

II. O que é o utilitarismo

Uma observação passageira é tudo o que merece o disparate ignorante de se supor que os defensores da utilidade, ao adotar o certo e o errado como critério, usem o termo nesse sentido restrito e meramente coloquial, em que a utilidade se opõe a prazer. É preciso pedir desculpas aos opositores do utilitarismo por confundi-los, mesmo que por um momento sequer, com os que são capazes de um equívoco tão absurdo. O equívoco parece ainda mais extraordinário quando se considera que, entre as acusações correntes contra o utilitarismo, figura a acusação contrária de remeter tudo ao prazer, e mesmo ao prazer em sua forma mais grosseira. Além disso, conforme agudamente observou um escritor de talento, o mesmo tipo de gente – não raro as mesmas pessoas – denunciou que a teoria seria “impraticável, por sua secura, quando a palavra utilidade precede a palavra prazer, e bastante praticável, por sua voluptuosidade, quando a palavra prazer precede a palavra utilidade”. Os que conhecem algo do assunto não ignoram que, desde Epicuro até Bentham, todos os partidários da teoria da utilidade designaram pelo termo não algo que contrastasse com prazer, mas o prazer em si mesmo, bem como a ausência de dor; e, em

vez de opor o útil ao agradável ou belo, sempre declararam que o termo designava precisamente estas coisas, entre outras. No entanto, a grande ralé, incluindo-se a ralé que escreve não apenas nos jornais e periódicos, mas também nos livros pesados e pretensiosos, constantemente comete esse engano rasteiro. Depois de pegar a palavra no ar, embora dela só conheçam o som, têm o hábito de empregá-la para exprimir a rejeição ou o desprezo a algumas formas de prazer, tais como o prazer da beleza, da elegância ou da diversão. Mas o termo nem sempre é aplicado dessa maneira ignorante como expressão de menoscabo. Às vezes também lhe conferem um sentido lisonjeiro, como se implicasse superioridade ao que é frívolo e aos meros prazeres instantâneos. Esse uso da palavra é o único conhecido popularmente, o único a partir do qual a nova geração forma suas noções a respeito do significado do utilitarismo. Os que introduziram a palavra, mas deixaram de a empregar por muitos anos como um nome distintivo, podem muito bem se sentir chamados a recuperá-la, se com isso tiverem esperança de contribuir um pouco para resgatá-la da completa degradação*.

* O autor deste ensaio tem motivos para acreditar que foi a primeira pessoa a pôr em circulação a palavra "utilitarista". É certo porém que não a inventou, pois a tomou de uma menção fugaz contida nos *Annals of the Parish* [Anais da Paróquia], do sr. Galt. Depois de empregá-la por muitos anos para designar a si mesmo, ele e outros a abandonaram em razão de uma crescente aversão por tudo que se assemelhasse a um símbolo ou lema característicos de uma seita. Mas como nome de uma opinião isolada, não de um conjunto de opiniões – para denotar o reconhecimento da utilidade como um padrão, não como um modo particular de aplicar esse padrão –, o termo preenche uma lacuna na linguagem e oferece, em muitos casos, um modo conveniente de evitar as fastidiosas circunvoluções.

④ O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer. Para dar uma idéia clara do padrão moral estabelecido pela teoria, é preciso dizer muito mais; trata-se de saber, em particular, o que está incluído nas idéias de dor e prazer e em que medida esse debate é uma questão aberta. Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida sobre a qual se funda a teoria da moralidade, a saber, que o prazer e a imunidade à dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis (as quais são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis quer pelo prazer inerente a elas mesmas, quer como meios para alcançar o prazer e evitar a dor.

Ora, essa teoria da vida suscita em muitos espíritos, alguns dos quais possuem os mais estimáveis sentimentos e propósitos, uma aversão inveterada. Admitir que a vida – para empregar suas expressões – não tenha nenhuma finalidade mais elevada que o prazer, nenhum objeto de desejo e de busca melhor e mais nobre, é, conforme dizem, inteiramente vil e abjeto; cuida-se de uma doutrina digna apenas dos suínos, aos quais os seguidores de Epicuro estavam, desde o início, insolentemente iguais; e os partidários modernos da doutrina estão às vezes sujeitos a comparações igualmente polidas por parte dos críticos alemães, franceses e ingleses.

Quando assim atacados, os epicuristas sempre responderam que não são eles, mas seus acusadores, que

representam a natureza humana sob uma luz degradante, já que a acusação supõe os seres humanos como incapazes de sentir um prazer distinto do que sentem os suínos. Se essa suposição fosse verdadeira, não seria possível contestar a acusação, mas não seria mais uma imputação. Pois se as fontes do prazer fossem exatamente iguais para os seres humanos e para os suínos, a regra da vida que é suficientemente boa para os primeiros seria suficientemente boa para os últimos. Percebe-se que a comparação da vida epicurista à vida dos animais é degradante precisamente porque os prazeres dos animais não satisfazem as concepções humanas de felicidade. Os seres humanos possuem faculdades mais elevadas do que os apetites animais, e uma vez que tomam consciência delas não consideram como felicidade algo que não as satisfaça. Não julgo de fato que, ao derivar do princípio utilitarista seu sistema de conseqüências, os epicuristas sejam absolutamente irrepreensíveis. Para proceder satisfatoriamente, é necessário incluir no sistema muitos elementos estoicos, bem como cristãos. Mas não se conhece nenhuma teoria epicurista da vida que não atribua aos prazeres intelectuais, aos prazeres da sensibilidade, da imaginação e dos sentimentos morais um valor mais elevado como prazeres do que os alcançados pela mera sensação. É preciso admitir, entretanto, que em geral os escritores utilitaristas reconheceram a superioridade dos prazeres mentais sobre os corpóreos principalmente pela maior permanência, maior segurança, pelo menor custo etc., dos primeiros – ou seja, por suas vantagens circunstanciais, mais que por sua natureza intrínseca. E os utilitaristas conseguiram ganhar completamente sua causa em todas essas questões, embora pudessem ter defendido o

lado contrário e, por assim dizer, o fundamento elevado, com total consistência. É perfeitamente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que algumas espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras. Enquanto na avaliação de todas as outras coisas a qualidade é tão levada em conta quanto a utilidade, seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres dependesse unicamente da quantidade.

Se me perguntarem o que quero dizer com diferença de qualidade entre os prazeres, ou o que torna um prazer mais valioso do que outro – entendido como mero prazer –, exceto ser maior em quantidade, só me caberá dar a única resposta possível. De dois prazeres, se houver um que seja claramente preferido por todos ou quase todos os que experimentaram um e outro, independentemente de qualquer sentimento ou obrigação moral a preferi-lo, este será o prazer mais desejável. Se os que estão familiarizados com esses dois prazeres e têm competência para julgá-los colocam um deles tão acima do outro que chegam a preferi-lo, muito embora saibam que dele se segue um grande volume de descontentamento, e se não aceitam renunciar a ele por mais que sua natureza seja suscetível de experimentar uma grande quantidade do outro prazer, temos razão em atribuir ao deleite escolhido uma superioridade qualitativa, pois a quantidade foi de tal modo subestimada que, em comparação, tornou-se de pequena importância.

Ora, é fato inquestionável que os igualmente familiarizados com ambos os prazeres e igualmente capazes de apreciar e desfrutar um e outro preferem de maneira mais acentuada o que dá vida a suas faculdades mais elevadas. Poucos seres humanos consentiriam em se trans-

mutar em algum dos animais inferiores sob a promessa de gozar plenamente os prazeres animais; nenhum ser humano consentiria em ser um tolo, nenhuma pessoa instruída gostaria de ser um néscio, nenhuma pessoa de sentimento e consciência desejaria ser egoísta e vil, embora pudesse se persuadir de que o tolo, o asno ou o velhaco estão mais satisfeitos com a sorte que lhes coube do que ela com o que tem. Do mesmo modo como essa pessoa, nenhum deles renunciaria ao que possui em troca da mais completa satisfação de todos os desejos que partilha com ela. Apenas imaginam essa possibilidade nos casos de infelicidade tão extrema que, para se furtarem a ela, trocariam sua sorte por quase qualquer outra, por mais indesejável que fosse a seus olhos. Um ser provido de faculdades superiores exige mais para ser feliz, talvez seja capaz de experimentar um sofrimento mais agudo e certamente oferece ao sofrimento mais pontos vulneráveis do que um ser de tipo inferior. Mas, a despeito desses riscos, não pode jamais desejar realmente afundar num nível de existência que sente ser inferior. Podemos explicar como nos parecer melhor essa repugnância; podemos atribuí-la ao orgulho – nome que indiscriminadamente se dá a alguns dos melhores e piores sentimentos de que os homens são capazes; podemos referi-la ao amor à liberdade e à independência pessoal, sentimento ao qual os estóicos apelavam como um dos meios mais eficazes para inculcar a repugnância; ao amor pelo poder, ou ao amor pelo arrebatamento, dois sentimentos que realmente participam e contribuem para isso; mas seu nome mais adequado é senso de dignidade, que todos os seres humanos possuem sob uma forma ou outra, e que para alguns corresponde, embora não

em proporção exata, a suas faculdades superiores. Para aqueles em quem o senso de dignidade é intenso, representa uma parte tão essencial da felicidade, que nada que se oponha a ele poderia, a seus olhos, ser algo distinto de um objeto momentâneo de desejo. Supor que essa preferência se dê em sacrifício da felicidade, que o ser superior – em circunstâncias equivalentes – não seja mais feliz que o inferior, é confundir duas idéias bastante diferentes, a saber, de felicidade e de contentamento. É incontestável que o ser cujas capacidades de deleite sejam de grau inferior tenha maiores chances de vê-las plenamente satisfeitas, enquanto um ser dotado de capacidades superiores sempre sentirá como imperfeita a felicidade que lhe é possível buscar no mundo tal como o existente. Mas ele pode aprender a suportar essas imperfeições, se de algum modo forem suportáveis; e não o farão invejar o ser que de fato não tem consciência das imperfeições, já que não sente de maneira nenhuma o bem que estas trazem. É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco têm opinião diversa, é porque conhecem apenas um lado da questão: o seu. A outra parte, em compensação, conhece os dois lados.

Pode-se objetar que às vezes muitos dos que são capazes de sentir prazeres elevados, sob a influência de tentações, preferem os prazeres inferiores. Porém, essa escolha de modo nenhum é incompatível com a plena apreciação da intrínseca superioridade dos prazeres superiores. Frequentemente, por fraqueza de caráter, os homens escolhem o bem mais à mão, embora saibam que seja menos valioso, e isso não ocorre menos quando a

escolha se dá entre dois prazeres corpóreos do que quando se dá entre um prazer corpóreo e um prazer mental. Buscam deleites sensuais em prejuízo de sua saúde, embora estejam perfeitamente cientes de que a saúde seja o maior bem. Pode-se objetar ainda que muitos dos que começam com um entusiasmo juvenil por tudo quanto é nobre afundam na indolência e no egoísmo na medida em que avançam nos anos. Não creio, porém, que muitos dos que experimentam essa transformação bastante comum escolham voluntariamente esse tipo inferior de prazer em detrimento de prazeres elevados. Creio que antes de se devotarem exclusivamente a uns já se haviam tornado incapazes de se dedicar aos outros. A capacidade para experimentar os sentimentos mais nobres é, em muitas naturezas, uma planta extremamente frágil que, não apenas por influências hostis, como também por mera falta de alimento, morre muito facilmente. E na maioria dos jovens rapidamente perece se as ocupações a que suas posições se devotaram e a sociedade em que ela os lançou não são favoráveis a manter em exercício essa capacidade superior. Os homens perdem suas aspirações elevadas como perdem seus gostos intelectuais porque não têm tempo nem oportunidade para satisfazê-las; e se entregam a prazeres inferiores não porque deliberadamente os prefiram, mas porque ou são os únicos a que têm acesso, ou são os únicos de que são capazes de desfrutar por algum tempo. Pode-se interrogar se alguém que tenha permanecido igualmente suscetível às duas classes de prazeres sempre preferiu de caso pensado e sangue-frio os mais inferiores, ainda que muitos, em todas as épocas, tenham sucumbido numa tentativa ineficaz de combinar uns e outros.

Não concebo nenhum apelo possível a esse veredito pronunciado pelos únicos juízes competentes. Quando se trata de saber qual, dentre dois prazeres, ou qual, dentre dois modos de existência, é o mais aprazível aos sentidos¹ – deixando de lado seus atributos e suas conseqüências morais –, é necessário reconhecer como definitivo o julgamento dos que são mais qualificados pelo conhecimento de um ou de outro, ou, se divergem, da maioria dentre eles. E não há lugar para a mínima hesitação em aceitar esse julgamento relativo à qualidade de prazeres, uma vez que não há outro tribunal a que recorrer mesmo sobre a questão da quantidade. Que meios existem para determinar qual de duas dores é a mais aguda, ou qual a mais intensa de duas sensações prazerosas, senão o sufrágio universal dos que conhecem as duas sensações? Nem as dores nem o prazeres são homogêneos entre si, e a dor e o prazer são sempre heterogêneos. O que pode decidir se um prazer específico merece ser comprado ao preço de uma dor específica, salvo os sentimentos e julgamentos dos que o experimentam? Portanto, quando esses sentimentos e julgamentos declaram que os prazeres derivados das faculdades superiores são preferíveis *em espécie* – abstraído a questão da intensidade – aos prazeres de que é suscetível a natureza animal, isolada das faculdades superiores, eles têm direito, nesse assunto, à mesma atenção.

Demorei-me nesse ponto porque sem isso não seria possível fazer uma idéia perfeitamente justa da Utilidade ou Felicidade, considerada como regra diretiva da natureza humana. Mas não é, de modo nenhum, uma condição indispensável para a aceitação do modelo utilitaris-

1. No inglês, *feelings*. (N. da T.)

ta, pois esse modelo não é a maior felicidade do próprio agente, mas a maior soma de felicidade conjunta. Além disso, embora seja bastante duvidoso que um caráter nobre é sempre mais feliz por sua nobreza, não há dúvida nenhuma de que torna outras pessoas mais felizes e de que o mundo em geral ganha imensamente mais com ele. O utilitarismo, portanto, não poderia alcançar essa finalidade se não cultivasse universalmente a nobreza de caráter, mesmo se cada indivíduo apenas se beneficiasse pela nobreza de outros e a sua, na medida em que está em jogo a felicidade, fosse uma mera dedução do benefício. Todavia, a simples enunciação de um tal absurdo torna supérflua toda refutação.

Segundo o Princípio da Maior Felicidade, como se explicou acima, o fim último, com referência ao qual e por causa do qual todas as outras coisas são desejáveis (quer estejamos considerando nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade. O teste de qualidade, a regra que permite mensurá-la em oposição à quantidade, é a preferência manifestada pelos que, em razão das oportunidades proporcionadas por sua experiência, em razão também de terem o hábito de tomar consciência de si e de praticar a introspecção, detêm os melhores meios de comparação. Sendo esta, de acordo com a opinião utilitarista, a finalidade da ação humana, é necessariamente também o padrão de moralidade. Assim, é possível definir a moralidade como as regras e os preceitos da conduta humana, cuja observação permitiria que uma existência tal como a descrita fosse assegurada, na maior medida possível, a todos os

homens; e não apenas a eles, mas também, na medida em que comporte a natureza das coisas, a todos os seres sencientes da criação.

Contra essa doutrina, porém, levanta-se uma outra classe de adversários. Dizem eles que a felicidade, sob qualquer forma, não pode ser o desígnio racional da vida e da ação humana, porque, em primeiro lugar, é inalcançável. Além disso, perguntam desdenhosamente: "que direito tens tu a ser feliz?". Essa é uma pergunta que o sr. Carlyle retorce, acrescentando: "que direito tinhas tu à própria *existência*, até pouco tempo atrás?". Em seguida, dizem que os homens podem viver *sem* felicidade; que todos os seres humanos nobres perceberam isso e não teriam conseguido se tornar nobres se não fosse pelo aprendizado das lições da *Entsagen* ou da renúncia; lição essa que, compreendida e aceita a fundo, é, afirmam eles, o início e a condição necessária de toda a virtude.

Caso estivesse bem fundamentada, a primeira dessas objeções chegaria à raiz de todo o problema. Pois se a felicidade for absolutamente impossível para todos os seres humanos, sua realização não pode constituir a finalidade da moral nem de nenhuma conduta racional. No entanto, mesmo nesse caso poderíamos ainda afirmar algo em favor da teoria utilitarista, uma vez que a utilidade inclui não somente a busca da felicidade, como também a prevenção ou mitigação da infelicidade; e se o primeiro desses fins for quimérico, o último abrirá um campo de ação mais amplo, responderá a necessidades mais imperativas, enquanto a humanidade julgar conveniente a vida e não o refúgio no ato do suicídio coletivo que Novalis recomendava em certas situações. Mas, quando se afirma peremptoriamente que a vida humana não pode ser feliz, a afirmação, se não se assemelha um tanto a uma chica-

na verbal, é pelo menos um exagero. Se por felicidade se entende a continuidade de um arrebatamento extremamente prazeroso, parece bastante claro que isso é irrealizável. Um estado de prazer exaltado dura apenas alguns instantes ou, em alguns casos, e com intervalos, horas ou dias, e representa o lampejo ocasional do deleite, não sua flama permanente e constante. Disso os filósofos que professaram a felicidade como fim da vida humana estavam tão cientes como os que deles escarneceram. A felicidade de que falavam não significava uma vida de arroubo, mas momentos de êxtase numa existência constituída de poucas dores transitórias, muitos e variados prazeres, com um claro predomínio do ativo sobre o passivo; existência fundada, em seu conjunto, sobre a idéia de não esperar da vida mais do que ela é capaz de conceder. Uma vida assim composta sempre se mostrou digna do nome felicidade aos que foram afortunados o bastante para alcançá-la. E mesmo agora essa existência é o destino de muitos homens durante uma parte importante de suas vidas. A deplorável educação, os deploráveis arranjos sociais são, atualmente, o único obstáculo real a que quase todos a realizem.

Os adversários talvez possam duvidar de que os seres humanos, se ensinados a considerar a felicidade como o fim da vida, aceitem se contentar com uma porção tão modesta dela. Mas um grande número de homens se contentou com muito menos. Os principais elementos constitutivos da vida satisfeita parecem ser dois, e muitas vezes um ou outro é por si só suficiente para esse propósito: tranqüilidade e emoção. Um grande número de homens se acha contente com muito pouco prazer, se pode ter muita tranqüilidade; muitos outros se sentem

conciliados com uma quantidade considerável de dor, se podem ter uma vida bastante emocionante. Sem dúvida não é radicalmente impossível que a massa da humanidade una esses elementos, já que os dois, longe de serem incompatíveis, mantêm uma aliança natural: a prolongação de um é a preparação e a instigação do desejo para o outro. Somente os homens cuja indolência equivale a um vício não desejam a emoção após um intervalo de repouso; somente aqueles para quem a necessidade da emoção é doentia consideram enfadonha e insípida a tranqüilidade que se segue da emoção, em vez de considerá-la prazerosa em proporção direta com a emoção que a antecede. Geralmente, a causa por que pessoas de alguma fortuna exterior não encontram na vida deleite suficiente para torná-la valiosa reside no fato de só se importarem consigo, e com mais ninguém. Aos que não possuem nem afetos públicos nem privados, as condições da vida são muito restritas, e de qualquer modo perdem valor conforme se aproxima o tempo em que todos os interesses egoístas necessariamente desaparecerão com a morte. Por outro lado, os que deixam atrás de si objetos de afeto pessoal e sobretudo os que também cultivam a solidariedade com os interesses coletivos da humanidade conservam, na beira da morte, um interesse pela vida tão intenso como o que mantinham no vigor da juventude e da saúde. Depois do egoísmo, a principal causa que torna a vida insatisfatória é a falta de cultivo intelectual. Um espírito cultivado – não me refiro ao de um filósofo, mas a qualquer espírito para o qual se abriram as fontes do conhecimento e que aprendeu, em grande medida, a exercer suas faculdades – encontra recursos de interesse inesgotável em tudo o que o ro-

deia: nos objetos da natureza, nas obras de arte, nas criações da poesia, nos incidentes da história, nos caminhos pretéritos e presentes da humanidade, e em suas perspectivas para o futuro. De fato, é possível se tornar indiferente a essas coisas, mesmo sem sequer ter esgotado a milésima parte de tudo; mas apenas quando desde o começo não se sentiu nenhum interesse moral ou humano por essas coisas e se buscou nelas apenas a satisfação da curiosidade.

Ora, não há na natureza das coisas nenhuma razão por que uma soma de cultura suficiente para imprimir um interesse inteligente nesses objetos de contemplação não deveria constituir herança de todos os nascidos num país civilizado. Menos ainda existe uma necessidade inata de que todo homem deva ser um egoísta arraigado, desprovido de qualquer sentimento ou desvelo que não sejam centrados em sua própria individualidade miserável. Até mesmo em nossos dias, é bastante comum a humanidade elevar-se acima desse nível, oferecendo assim uma ampla fiança quanto ao que se pode fazer dela. Todo ser humano criado corretamente mostra que, em graus distintos, são possíveis afetos privados genuínos e um interesse sincero no bem público. Num mundo em que há tantas coisas interessantes, tantas coisas agradáveis, e tanto para se corrigir e melhorar, cada um que possuir essa quantidade moderada de requisitos morais e intelectuais será capaz de levar uma existência invejável, por assim dizer; e, a menos que a tal pessoa seja negada, por meio de más leis ou pela sujeição à vontade de outros, a liberdade para usar as fontes da felicidade a seu alcance, não deixará de encontrar essa existência invejável se conseguir escapar aos males absolutos da vida – grandes

fontes de sofrimento físico e mental –, tais como a indigência, a doença e a perda rude, indigna ou prematura dos objetos de afeto. A principal ênfase do problema reside, portanto, na luta contra essas calamidades, das quais raramente se tem a boa sorte de escapar ileso, que não podem ser evitadas e que freqüentemente não é possível, em grau razoável, atenuar. Contudo, ninguém cuja opinião mereça um minuto de consideração pode duvidar de que a maioria dos grandes males absolutos do mundo sejam em si mesmos removíveis e serão, se as questões humanas continuarem a se aperfeiçoar, afinal reduzidos a limites estreitos. É possível erradicar completamente a pobreza, em qualquer sentido que implique sofrimento, por meio da sabedoria da sociedade, combinada com o bom senso e a providência dos indivíduos. Mesmo o mais intratável dos inimigos – a doença – pode ser indefinidamente reduzida em suas dimensões pela boa educação física e moral e pelo controle apropriado de influências nefastas; e o progresso das ciências acena com a promessa futura de que haverá conquistas ainda mais diretas sobre esse detestável adversário. Cada avanço nessa direção nos liberta de alguns acidentes que não apenas abreviam nossas vidas, como também, o que nos interessa ainda mais, privam-nos daqueles em quem mais depositamos nossa felicidade. Por sua vez, as vicissitudes do acaso e as outras frustrações relacionadas a circunstâncias mundanas se devem sobretudo quer à grave imprudência de desejos desregrados, quer a instituições sociais más ou imperfeitas. Em resumo, todas as grandes fontes do sofrimento humano são em grande medida e, algumas delas, quase inteiramente dominadas pelo cuidado e a atenção humanos. Não importa que sua supres-

são seja cruelmente lenta, não importa que uma longa sucessão de gerações pereça na brecha antes de estar completa a vitória e de se transformar o mundo naquilo que poderia ser se não faltassem a vontade e o conhecimento: todo o espírito suficientemente inteligente e generoso para tomar parte – ainda que pequena e obscura – no esforço retirará um nobre prazer da luta em si mesma, e não consentirá em abandoná-la para ceder à sedução das satisfações egoístas.

Isso nos conduz a uma justa apreciação dos argumentos adversários relativos à possibilidade e à obrigação de aprender a viver sem felicidade. Indubitavelmente é possível viver sem felicidade; dezenove vigésimos da humanidade vive involuntariamente assim, mesmo naquelas regiões do mundo atual que estão menos afundadas na barbárie; o herói ou mártir com frequência deve voluntariamente viver assim, em nome de algo que ele preza mais do que sua felicidade individual. Mas o que é esse “algo”, senão a felicidade de outros ou alguns dos requisitos da felicidade? Há nobreza em ser capaz de renunciar inteiramente à porção particular de felicidade ou das oportunidades de alcançá-la. Mas, afinal, é necessário que esse sacrifício se faça em vista de um fim; não é um fim para si mesmo e nos dizem que esse fim não é a felicidade, mas a virtude, que é superior à felicidade. Pergunto eu: o sacrifício seria realizado se o herói ou mártir não acreditasse que pouparia a outros sacrifícios do mesmo gênero? Seria realizado se ele pensasse que a renúncia à própria felicidade não produziria nenhum fruto para seus semelhantes, mas tornaria seus destinos semelhantes ao dele e os colocaria também na condição de homens que renunciaram à felicidade? Honra aos que

podem negar a si mesmos o gozo pessoal da vida, quando por tal renúncia contribuem dignamente para aumentar o montante de felicidade no mundo! Mas quem realiza esse sacrifício ou professa realizá-lo para outro propósito não merece mais a admiração do que o asceta instalado em sua coluna¹. Ele pode ser uma prova animadora do que os homens *podem* fazer, mas certamente não é um exemplo do que *deveriam* fazer.

Embora somente num estado muito imperfeito dos arranjos do mundo seja possível servir à felicidade dos outros pelo absoluto sacrifício de si mesmo, admito plenamente que, enquanto o mundo estiver nesse estado, a disposição para realizar tal sacrifício é a maior virtude que se pode encontrar num homem. Acrescentarei ainda, por mais paradoxal que possa parecer a afirmação, que nessa condição do mundo é a consciência de poder viver sem felicidade que nos dá a melhor perspectiva de concretizar a felicidade possível de ser alcançada. Pois somente a consciência pode elevar um homem acima dos acasos da vida, ao fazê-lo sentir que, malgrado o destino e a sorte possam submetê-lo às piores provas, não têm poder para subjugá-lo. Esse sentimento o liberta da ansiedade excessiva que lhe poderiam causar os males da vida, e o torna capaz, como muitos estóicos nos piores dias do Império Romano, de conservar em tranqüilidade as fontes da satisfação a que tem acesso, sem se inquietar nem com a incerteza de sua duração, nem com seu fim inevitável.

1. Mill refere-se a uma das práticas mais comuns do ascetismo cristão entre os séculos IV e XVI, que consistia em permanecer um dia inteiro sobre uma coluna em ruínas. (N. da T.)

Entretanto, os utilitaristas não devem jamais cessar de reivindicar a moralidade da devotação a si mesmo como posse a que têm tanto direito como os estóicos ou transcendentalistas. Sim, porque a moralidade utilitarista efetivamente reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar seus maiores bens pessoais pelo bem de outros. Apenas se recusa a admitir que o sacrifício em si mesmo seja um bem. Um sacrifício que não aumenta nem tende a aumentar a soma total de felicidade é considerado como um desperdício. A única auto-renúncia que essa moralidade aplaude é a devoção à felicidade de outros ou a algumas das condições para tanto, quer se trate da humanidade tomada coletivamente, quer dos indivíduos nos limites impostos pelos interesses coletivos da humanidade.

É necessário repetir mais uma vez aquilo que os adversários do utilitarismo raramente fazem o favor de reconhecer: a felicidade que os utilitaristas adotaram como padrão do que é certo na conduta não é a do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Assim, entre sua própria felicidade e a de outros, o utilitarismo exige que o indivíduo seja não apenas estritamente imparcial como um espectador desinteressado e benevolente. No preceito de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar ao próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista. Para nos aproximarmos o mais possível desse ideal, a utilidade recomendaria os meios que se seguem. Em primeiro lugar, que as leis e os dispositivos sociais deveriam pôr o mais possível a felicidade ou (como se poderia na prática chamá-lo) o interesse de cada indivíduo em

harmonia com os interesses do todo; e, em segundo lugar, que a educação e a opinião, as quais possuem um poder tão avassalador sobre o caráter humano, deveriam usar esse poder para estabelecer no espírito de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre sua própria felicidade e o bem do todo, principalmente entre sua felicidade pessoal e a prática desses modos de conduta, negativos e positivos, conforme prescritos pela felicidade universal. Desse modo, o homem poderia não apenas se tornar incapaz de conceber a coerência entre a possibilidade de felicidade para si mesmo e a adoção de uma conduta oposta ao bem geral, como ainda um impulso direto para promover o bem geral como um dos motivos habituais de ação; o sentimento relacionado a essa tendência poderia então preencher um amplo e proeminente espaço em toda experiência do ser humano sensiente. Se os que impugnam a moralidade utilitarista a representassem nos próprios espíritos conforme com seu verdadeiro caráter, ignoro qual recomendação pertencente a outra moralidade poderiam alegar que lhe falta, nem quais desenvolvimentos mais belos ou mais exaltados da natureza humana um outro sistema ético poderia, segundo eles, favorecer, ou em que móveis da ação, interditados aos utilitaristas, esses sistemas confiam para pôr em prática seus mandatos.

Os adversários do utilitarismo nem sempre podem ser acusados de representá-lo sob luzes desfavoráveis. Pelo contrário, os que dentre eles cultivam algo semelhante à justa idéia de seu caráter desinteressado criticam seu modelo por ser demasiado elevado para a humanidade. Segundo afirmam, a pretensão de que as pessoas sempre ajam de acordo com o desejo de promover

os interesses gerais da sociedade é uma exigência demasiado alta. Mas isso é compreender mal o significado mesmo de um padrão de moralidade, e confundir a regra com o motivo da ação. É assunto da ética informar-nos quais são nossos deveres, ou que critério nos permite reconhecê-los; nenhum sistema da ética exige, porém, que o único motivo de todas as nossas ações seja o sentimento de dever. Ao contrário, noventa e nove por cento de nossas ações são praticadas por outros motivos e são corretamente praticadas, se a regra de dever não os condena. É particularmente injusto fundar sobre esse equívoco específico uma objeção ao utilitarismo, pois os utilitaristas foram além de todos os outros ao afirmar que o motivo não tem relação nenhuma com a moralidade da ação, embora tenha com o valor do agente. Quem salva seu semelhante de um afogamento faz o que é moralmente certo, quer seu motivo seja o dever, quer a esperança de ser remunerado por seu esforço; aquele que trai o amigo que nele confia é culpado de um crime, mesmo se seu propósito seja servir um outro amigo a quem deve grandes obrigações. Mas restrinjamo-nos apenas às ações motivadas pelo dever e praticadas em direta obediência ao princípio. O modo de pensar utilitarista é mal interpretado quando se supõe que as pessoas deveriam fixar seu espírito sobre algo tão genérico como o mundo ou sobre a sociedade como um todo. A grande maioria das boas ações visam não a beneficiar o mundo, mas os indivíduos, que compõem o bem do mundo. Nessas circunstâncias os pensamentos do homem mais virtuoso não precisam ultrapassar os indivíduos particulares envolvidos, exceto na medida em que seja necessário certificar-se de que ao beneficiá-los não viola os di-

reitos, ou seja, as expectativas legítimas e justificadas, de ninguém mais. A multiplicação da felicidade é, de acordo com a ética utilitarista, a finalidade da virtude; as ocasiões nas quais qualquer pessoa (exceção feita a uma em mil) tem em seu poder fazer isso numa ampla escala, ser, em outras palavras, um benfeitor público, são excepcionais; e somente nessas ocasiões um homem é chamado a considerar a utilidade pública; em todos os outros casos, a utilidade privada, o interesse ou felicidade de poucas pessoas são tudo o que pode esperar. Apenas os homens cujas ações exercem influência sobre a sociedade em geral precisam se preocupar habitualmente com um objeto tão vasto. Na verdade, no caso em que se refreia a ação – quando se abstém de fazer algo por considerações morais, embora as conseqüências no caso particular pudessem ser benéficas –, seria indigno de um agente inteligente não ter consciência de que a ação pertence a essa classe cuja prática, se fosse universal, seria universalmente ofensiva, e de que isso funda a obrigação de se abster. Não é necessário considerar o interesse público envolvido nesse reconhecimento de modo tão abrangente como exige cada sistema da moral, pois todos eles recomendam abster-se de tudo quanto seja manifestamente pernicioso à sociedade.

As mesmas considerações ajustam-se a uma outra ⁽³⁾ censura à doutrina da utilidade, fundada sobre um equívoco ainda mais grosseiro quanto ao propósito visado ao se estabelecer um padrão da moralidade e quanto ao sentido exato dos termos certo e errado. Frequentemente se afirma que o utilitarismo torna os homens frios e pouco solidários; que arrefece seus sentimentos morais em relação aos indivíduos; que os faz olhar apenas para

a consideração árida e severa das conseqüências das ações, sem que suas apreciações morais assimilem as qualidades de que emanam essas ações. Se a afirmação pretende que o julgamento sobre a justiça ou injustiça de uma ação não deva ser influenciado pela opinião das qualidades da pessoa que a pratica, trata-se de uma queixa não contra o utilitarismo, mas contra a adoção de qualquer padrão de moralidade; pois certamente nenhum padrão ético conhecido decide que uma ação é boa ou má porque praticada por um homem bom ou mau, e muito menos porque praticada por um homem amável, corajoso ou benevolente, ou exatamente o contrário. Essas considerações são relevantes para avaliar as pessoas, não as ações; além disso, não há nada na teoria utilitarista incoerente com o fato de que outras coisas nos interessam nas pessoas além da justiça ou injustiça de suas ações. Na verdade, com o paradoxal abuso da linguagem que fazia parte de seu sistema, por meio do qual se esforçaram em se elevar acima de todas as preocupações que não as relativas à virtude, gostavam de dizer que quem a possuía dispunha de tudo; que apenas esse homem, e somente ele, era rico, belo, era rei. Mas a doutrina utilitarista não reivindica nada desse gênero para o homem virtuoso. Os utilitaristas estão perfeitamente cientes de que existem, além da virtude, outros bens e outras qualidades desejáveis, e estão inteiramente dispostos a atribuir a todos eles seu pleno valor. Também estão cientes de que uma ação justa não indica necessariamente um caráter virtuoso, e que ações censuráveis quase sempre procedem de qualidades dignas de louvor. Modificam sua apreciação, não certamente a respeito do ato, mas do agente, quando num caso particular

isso se torna evidente. No entanto, concedo que partilham a opinião segundo a qual no longo prazo a melhor prova do bom caráter sejam as boas ações, e decididamente se recusam a considerar qualquer disposição mental como boa, se a tendência predominante é produzir uma má conduta. Isso os torna impopulares aos olhos de muita gente, mas é uma impopularidade que necessariamente compartilham com todos que examinam seriamente a distinção entre certo e errado; e não se trata de uma censura que o utilitarista consciencioso precise ficar preocupado em repelir.

Se a objeção nada mais pretende senão afirmar que muitos utilitaristas se preocupam quase exclusivamente com a moralidade das ações, avaliadas segundo o critério utilitarista, e não põem ênfase suficiente sobre outras belezas do caráter que concorrem para tornar um ser humano digno de amor ou de admiração, é possível admiti-la. Os utilitaristas que cultivaram seus sentimentos morais, mas não suas simpatias nem suas percepções artísticas, de fato incorrem nesse erro, e o mesmo ocorre com outros moralistas em condições análogas. A desculpa que se puder fornecer aos outros moralistas será igualmente válida aos utilitaristas, a saber, se deve haver erro, que seja esse. De fato, podemos afirmar que, assim como entre os adeptos de outros sistemas, entre os utilitaristas verificam-se todos os graus concebíveis de rigidez e lassitude na aplicação de seu padrão: alguns chegam a ser de um rigor puritano, enquanto outros são tão indulgentes quanto o poderiam desejar o pecador ou o sentimentalista. Mas, no conjunto, uma doutrina que faz passar ao primeiro plano o interesse da humanidade pela repressão e prevenção da conduta que viola a lei moral prova-

velmente não se mostra inferior a nenhuma outra, se trata de dirigir as sanções da opinião contra tal violação. É verdade que a questão "o que viola a lei moral?" é quase sempre passível de suscitar divergências entre os que reconhecem diferentes padrões de moralidade. No entanto, não foi o utilitarismo que introduziu pela primeira vez no mundo as divergências de opinião sobre questões morais, ainda que a doutrina forneça um meio, se não sempre fácil, em todo caso tangível e inteligível, de decidir essas divergências.

Talvez não seja supérfluo observar alguns outros equívocos freqüentemente cometidos a respeito da ética utilitarista, sem excetuar mesmo os que são tão patentes e grosseiros que poderia parecer impossível uma pessoa honesta e inteligente cometê-los; pois mesmo as pessoas de respeitáveis dotes intelectuais freqüentemente se preocupam tão pouco em compreender o significado de uma opinião em relação à qual nutrem preconceitos, e os homens em geral têm tão escassa consciência de que essa ignorância voluntária constitua um defeito, que continuamente se encontram, nas obras escritas de caso pensado por autores com grandes pretensões tanto aos elevados princípios como à filosofia, os equívocos mais vulgares das doutrinas éticas. Não é incomum ouvir que acusam a doutrina utilitarista de ser uma doutrina *sem Deus*. Se fosse necessário responder algo a essa que não passa de uma afirmação gratuita, poderíamos dizer que a questão depende da idéia que formamos sobre o caráter moral da Divindade. A ser verdadeira a crença de que Deus deseja, acima de tudo, a felicidade de suas criaturas, e de que esse era o seu propósito ao criá-las, o utilitarismo não somente não é uma doutrina sem Deus, mas é uma

doutrina mais profundamente religiosa do que todas as outras. Caso se pretenda dizer que o utilitarismo não reconhece a vontade revelada de Deus como a lei suprema da moral, respondo que o utilitarista que acredite na perfeita bondade e sabedoria de Deus necessariamente acredita que tudo quanto Ele julgou conveniente revelar em matéria de moral deve preencher no mais alto grau os requisitos da utilidade. Mas outros além dos utilitaristas partilharam a opinião de que a revelação cristã foi projetada – e é adequada – para infundir nos corações e espíritos dos homens um ânimo que os tornasse capazes de encontrar por si mesmos o que é o bem e, quando o encontrassem, os inclinasse a praticá-lo, mais do que lhes dizer, a não ser de um modo muito genérico, o que é o bem; consideram ainda que precisamos de uma doutrina da ética, a ser seguida rigorosamente, para nos *interpretar* a vontade de Deus. É supérfluo discutir aqui se essa opinião está ou não errada, pois toda a ajuda que a religião, seja natural ou revelada, puder oferecer à investigação ética está à disposição do moralista tanto como de qualquer outra pessoa. Pode empregá-la como testemunho de Deus para corroborar a utilidade ou nocividade de um determinado curso de ação, com o mesmo direito que outros a empregam para indicar uma lei transcendental que nenhuma relação guarda com a utilidade ou com a felicidade.

Além disso, é freqüente denunciarem sumariamente a utilidade como uma doutrina imoral, estigmatizando-a com o nome de Conveniência² e beneficiando-se do uso popular deste termo para contrapô-lo ao Princípio. Mas a palavra "conveniente", nesse sentido em que se opõe

.....
2. No inglês, *expediency*. (N. da T.)

ao termo "justo"³, geralmente designa o que é conveniente⁴ aos interesses particulares do próprio agente – como, por exemplo, quando um ministro sacrifica os interesses de seu país para manter-se no cargo. Quando designa algo melhor do que isso, indica o que é conveniente para um objetivo imediato, uma finalidade temporária, mas que viola uma regra cuja observância convém num grau muito mais elevado. O Conveniente, nesse sentido, longe de ser idêntico ao útil, é uma variação do prejudicial. Assim, sempre seria conveniente mentir para superar algum obstáculo momentâneo ou para realizar algum objetivo imediatamente útil para nós ou para outros. Porém, o cultivo dentro de nós do sentimento agudo de veracidade é uma das coisas mais úteis, e seu enfraquecimento uma das mais prejudiciais, que nos podemos dar como fim de nossa conduta; ao nos afastarmos da verdade, mesmo involuntariamente, contribuimos muito para enfraquecer a confiança na palavra humana, palavra essa que é a principal base de todo o bem-estar atual; mais ainda, não há nada que afaste mais a civilização, a virtude, tudo de que depende a felicidade em larga escala, do que a insuficiência dessa confiança; sentimos que não é conveniente violar uma regra de conveniência transcendente para obtermos uma vantagem imediata; por isso, o homem que, para sua própria conveniência ou para a de outros indivíduos, faz tudo que dele depende para privar a humanidade do bem e para infligir-lhe o mal, inerentes à maior ou menor confiança mútua na palavra, procede como um de seus piores inimigos. No entanto, todos os moralistas admitem que mesmo essa

3. No inglês, *right*. (N. da T.)

4. No inglês, *expedient*. (N. da T.)

regra, sagrada como é, comporta possíveis exceções. As principais delas se verificam quando a omissão de um fato (como, por exemplo, de informações sobre um malfeitor, ou de más notícias de uma pessoa seriamente doente) salvaria um indivíduo (sobretudo um outro além dele mesmo) de uma grande e imerecida desgraça e quando a omissão se dá pela negação do fato. Mas para que a exceção não se estenda para além do necessário e contribua o menos possível para o enfraquecimento da confiança na veracidade, seria preciso reconhecê-la e, se possível, definir-lhe os limites. Ora, se o princípio da utilidade vale para alguma coisa, deve nos permitir sopesar essas utilidades conflitantes entre si e demarcar a região onde uma ou outra prepondera.

Além disso, os defensores da utilidade sempre se sentem chamados a responder a objeções como a seguinte: não há tempo, antes da ação, para calcular e pesar os efeitos de uma linha de conduta sobre a felicidade geral. Tudo se passa exatamente como se alguém dissesse que é impossível guiarmos nossa conduta pelo cristianismo, já que não há tempo para consultar o Antigo e o Novo Testamento todas as vezes em que é preciso tomar alguma medida. A essa objeção posso responder que houve um tempo imenso, a saber, todo o passado da espécie humana. Durante todo esse tempo, os homens aprenderam a conhecer pela experiência a tendência das ações; dessa experiência depende toda a prudência, bem como toda a moralidade da vida. As pessoas falam como se até aqui o início desse curso da experiência tivesse sido adiado, como se, no momento em que um homem se sentisse tentado a ocupar-se da propriedade ou da vida alheia, devesse considerar pela primeira vez se o assassinato ou o roubo são prejudiciais à felicidade humana. Mesmo nes-

sa ocasião não penso que julgaria a questão muito enigmática, mas, seja como for, o assunto agora está em suas mãos. É realmente esdrúxulo supor que, se os homens concordassem em considerar a utilidade como teste da moralidade, nunca chegariam a um acordo quanto ao que é útil, e não tomariam nenhuma medida para que suas noções a esse respeito fossem ensinadas aos jovens e aplicadas por lei e pela opinião. Não há dificuldade alguma em provar que um modelo ético qualquer funciona mal, se supusermos que a imbecilidade universal coexiste com ele. Mas em qualquer outra hipótese, os homens necessariamente adquiriram, a esta altura, crenças firmes quanto aos efeitos de algumas ações sobre sua felicidade; e as crenças assim transmitidas constituem as regras da moralidade para a multidão, bem como para o filósofo, até que consiga encontrar outras melhores. Que mesmo hoje os filósofos possam facilmente encontrá-las, em muitos pontos; que o código de ética recebido não seja, de modo algum, de direito divino, e que a humanidade ainda tenha muito a aprender sobre os efeitos das ações sobre a felicidade geral, admito, ou melhor, sustento energicamente. Os corolários do princípio da utilidade, assim como os preceitos de todas as artes práticas, são suscetíveis de um avanço indefinido e, num estado progressivo do espírito humano, seus avanços são incessantes. Mas uma coisa é considerar que as regras da moralidade admitem avanços; outra é negligenciar inteiramente as generalizações intermediárias, e empenhar-se em avaliar cada ação individual reportando-a ao primeiro princípio. É uma noção estranha a de que o reconhecimento de um primeiro princípio seja incompatível com a aceitação de princípios secundários. Informar a um viajante sobre o último local de sua viagem não

equivale a proibi-lo de utilizar os marcos e as placas de sinalização que encontrar no caminho. A proposição segundo a qual a felicidade é o fim e o objetivo da moralidade não significa que não se deva traçar nenhuma rota até essa meta, ou que as pessoas que para lá se dirigem não devam ser aconselhadas a tomar uma direção e não outra. Realmente os homens deveriam deixar de afirmar sobre esse assunto absurdos que nunca gostariam de falar nem ouvir a respeito de outras questões de interesse prático. Ninguém pretende demonstrar que a arte da navegação não se baseia na astronomia só porque os marinheiros não dispõem de tempo para fazer cálculos do Almanaque Náutico. Como são criaturas racionais, vão para o mar com tudo já calculado; e todas as criaturas racionais partem para o mar da vida já imbuídas das questões comuns relativas ao certo e ao errado, bem como das questões muito mais difíceis relativas à sabedoria e à insensatez. Enquanto a previsão for um atributo humano, é de supor que continuarão a agir assim. Seja qual for o princípio da moralidade que adotemos, necessitamos de princípios subordinados para aplicá-lo; a impossibilidade de agir sem eles, sendo comum a todos os sistemas, não garante argumentos contra um sistema em particular; mas argumentar seriamente como se esses princípios secundários não pudessem existir, e como se a humanidade tivesse permanecido até agora e necessariamente permanecerá sempre sem extrair nenhuma conclusão geral sobre a experiência da vida humana, é, segundo creio, o mais alto grau de absurdo a que já chegou a controvérsia filosófica.

O restante do estoque de argumentos contrários ao utilitarismo consiste, em sua maioria, em atribuir-lhe a

culpa pelas fraquezas comuns à natureza humana e pelas dificuldades gerais que atrapalham as pessoas conscienciosas no trajeto de sua vida. Dizem-nos que o utilitarista rapidamente fará de seu caso particular uma exceção às regras morais e, quando submetido à tentação, enxergará mais utilidade na transgressão de uma norma do que em sua observância. Mas será o utilitarismo a única doutrina capaz de nos fornecer pretextos para praticar o mal e meios de enganar nossa própria consciência? Uns e outros são oferecidos em abundância por todas as doutrinas que reconhecem como fato, na moral, a existência de considerações conflitantes; e todas as doutrinas que conquistaram a crença de pessoas sensatas o reconhecem. Não é culpa de nenhuma doutrina, mas da natureza complexa dos assuntos humanos, que as regras de conduta não possam ser formuladas de modo que não admitam exceções, e que quase não se possa estabelecer em bases sólidas uma categoria de ação que seja sempre obrigatória ou sempre condenável. Não existe uma doutrina ética que não modere a rigidez de suas leis permitindo ao agente, sob sua responsabilidade moral, uma certa latitude para acomodar essas regras às particularidades das circunstâncias; e é pela porta assim aberta que se introduzem, em cada doutrina, o auto-engano e a casuística desonesta. Não existe um sistema moral que não gere casos inequívocos de obrigações contraditórias. São essas as reais dificuldades, os pontos intrincados, tanto na teoria ética como na orientação conscienciosa da conduta pessoal. São superadas na prática, com maior ou menor êxito, conforme a inteligência e a virtude do indivíduo; mas dificilmente se pode pretender que alguém seja o menos qualificado para resolver

esses problemas por possuir um critério último ao qual pode se referir no exame dos direitos e deveres em conflito. Se a utilidade é a fonte última das obrigações morais, é possível invocá-la para decidir entre elas quando suas exigências são incompatíveis. Embora possa ser um critério de difícil aplicação, ainda assim é melhor do que não ter critério nenhum; em outros sistemas, como todas as leis morais reivindicam autoridade independente, não há um árbitro comum qualificado para interferir entre elas; suas reivindicações por precedência de uma sobre as outras assentam em pouco menos do que sofismas, e salvo se forem determinadas, como geralmente ocorre, pela influência não reconhecida de considerações utilitaristas, deixam o campo livre à ação de desejos pessoais e parcialidades. Devemos nos lembrar de que apenas nesses casos de conflito entre princípios secundários é necessário apelar para os primeiros princípios. Não há nenhum caso de obrigação moral em que não estejam envolvidos alguns princípios secundários; e, se somente um está envolvido, raramente é possível que haja, no espírito de uma pessoa que admite o princípio em questão, dúvidas a respeito de qual seja.