueles cujo interesse está em jogo” compõem, sempre, uma “comunidade”. O que é uma comunidade? “Se a palavra tiver um sentido, será o seguinte. A comunidade constitui um corpo fictício, composto de pessoas individuais que se consideram como

1 A aproximação de fato entre esses intelectuais e o radicalismo inglês é fartamente demonstrada pelo que é ainda hoje considerado o estudo mais completo do utilitarismo, o livro de Halévy (1955). No presente artigo, gostaríamos apenas de sugerir um vínculo interno, conceitual, entre as premissas filosóficas dos utilitaristas e as bandeiras políticas do radicalismo inglês.

constituindo os seus membros. Qual é, neste caso, o interesse da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade”².

Cada uma dessas três proposições marca um estudado distanciamento de uma longa tradição do pensamento moral que remonta à antiguidade clássica. Mas, como dissemos, Bentham não é o primeiro a fazê-lo. Aqui ele está apenas extraindo as devidas consequências, para o campo prático, da virada moderna, tipicamente cartesiana, da especulação metafísica. Isto é, o deslocamento da interrogação sobre a natureza ou essência dos objetos, e sua catalogação e hierarquização –predominante na antiguidade clássica–, para a interrogação sobre o sujeito que pretende conhecer os objetos. Essa virada leva os cartesianos a distinguirem claramente os objetos das “percepções” que supostamente representariam esses objetos (as “idéias”). As idéias sendo apenas percepções mentais, a elas, e só a elas, que o sujeito que pretende conhecer tem acesso direto, só delas ele tem conhecimento imediato. As percepções são, por isso, a matéria-prima de todo o conhecimento. Como então, a partir das idéias, podemos chegar aos objetos?

O próximo passo da investigação é catalogar as próprias idéias, e ver se elas possuem qualidades que as distinguem entre si. Alguns cartesianos vão propor o seguinte: boa parte das idéias deriva de nossos órgãos sensoriais (as “idéias sensíveis”), mas uma outra parte é puramente inteligível, isto é, habita nossas mentes desde sempre, como sementes plantadas por Deus, sem nada dever àqueles órgãos. Outros cartesianos, porém, vão propor pensar todas as nossas idéias e, portanto, todo o conhecimento que podemos alcançar sobre objetos, como derivadas das “idéias sensíveis”. Os defensores da primeira tese, o próprio Descartes entre eles, serão chamados “racionalistas ou inatistas”; os da segunda tese serão chamados “empiristas”.

A defesa mais conhecida do empirismo inglês no século XVII é au *Essay Concerning Human Understanding*, de John Locke, que Bentham leu atentamente em seus anos de formação. Ali estão enunciadas três coisas que interessarão especialmente ao nosso autor: 1) que todas as idéias podem ser quebradas em seus componentes mais elementares, ou seja, que as idéias ou são simples (não podem ser decompostas) ou são complexas, resultantes de uma associação de idéias simples; 2) todas as idéias simples são sensíveis, mas existem aquelas que representam qualidades que pertencem aos objetos (as qualidades “primárias”), e outras que não as representam, expressando apenas qualidades da mente que percebe (as qualidades “secundárias”). Assim, as cores, os

² Os textos citados aparecem no primeiro capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Sigo aqui a tradução para o português da coleção “Os Pensadores”.

sons, os odores –ao contrário da figura e da extensão– não pertencem aos objetos, mas são modificações da própria mente; 3) nossas idéias sobre o bem e o mal, nossas idéias morais, são idéias complexas. Mas derivadas de que idéias simples? Como todas as idéias simples são sensíveis, nossa primeira idéia de bem só pode ter sido uma sensação agradável (“prazer”) e a de mal uma sensação desagradável (“dor”). E é claro que a dor e o prazer não são qualidades dos objetos que as provocam, mas apenas modificações da mente.

Como veremos, Bentham acha que Locke nem sempre é consistente com essas afirmações, especialmente quando tem de lidar com conceitos jurídicos, tais como o de “direito natural”. Mas nosso autor tem nelas tudo o que precisa para fundar o princípio da utilidade e marcar seu distanciamento com aquela longa tradição da filosofia moral antiga a que nos referimos.

Associada a essa tradição está uma vertente do pensamento político de inspiração aristotélica, o chamado “republicanismo clássico”. Essa tradição, em primeiro lugar, jamais endossaria a idéia de que os seres humanos estão irremediavelmente sob o domínio desses dois “senhores”, o prazer e a dor, como afirma Bentham no começo da *Introduction*. Pois ela costuma distinguir e hierarquizar diversas “funções” no interior da alma, e atribuir à razão uma função superior e dirigente em relação às outras funções, as chamadas “apetitivas”, as paixões e as sensações mais simples de prazer e dor, e as “vegetativas”, ligadas à nutrição e reprodução. Uma vida sob o império do prazer e da dor é própria de animais ou escravos, ou porque suas almas não possuem funções inteligentes, ou porque não têm ou não foram educados para tê-las num grau suficientemente desenvolvido para dirigir a alma.

Essa mesma tradição distingue claramente a felicidade e as sensações de prazer e dor. A felicidade é o resultado da conquista do “bem supremo”, que é sempre um objeto separado da sensação. É claro que o sujeito feliz sente prazer, mas o prazer não é o elemento essencial, definidor, da noção de felicidade: há objetos dignos (“bens”) de serem buscados –e o principal deles é o que possibilita a felicidade–, e outros indignos (“males”); correlatamente, há prazeres dignos e indignos.

Em ambos os casos, Bentham pensa exatamente o contrário, como anunciam as duas primeiras proposições que destacamos acima. Pois, em primeiro lugar, a metafísica empirista que o inspira vai fazê-lo recusar a noção de um “bem supremo” que justifique a distinção entre felicidade e prazer. Na medida em que nossas idéias de bem e mal são originadas de sensações agradáveis e desagradáveis, a “bondade” ou “maldade” não são atributos dos objetos que supostamente provocam essas sensações, mas, como vimos, são apenas modificações do sujeito que sente.

É certo dizer, como faz Aristóteles, que “bem” é aquilo que é desejável, e “mal” aquilo que é indesejável. Mas o que é desejável/indesejável não pode mais ser um conjunto de objetos classificados como dignos ou indignos em si mesmos, e cuja apreensão leva à fruição de um prazer digno ou indigno. Pois a única coisa a que realmente temos acesso direto são as idéias, e entre elas as agradáveis ou desagradáveis. São essas últimas que apontam os fins de nossas ações. Quanto aos objetos que supomos provocarem tais sensações, esses são apenas instrumentais para aqueles fins. Não só não podem ser dignos ou indignos em si mesmos, como um mesmo objeto pode ser “bom” ou “mal”, dependendo das circunstâncias que os levem a produzir sensações prazerosas ou desagradáveis.

É também neste sentido que nossa inteligência, nossa capacidade de raciocinar, está subordinada àqueles fins. Pois se a razão fosse capaz de apontar qualquer outro fim independente, ao qual todos os outros estivessem subordinados, então teríamos de ser capazes de perceber idéias totalmente separadas das sensações, inclusive as de prazer e dor. Mas o empirista nega a possibilidade de qualquer idéia não derivada das idéias sensíveis. A razão não é “prática” porque nos faz querer tais fins independentes, mas simplesmente porque, a partir da experiência e da observação, nos permite conhecer quais objetos e circunstâncias mais provavelmente nos mantêm longe da dor e próximos do prazer.

III

Sobrevivências desse “republicanismo clássico”, de inspiração aristotélica, como um ideal de vida coletiva, são largamente reconhecidas no pensamento britânico, especialmente o inglês, durante o século XVIII, e servem como arma ideológica contra o regime parlamentar, “Whig”, instaurado no país após a Revolução de 1688³. Essa é uma das duas vertentes do pensamento político com a qual Bentham vai acertar contas ao elaborar sua própria visão. A outra é o contratualismo de inspiração lockeana, de que falaremos mais adiante.

Uma das imagens de vida coletiva mais características da tradição republicana clássica é pensar a comunidade política como um todo real, a partir da qual as partes ganham sentido. A família e os indivíduos são “membros” desse todo mais ou menos como a mão, segundo a famosa analogia de Aristóteles na *Política*, é um membro do corpo: a função da mão só ganha sentido, só é inteligível, a partir da visão de um todo, o corpo. A comunidade política também constitui um corpo, o “corpo político”, do qual os cidadãos, individualmente considerados,

3 Ver, entre outros estudos a respeito, o de Pocock, 1975.

são membros. O cidadão está subordinado à comunidade como a mão está subordinada ao corpo.

Como um todo real, a comunidade possui uma “alma” com diferentes funções hierarquizadas, às quais correspondem diferentes lugares sociais. Há funções intelectivas, superiores e centrais, que só a *polis* torna possível, na qual é exercida uma das atividades intelectuais por excelência, a deliberação⁴; e há funções inferiores, as apetitivas e vegetativas, subordinadas às primeiras, que correspondem às atividades de produção dos meios de subsistência e de reprodução da vida (a família) e de comércio. Como um todo real, essa alma coletiva possui uma vida moral independente, orientada para um bem supremo, a felicidade comum. Dessa perspectiva, dizer que o cidadão, individualmente, é subordinado ao corpo político é dizer que sua felicidade depende e é inseparável da felicidade comum.

O bem supremo define aquilo que é mais nobre e digno de ser vivido. Corresponde ao ideal de vida mais perfeito que um ser humano é capaz de atingir. A vida mais perfeita está ligada àquilo que é mais nobre no homem. A alma é mais nobre que o corpo, o que significa que a felicidade é resultado de uma atividade da alma. Mas a alma também tem funções mais ou menos nobres e dignas. As intelectivas ou racionais são mais nobres que as apetitivas e vegetativas, e é por isso que as segundas estão a serviço das primeiras. Assim, a felicidade é resultado de uma atividade da alma dirigida por sua parte intelectual (a atividade, ela mesma, chama-se “virtude”). No âmbito da comunidade, as funções intelectivas da alma correspondem às atividades deliberativas da *polis*. É na *polis*, como um cidadão que participa das deliberações da comunidade, que o homem pode realizar a vida mais perfeita. O bem supremo é a vida mais perfeita que o homem pode alcançar, e sua realização é a felicidade. Em conseqüência, a vida feliz, a “vida boa”, só pode ser alcançada através de uma vida política o mais ativa possível.

Como Bentham marca seu distanciamento dessa visão? A terceira proposição do livro que estamos comentando aqui faz isso claramente. Ali o autor quer definir “comunidade política” a fim de dizer qual é o “interesse da comunidade” que deve fundamentar todas as deliberações políticas, especialmente as que resultam em legislação. A comunidade política não é mais vista como um todo real: ela não passa de uma “ficção” cuja parte real são indivíduos, que é o que dá inteligibilidade ao resto. A comunidade não constitui um corpo com uma alma que

4 Em Aristóteles, a outra atividade intelectual por excelência é a contemplação filosófica, que é considerada a mais sublime de todas (ver o livro X da *Ética a Nicômaco*). Ela não é exercida na *polis*, mas só a existência da comunidade política a torna possível. Há, porém, muita controvérsia entre os leitores de Aristóteles a respeito da compatibilidade entre a vida política e a vida contemplativa.

pensa e sente. Quem pensa e sente são unicamente os indivíduos, são eles, e apenas eles, que buscam prazer e fogem da dor. O indivíduo é ele próprio um todo e é a soma desses pequenos todos que vai formar a comunidade. Do mesmo modo, a felicidade da comunidade não pode estar relacionada a um bem apartado dos indivíduos, mas deve ser, para Bentham, uma simples soma das felicidades individuais. Quanto maior a soma, maior a felicidade da comunidade. E o “interesse” da comunidade é a realização da maior felicidade que essa comunidade pode alcançar. Vale dizer, a maior soma possível de felicidades individuais.

Essa maneira de enunciar o princípio da utilidade está na base do famoso “cálculo felicítico” que Bentham sugere na segunda proposição que destacamos aqui. Se queremos chegar ao interesse da comunidade, precisamos levar em conta o número dos indivíduos envolvidos. Os seres humanos podem até ter diferentes capacidades intelectuais, mas todos –homens, mulheres, crianças– são considerados igualmente capazes de sentir prazer e dor. Todos são, desse ponto de vista, “membros” da comunidade política e possuem o mesmo peso no cômputo geral. Daí o adágio benthamiano: “cada qual conta por um, ninguém mais do que um”. Quanto maior o número dos beneficiados por uma determinada decisão política ou por uma legislação –diga-se, quanto mais essa decisão ou legislação permite uma maior fruição de prazer e uma menor exposição à dor de um número mais extenso de pessoas, maior a felicidade da comunidade, e este é o seu interesse⁵.

Mas há outra razão, além da crítica empirista à separação entre o objeto (o bem) e a sensação de prazer e dor –mas de alguma forma relacionada a ela– que leva Bentham a evitar uma definição de bem supremo ao modo aristotélico. É que nosso autor não pensa ser possível estabelecer um ideal de vida comum que maximize a felicidade de cada um e que, em consequência, maximize a felicidade geral. Não é tarefa do legislador estabelecer esse ideal de vida, pois os objetos e as circunstâncias que promovem a felicidade são tão variáveis no tempo e no espaço que um mesmo estilo de vida, se pode levar uma determinada pessoa ou grupo de pessoas a uma felicidade maior, pode também levar outros a

5 Mais à frente na *Introduction*, Bentham listará algumas variáveis que vão definir como uma soma de prazeres e dores pode ser feita: a soma é maior ou menor se os prazeres envolvidos são mais ou menos intensos, mais ou menos duradouros no tempo, mais ou menos férteis (isto é, se sua fruição agora dá ou não nascimento a novas fruições no futuro), mais ou menos extensos (envolvendo maior ou menor número de indivíduos). Assim, um prazer mais intenso agora pode não ser o mais duradouro, ou o mais fértil. De modo que um prazer sentido mais longamente no tempo pode substituir com vantagem, no cálculo da felicidade, um prazer mais intenso no presente, porém mais curto. Assim como um prazer que se estende a mais indivíduos pode substituir com vantagem um prazer mais intenso, mas que envolve um número menor de pessoas. Bentham, contudo, nunca conseguiu sugerir alguma maneira de medir a intensidade do prazer a fim de fazer a comparação.

uma grande miséria. Não há um estilo de vida coletivo, como na visão de inspiração aristotélica, que corresponda à perfeição da espécie. A legislação não tem que dispor sobre os fins das ações individuais, mas sim sobre os meios, e mesmo assim nem todos os meios, na medida em que a legislação é uma ação governamental que, para ser realizada, tem de onerar de alguma forma os membros da comunidade. Logo, é a dor que vai entrar com um sinal de menos no cálculo da felicidade.

A legislação penal, por exemplo, não só significa dor para quem sofre a pena, mas custos (na forma de impostos) à comunidade inteira para estabelecer e realizar a punição. Ela só se justifica se os benefícios estimados superarem aqueles custos e a dor imposta ao condenado⁶. Assim como os objetos que provocam sensações de dor ou prazer não são intrinsecamente nobres ou dignos, a legislação, e a atividade política de um modo geral, não é um fim em si mesma: no fundo, apenas os resultados que produzem devem ser levados a sério. A moral utilitarista é sim teleológica, mas por ser consequencialista, não por ser perfeccionista (como a republicana clássica).

A outra corrente de pensamento político muito influente no tempo de Bentham é o contratualismo de inspiração lockeana. Pode-se dizer que é a ideologia oficial do parlamentarismo whiguista. Já dissemos que Bentham não vê coerência entre a metafísica empirista de Locke e sua doutrina do direito natural, e a visão do contrato entre súditos e soberano daí resultante. Mas o principal problema com o contratualismo é bem prático: Bentham acredita ser essa a versão modernizada de um antigo mito da política inglesa –o mito do “contrato originário” entre o rei da Inglaterra e seus súditos no qual estes, em troca de sua obediência, obtêm do rei a promessa de manter inviolados seus “privilégios” (entre os quais, a segurança de suas vidas e suas propriedades), que está na base da defesa da *Common Law* feita por seu maior adversário no campo da filosofia do direito, o jurista William Blackstone.

É curioso que Bentham faça uma ponte entre o contratualismo e os princípios doutrinários da *Common Law*, pois os historiadores do pensamento político não se cansam de mostrar como a moderna doutrina do contrato serviu de inspiração para o ideal iluminista de um código legislativo racional, unificado, para os Estados nacionais europeus, que pusesse fim ao localismo e ao caos jurídico das instituições feudais. Mas esse foi um fenômeno eminentemente continental, graças a uma forte tradição de estudo do direito romano nas universidades alemãs, holandesas e francesas, no qual os contratualistas costumavam se

⁶ É baseado nesta idéia, na idéia que a pena é uma dor que só se justifica se produzir um benefício subsequente que a compense, que Bentham projetou o seu tão execrado (depois de Foucault, pelo menos) *Panopticon*, o sistema presidiário que propôs, insistentemente e sempre sem sucesso, ao governo inglês para reeducar criminosos.

apoiar para escrever seus tratados. Na Inglaterra, onde o direito romano não deitou raízes, encontraram-se maneiras de reconciliar, em parte pelo menos, a doutrina contratualista e a noção, muito cara à *Common Law*, de que as leis inglesas são depositárias de um longo antepassado de regras e práticas cujo espírito original deve ser continuamente resgatado pelo jurista, através de técnicas adequadas de interpretação.

Não por acaso, Bentham vai procurar, já num livro anterior à *Introduction* (aliás, seu primeiro livro, *A fragment on Government*, de 1776) desfechar um ataque simultâneo a conceitos típicos do contratualismo lockeano e aos fundamentos da *Common Law*, tais como aparecem na obra de Blackstone.

Bentham era ardente advogado de um Estado nacional unificado, coerente e ágil, livre do localismo e de um aparato governante com múltiplas fontes de comando, dois fenômenos que pensava serem doenças crônicas do governo inglês. Ele achava que um Estado assim racionalmente organizado era uma das pré-condições para a promoção, no plano político, da mais extensa felicidade dos súditos. Isso não seria possível, porém, se a leis que regulam as relações entre os súditos, entre os próprios governantes e entre os governantes e os súditos não fossem também tornadas coerentes, unificadas e ágeis. Enquanto elas estivessem fundadas numa vaga noção de tradição e antepassado –o que para Bentham significava deixá-las à mercê do capricho de uma corporação de juristas e advogados com suas “interpretações”, o Estado inglês continuaria sendo ao mesmo tempo fragmentado e arbitrário, isto é, um empecilho à promoção da felicidade geral. O grande progresso naquela direção, portanto, só poderia ser dado através de uma limpeza radical da parafernália de regras costumeiras e antecedentes em que se baseava a legislação inglesa, e a ereção, em seu lugar, de um código de leis baseado num único princípio diretor, o princípio da utilidade, que lhe daria ao mesmo tempo forma (coerência) e conteúdo: para Bentham, a soberania do moderno Estado nacional não é outra coisa senão a soberania da lei, a qual, em última análise, significa a supremacia do princípio da utilidade.

Qual o problema do contratualismo lockeano?⁷ Nosso autor pensa que essa doutrina é confusa e pouco econômica na construção de seu argumento. Seus pilares são a idéia de que os indivíduos gozam de certos direitos, ditos naturais, histórica ou logicamente anteriores à instituição do governo; e que os únicos governos legítimos são os baseados numa renúncia voluntária, por parte dos súditos, de alguns daqueles direitos à pessoa do soberano, em troca da garantia, por parte

7 A influência dos *Essays* de Hume na formulação da crítica que segue já foi destacada por diversos comentadores de Bentham, e nada temos a acrescentar a respeito.

deste, da proteção dos demais direitos. Para ser exato, um lockeano não precisa afirmar que este “contrato original” existiu de fato, embora muitos intelectuais whigs estivessem dispostos a defender que, no caso da Inglaterra, tal contrato foi mesmo um acontecimento histórico. O próprio Blackstone não faz isso. Basta afirmar que o contrato é uma “ficção” indispensável, uma ferramenta heurística para apreender os verdadeiros princípios do governo, quais sejam: que todos os homens nascem com iguais direitos, alguns deles irrenunciáveis, e que um governo legítimo pressupõe um consentimento dos governados, explícito ou tácito, às suas ordens e leis. O termo “tácito”, aqui, é uma maneira de circunscrever a improvável hipótese de que os súditos se reuniram, e tenham constantemente de se reunir, para dar seu assentimento às leis: se um indivíduo resolveu viver sob o manto protetor de um governo e se beneficiou dessa proteção, isso já implica assentimento às suas leis.

Por que esse argumento é confuso e pouco econômico? Porque ele não aponta claramente em que sentido os tais direitos naturais existiriam “anteriormente” à instituição do governo e por qual motivo fundamental os súditos estariam dispostos a dar seu consentimento aos governantes. A falta dessa clareza leva a uma multiplicação desnecessária de conceitos. Assim, vamos assumir que os direitos são anteriores ao governo ou num sentido histórico, ou num sentido lógico. Se num sentido histórico, isso quer dizer que as pessoas gozavam de certos direitos antes de existir governo. Mas para que, então, submeter-se a um governo? Para que os direitos fossem garantidos e protegidos. Se assim é, então as pessoas não possuíam esses direitos, apenas os desejavam – e o próprio desejo já denuncia a ausência histórica do direito antes da presença real de um governo. Por outro lado, essa constatação já mostra que os direitos também não podem ser pensados como anteriores num sentido lógico. O reconhecimento de um direito numa parte pressupõe sempre o reconhecimento de uma obrigação da outra parte em respeitá-lo. Toda obrigação neste sentido (aquela que tem por correlato um direito) implica uma lei reconhecida e que obriga igualmente a todos os envolvidos. Todos concordam, porém, que nenhuma lei é lei efetivamente sem a pessoa do legislador. Locke concorda com isso, tanto que vai afirmar a existência não só de direitos, mas de leis “naturais”, não escritas, promulgadas por um legislador divino. Mas é bem possível que as pessoas divirjam a respeito da verdadeira vontade deste legislador e, portanto, sobre o conteúdo dessas leis; e também é bem possível que algumas dessas pessoas não acreditem na existência de tal legislador. O que equivale a dizer que não existe um legislador comum e leis que obriguem a todos da mesma maneira. Conclusão: não é possível se conceber um direito sem ao mesmo tempo se conceber um legislador concreto, humano, efetivamente reconhecido como tal (leia-se: governo), que obrigue a sua observação.

O que é um governo efetivamente reconhecido? Embarcamos no problema do motivo do contrato original. A doutrina sugere que a vontade das pessoas, em si mesma, constitui um motivo suficiente, tanto dos súditos para obedecer, quanto o dever do soberano de proteger os seus direitos. Daí a suposição da “promessa”, que está por trás da figura do contrato, como se a promessa estabelecesse as obrigações recíprocas de soberano e súditos. Bentham dispara várias críticas a partir desse ponto. Primeiro, se o contrato fosse um acontecimento histórico, realizado em algum passado remoto, então as promessas feitas pelos fundadores só valeriam para eles, e não para seus descendentes: obrigações não passam automaticamente de pai para filho. Se não é necessariamente um acontecimento histórico (como pensam Locke e Blackstone), mas apenas uma ferramenta heurística, o motivo do contrato não pode ser a vontade pura e simples (consubstanciada na promessa), pois é incontestável que uma promessa fictícia não obriga a nada. Se o contrato há de ser uma ferramenta, é para descobrir o interesse comum que as pessoas teriam para obedecer a um governo. O que importa, portanto, não é a figura do contrato, mas esse interesse comum. Se há um modo mais direto de descobrir esse interesse, a hipótese do contrato é dispensável. Esse modo mais direto existe, e chama-se princípio da utilidade.

Além disso –Bentham poderia acrescentar, Locke é infiel à sua metafísica empirista, ao pensar que o consentimento livre, voluntário, já é, em si mesmo, um motivo para obedecer. Pois ter vontade é perceber um objeto desejável. Um objeto desejável é aquele que nos traz prazer ou nos afasta da dor. Esse é o verdadeiro motivo, essa é a base do interesse comum, não a vontade pura e simples. A idéia do consentimento é um acréscimo desnecessário. Se o governo promove o interesse comum, cujo princípio só pode ser o da felicidade mais extensa, independentemente do consentimento, ele já está moralmente justificado.

O mesmo tipo de crítica é desfechado contra o argumento caro aos defensores da *Common Law*: que as leis inglesas são legítimas por seu longo antepassado, pela longa tradição de sua prática. Assim como a obrigação de um contrato original não passa automaticamente de geração a geração, o tempo por si só não justifica a permanência das leis. Uma norma pode ter sido adequada num passado remoto, mas pode não sê-la mais hoje, ainda que praticada durante séculos. Se insistimos no mesmo caminho sem maior reflexão é por efeito do hábito, uma disposição da natureza humana. Um comportamento habitual não está fadado a ser bom: pode ser útil, mas também pode ser prejudicial. O mesmo pode ser dito de uma norma costumeira. Se prejudicial, é porque perdeu seu vínculo concreto com a felicidade geral. Neste caso, o princípio da utilidade prescreve a reforma.

IV

Tal como desenvolvido até aqui, o pensamento político de Bentham apresenta uma certa feição *tory*, especialmente no ponto de sua crítica ao vínculo entre consentimento e legitimidade do governo. Se não real, pelo menos a aparência de um Bentham *tory* paira de fato sobre sua biografia intelectual até o início dos anos 1800. Por volta de 1808, porém, Bentham inicia sua colaboração com James Mill, que acaba por convertê-lo para a causa do radicalismo, então em plena campanha pela extensão do sufrágio. A inflexão é profunda, e apresenta-se como uma oportunidade para aplicar o princípio da utilidade num terreno até então inexplorado pelo autor.

Estudiosos do benthamismo apontam a sua profunda decepção com o regime político então vigente na Inglaterra –cujos governantes, apesar das demonstrações de simpatia por parte de alguns ministros, simplesmente ignoram suas insistentes ofertas para reformar os sistemas judiciário e penal do país– como um dos grandes motivos dessa inflexão. Verdade ou não, é bem possível que os insucessos de Bentham tenham despertado sua atenção para a importância de se refletir não só sobre o conteúdo das ações governamentais (conteúdo da legislação, por exemplo), o que tinha sido sua maior preocupação até essa época, mas também sobre as formas de governo e, especialmente, sobre *quem* sustenta o governo.

Bentham concluiu que não basta convencer os governantes, através de uma batalha de idéias, a respeito de boas iniciativas ou bons projetos de administração pública. Ainda que convencidos de que tais iniciativas são capazes de promover a felicidade geral, um governo pode ter interesse em não promover a felicidade geral. Nosso autor começa a falar, com freqüência, de “interesses sinistros” dos governantes de seu país.

Mas não se trata de uma demonização da aristocracia inglesa. Segundo Bentham, ocorre que a distinção entre governantes e governados, embora inevitável e útil em princípio, cria uma virtual distinção de interesses. Quando governantes e governados se vêem como dois grupos separados, como o são efetivamente, é bem provável que eles constituam interesses não só separados, mas divergentes. Assim, promover o interesse comum do grupo dos que governam pode significar uma coisa, e promover o interesse comum dos governados, outra. A partir dessa descoberta, passa a ser axiomático para Bentham que um governo sempre agirá no sentido de promover os interesses do grupo governante. Acontece que este sempre constituirá um grupo numericamente muito menor que os governados. Isto significa que um governo pode promover uma felicidade muito menos extensa que a felicidade geral. Em outras palavras, a mera existência de um governo pode implicar uma subversão do princípio da utilidade.

Pode, mas não necessariamente. Isso depende da forma de governo. A questão fundamental, sobre a qual Bentham vai insistir nos textos que escreve neste novo, e derradeiro, período de sua obra⁸, é a seguinte: existiria uma forma de dispor, institucionalmente falando, governantes e governados de tal maneira que tornasse mais provável que os governantes vissem seus interesses convergindo com o dos governados, isto é, uma forma em que mais provavelmente os próprios governantes se vissem obrigados a promover a felicidade geral a fim de promover seu próprio interesse? Invariavelmente otimista, Bentham responderá que sim, e esta forma chama-se “democracia representativa pura”.

Mas vejamos primeiro por que um governo tal como o parlamentarismo *whig* inglês, o “governo da aristocracia”, não pode responder satisfatoriamente aquela questão. Entender isso já nos ajudará a caracterizar a forma ideal de governo que Bentham está procurando. A razão fundamental é que o parlamentarismo *whig* é sustentado por uma ínfima minoria de eleitores constituída de grandes proprietários, funcionários de alta patente e pensionistas do próprio governo. Dada essa base eleitoral, trata-se de um governo de representação praticamente exclusiva da aristocracia, mesmo na Câmara dos Comuns. O que esse governo fará, inevitavelmente, é aplicar o princípio da utilidade de forma perversa: maximizar a felicidade daqueles cujo interesse está em jogo –no caso a aristocracia, em detrimento de todo o resto, isto é, dos que estão alijados da participação eleitoral. Do ponto de vista dos grupos excluídos, o governo da aristocracia é e só pode ser um governo de tipo despótico.

Evitar o governo despótico é, sem dúvida, um dos objetivos explícitos e comuns ao republicanismo clássico, ao contratualismo lockeano/blackstoneano e ao benthamismo. Mas o diagnóstico acima providencia a Bentham uma explicação de por que os outros dois concorrentes não providenciam remédios adequados para o problema. Para o sobrevivente republicanismo inglês do seu tempo, o remédio adequado ao despotismo é o “governo misto”, isto é, a constituição que absorve num só e mesmo governo as três formas simples –a monarquia, a aristocracia e a democracia (a idéia é sugerida na *Política* de Aristóteles, mas a sua apresentação mais explícita, introduzida aqui, encontra-se na *História*, de Políbio). O governo misto, ao submeter cada um dos componentes da constituição ao controle dos outros dois, seria a melhor maneira de zelar pela “virtude” dos cidadãos –seu ativo interesse em participar

8 Em linhas gerais, o argumento que segue aparece em vários panfletos publicados em favor da campanha em favor do sufrágio universal masculino, entre os quais *Plan of Parliamentary Reform, in the form of a catechism... showing the necessity of radical, and the inadequacy of moderate, reform*. Mas uma apresentação mais sistemática e rigorosa pode ser encontrada no *Constitutional Code*, livro publicado postumamente.

dos negócios da *polis* e conservar o bem comum— a qual seria o motor psicológico fundamental para garantir a “balança da constituição” e promover um ideal de vida coletiva.

Mesmo sem colocar o acento na virtude, o contratualismo lockeano reintroduz a idéia do governo misto na forma da divisão funcional dos poderes legislativo e executivo: na medida em que um se encarrega de dar as leis e o outro de aplicá-las, cada qual teria o interesse de cercar qualquer tentativa do outro de usurpar suas funções. Na tradição da *Common Law* a divisão de funções é um pouco mais complexa. O governo misto é uma constituição que perfaz uma “balança” dos interesses dos três componentes fundamentais da sociedade inglesa: os “comuns”, os “lordes” e o “rei”, a cada qual cabendo diferentes responsabilidades de governo. Mas na junção contratualismo/*Common Law* o objetivo fundamental do governo misto não é promover um ideal comum de perfeição (um ponto que coincide com a crítica de Bentham ao republicanismo), mas simplesmente o zelo pelos “direitos naturais” ou “privilégios fundamentais” dos súditos.

O remédio do governo misto apresenta, para Bentham, três defeitos centrais. Primeiro, um governo misto é um governo fragmentado, portanto um obstáculo ao Estado coerente, ágil e unificado que, como vimos, é pré-requisito para a promoção da maior felicidade. Segundo, o governo misto, como corretamente apontaram Hobbes e Rousseau, está em contradição com o conceito de soberania: “soberania limitada” é um termo sem sentido. Pois se soberania é expressão de vontade, ou ela é única ou simplesmente não é. Mas o governo misto é um governo de muitas vontades simultâneas. Bentham, contudo, é um defensor da soberania absoluta não só por razões de coerência lógica, mas porque ela é compatível com o princípio da utilidade⁹. Mais do que isso: dependendo de *quem* sustenta o governo, é a melhor maneira de evitar a perversão desse princípio. E aqui chegamos ao terceiro defeito do governo misto: ele é um obstáculo à soberania *popular*.

O que é a soberania popular? É a supremacia dos interesses das “classes numerosas”, isto é, da maioria. Ora, o princípio da utilidade prescreve a maximização da felicidade da comunidade política. Mantidas iguais as outras variáveis do prazer e da dor, a felicidade mais extensa é a maior felicidade do maior número. Logo, a soberania popular coincide com o princípio da utilidade. O problema de quem sustenta o governo seria irrevelante, se o interesse do governo, em qualquer forma, fosse sempre garantir a soberania popular. Mas nós já vimos por que, agora, Bentham pensa que isso não ocorre na prática. O problema de quem sustenta o governo é, sim, relevante.

⁹ Para um comentário mais extenso sobre essa questão, ver Rosenblum, 1978.

Em síntese, a única forma de garantir a soberania popular é estender o sufrágio para as “classes numerosas”, garantir a igualdade do voto (“cada cabeça um voto”), pois de outro modo estaríamos subvertendo o critério do número, que para Bentham é crucial, estabelecer o voto secreto (a melhor maneira de garantir a liberdade do eleitor) e submeter o governo assim escolhido a eleições periódicas. Bentham não tem nenhuma ilusão de que sua democracia representativa pura será um governo “do” povo. “Pura”, aqui, é um adjetivo para expressar a noção de soberania absoluta: “não mista”. “Democracia representativa” significa que o povo escolhe as pessoas que vão governá-lo. Tal como os outros governantes, os representantes também constituirão interesses próprios. Mas desta vez, graças à extensão do sufrágio e às eleições periódicas, estarão sob controle de uma classe muita mais extensa e variada de pessoas, e não apenas dos grandes proprietários, pensionistas e funcionários. E o problema central de Bentham é exatamente este: como evitar que os governantes, uma minoria, oprimam a maioria. Na democracia representativa, eles terão de dar um jeito de adequar seus interesses com os interesses desse eleitorado muito mais extenso. O princípio da utilidade se imporá de uma forma ou de outra.

Porque os republicanos se preocuparam quase que exclusivamente com a qualidade moral da cidadania, e os contratualistas defensores do regime *Whig* com a defesa dos “privilégios” dos cidadãos, nenhum dos dois interessou-se realmente em colocar na ordem do dia a extensão do sufrágio. Os primeiros porque pensavam que a democracia significaria um rebaixamento, uma corrupção, da virtude e da qualidade da política (daí os republicanos aristotélicos dizerem que o critério do número, sendo o que norteia as decisões da democracia, provoca um “desvio”, uma corrupção na forma legítima do governo dos “muitos”). Os segundos porque pensavam que se os pobres, as classes numerosas, participassem da eleição dos governantes, eles naturalmente escolheriam um governo comissionado a nivelar a riqueza e “saquear” a propriedade: por isso nenhum contratualista lockeano, apesar de toda a insistência na idéia do consentimento dos súditos, jamais pensou que isso implicava o sufrágio popular. Em suma, ambos puderam, na Inglaterra, se degladiar um com outro durante quase todo o século XVIII sem nunca colocar em xeque aquilo que, para Bentham, realmente mudaria o estado de coisas: o próprio governo da aristocracia.

Em oposição à “oligarquia *Whig*”, os republicanos pensavam, no fundo, apenas trocar uma aristocracia corrupta por uma aristocracia virtuosa. Esperança vã, pois o modo de vida moderno, em todo lugar, estava liquidando com a valorização das qualidades honoráveis de uma classe de “homens bons”, vocacionados por isso mesmo a exercer as altas responsabilidades do governo. A própria aristocracia inglesa, com seu apego a cargos e pensões, estava tratando de mostrar que sua au-

toproclamada honorabilidade já não passava de uma palavra vazia. Além disso, um Estado coerente, ágil e unificado requer um governo de profissionais, dedicados exclusivamente ao aperfeiçoamento da arte de governar, e não de amadores e diletantes, como os nobres, ainda que estivessem totalmente à disposição do governo. Mas, entre os republicanos, a ênfase na “virtude” se fazia em detrimento da competência técnica e administrativa. E o problema do governo é menos de caráter do que de conhecimento.

A defesa da democracia representativa feita por James Mill (1773-1836) segue, em linhas gerais, o mesmo raciocínio de Bentham, mas é enriquecida com argumentos de natureza mais econômica, graças à contínua colaboração do autor com David Ricardo (que se declarava um benthamista em matéria de reforma parlamentar). Vale a pena resgatá-la aqui, ainda que brevemente¹⁰.

Antes, porém, o argumento contra o governo misto. No fundo, um governo em que os três “*estates*”, cada qual com um interesse distinto, possuem o mesmo peso nas decisões, independente da força numérica de cada um, sempre será um governo em que, para evitar a paralisção, dois deles procurarão se aliar contra o terceiro. Os interesses da Coroa e dos Lordes, via de regra, são muito mais próximos entre si do que de um deles com os Comuns. Em consequência, o governo misto é uma forma de fazer a minoria predominar sobre a maioria. A minoria, neste caso, não governará tendo em vista a utilidade geral, mas contra ela. Por quê? Pelos seguintes motivos:

1) O equivalente econômico da busca do prazer e da fuga da dor é: os homens procuram obter o máximo de riqueza para si (com todas as comodidades que a acompanham) com o menor esforço possível. A grande fonte da riqueza é o trabalho, e trabalho significa esforço, dor. Como então podemos obter o máximo de riqueza com o mínimo de trabalho? Fazendo com que outros trabalhem para nós.

2) A sociedade é dividida em dois grupos fundamentais: os governantes e os governados. Os governantes sempre procuram agir segundo seus próprios interesses. Do ponto de vista econômico: obter o máximo de riqueza com o menor esforço. E tentam fazê-lo a partir de uma posição privilegiada, através dos postos de poder que ocupam. Como? Fazendo com que os que não governam trabalhem para os que governam, e apropriando-se de parte da riqueza produzida por aqueles, através de impostos, empréstimos com hipoteca da receita pública, etc. Dependendo da forma

10 O texto em que nos apoiamos para os comentários abaixo é o *An essay on Government*.

de governo, essa tendência obtém livre curso ou é devidamente limitada. Se obtém livre curso, o que acaba ocorrendo é o desestímulo dos que trabalham para produzir riqueza, desde que continuamente uma parte maior dela não fica em suas mãos, mas é transferida para outros. E o resultado final é a diminuição, ao invés de crescimento, do estoque total de riqueza da sociedade. Logo, menos comodidades, menos prazer, menor felicidade. O oposto da utilidade geral.

3) A aliança da Coroa com os Lordes é o governo da aristocracia sem qualquer possibilidade de controle efetivo por parte dos Comuns. É, portanto, o regime político em que os governantes mais chances têm de levar o princípio do menor esforço ao paroxismo. Trata-se de um governo opressivo e abertamente contra a maior felicidade do maior número.

Como em Bentham, o problema todo consiste em encontrar meios para conter com razoável eficácia a tendência dos governantes de viver às custas dos governados. Mill não vê outra saída senão alguma forma de democracia. O autor vê duas alternativas: ou a democracia direta, em que os cidadãos se dedicam, eles mesmos, a governar; ou a democracia representativa, em que os cidadãos não governam, mas escolhem os que vão governá-los.

A primeira alternativa resolve o problema porque significa a virtual dissolução da diferença entre governantes e governados: não haverá um grupo com um interesse distinto. Assim mesmo, porém, é contra a utilidade geral. Seguindo a terminologia dos economistas clássicos, Mill distingue “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo”. O primeiro é o trabalho diretamente voltado para a produção de “commodities” e representa acréscimo de riqueza; o segundo é o trabalho necessário para administrar a produção daquelas e representa subtração de riqueza. Porém, é indispensável. Trata-se de encontrar a melhor combinação dos dois: a maior disponibilidade de trabalho produtivo com o menor uso de trabalho improdutivo. Mas a democracia direta é um governo em que todos se envolvem com as tarefas da administração pública – trabalho improdutivo, o que requer muito tempo, em prejuízo do trabalho produtivo. Conclusão: a separação entre governantes e governados está mais de acordo com a utilidade geral, pois neste caso a maioria se dedica ao trabalho produtivo enquanto uma minoria se ocupa *full time* com a administração.

A democracia representativa seria então a melhor combinação possível, ainda que muito imperfeita, entre a necessidade de controlar os governantes e o imperativo de aumentar continuamente o estoque total de riqueza da sociedade. O argumento para mostrar como um eleitorado bem mais extenso que o da época seria capaz de exercer

um razoável controle sobre os governantes segue, aproximadamente, o de Bentham. Há, porém, uma diferença considerável a respeito de quão extenso deve ser o sufrágio: baseado no princípio da “representação virtual de interesses” –os interesses de crianças e mulheres já estão representados pelo voto do chefe de família, os das gerações mais novas pelas gerações mais velhas etc.– Mill propõe muito mais qualificações no direito de voto (baseado na idade, sexo e, em certa medida, na propriedade) do que Bentham estaria disposto a defender. Neste último o sufrágio masculino adulto é praticamente irrestrito: as mulheres são excluídas simplesmente por questões táticas, já que colocar este tema na agenda iria complicar ainda mais a luta pela extensão do sufrágio; os iletrados, apenas para estimulá-los a rapidamente se alfabetizar; e os soldados e marinheiros, porque as rígidas demandas de lealdade para com seus comandantes viciariam sua participação¹¹.

O critério numérico sempre foi o cavalo de batalha do e contra o benthamismo. Autores bem mais preocupados do que Bentham com a defesa do liberalismo, viam neste critério uma ameaça aos direitos individuais. John Stuart Mill (1806-1873), que tentou ser um aplicado discípulo de Bentham na juventude, encarou essa objeção com toda a seriedade. O resultado é um desvio considerável na rota do utilitarismo. O ensaio deste filósofo que leva o nome da escola é um tremendo esforço para reconciliar um princípio da utilidade reformulado com a noção de direito natural. Aqui os prazeres são diferenciados qualitativamente, e não apenas pela intensidade, duração, extensão etc. (como queriam Bentham e Mill pai). Há prazeres de ordem “inferior”, os prazeres corporais, e de ordem “superior”, os prazeres intelectuais. Seres humanos estão destinados ao segundo tipo¹².

As repercussões se fazem sentir na política: mecanismos de representação de minorias, maior preocupação com a possibilidade de decisões majoritárias “injustas”, voto plural ao invés de igualitário e uma ênfase especial aos propósitos educativos do governo. A participação política, a cidadania ativa, é vista como uma das formas privilegiadas de estimular a passagem dos prazeres corporais para os intelectuais. Um ideal de perfeição se insinua no pensamento de Stuart Mill: curiosa combinação de liberalismo com republicanismo.

Bentham e James Mill sabiam que os “privilégios” dos cidadãos –o privilégio da propriedade, especialmente– seriam brandidos contra a democracia. Ambos não tinham a menor dúvida de que a proteção da propriedade privada era uma das funções essenciais do governo, qualquer governo. Smithianos convictos pensavam que, na medida em

11 Ver Halévy, 1955.

12 Ver Mill, 1993: cap. 2.

que os proprietários se concentrassem seriamente na busca do lucro, o resultado não intencionado seria o aumento da riqueza geral, portanto também em benefício das “classes numerosas”. Propriedade e utilidade andam juntas.

Mas os pobres desejam ardentemente melhorar de vida, enriquecer: enquanto esta *esperança* prevalecer sobre a inveja –o que é inteiramente plausível, pois na “sociedade comercial” a abundância tem o dom de aplacar o mal-estar da desigualdade, Bentham e Mill estavam seguros de que as próprias classes numerosas tratariam de fazer da democracia o grande baluarte da propriedade.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, Jeremy 1984 *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, coleção “Os Pensadores” (São Paulo: Abril Cultural).
- Bentham Jeremy 1962 “Constitutional Code” em *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring (New York: Russell & Russell).
- Bentham, Jeremy (1789) 1982 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Londres: Methuen Univerity Paperback).
- Bentham, Jeremy (1776) 1982 “A Fragment on Government” em *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring (New York: Russell & Russell).
- Halévy, E. 1955 *The Growth of Philosophic Radicalism* (Boston: Beacon Press).
- Hume, David 1985 *Essays, Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Locke John 1894 *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press).
- Mill, James 1955 *An Essay on Government* (Indianapolis: Bobbs-Merril).
- Mill, John Stuart (1863) 1993 *Utilitarianism* (Londres: Everyman).
- Pocock, J. G. A. 1975 *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press).
- Rosenblum, N. L. 1978 *Bentham’s Theory of the Modern State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).